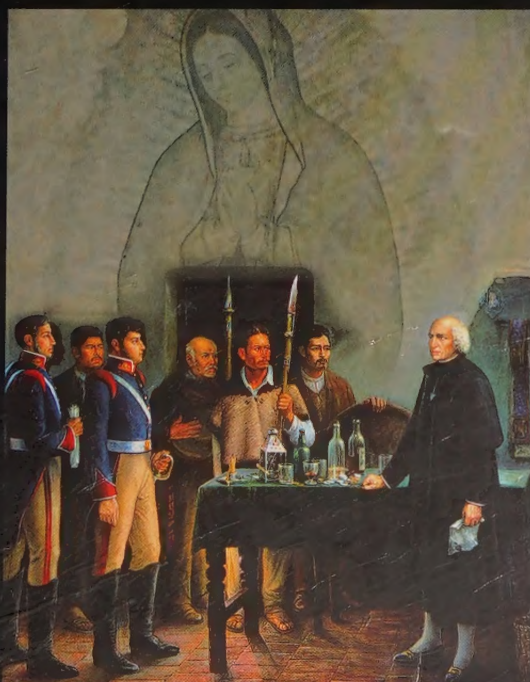


La otra rebelión

La lucha por la independencia de México, 1810-1821

ERIC VAN YOUNG







MÉXICO 2010

HISTORIA

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LA OTRA REBELIÓN

Traducción
Rossana Reyes Vega

ERIC VAN YOUNG

LA OTRA REBELIÓN

La lucha por la independencia de México, 1810-1821



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 2001
Primera edición en español, 2006
Primera reimpresión, 2010

Van Young, Eric
La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821 / Eric Van Young ; trad. de Rossana Reyes Vega. — México : FCE, 2006
1007 p. ; 23 x 17 cm — (Colec. Historia)
Título original The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821
ISBN 978-968-16-7555-4

1. México — Historia — Independencia I. Reyes Vega, Rossana, tr. II. Ser. III. t.

LC F1232 .V26 Dewey 972.03 V128o

Esta publicación forma parte de las actividades que el Gobierno Federal organiza en conmemoración del Bicentenario del inicio del movimiento de Independencia Nacional y del Centenario del inicio de la Revolución Mexicana.

Distribución mundial

Título original: *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*

Comentarios y sugerencias:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

 Empresa certificada ISO 9001: 2000

ISBN 978-968-16-7555-4

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Para Adrian, Marin y Maggie, y en memoria de Loli

ÍNDICE

Tercera parte
VIOLENCIA POPULAR E IDEOLOGÍA

AGRADECIMIENTOS

Llevar a término un proyecto tan largo como éste sin apoyo financiero es difícil; pero sin amor y camaradería es imposible. Permítanme, pues, comenzar por el dinero, la parte relativamente fácil (aunque muy apreciada) del asunto, para después seguir con el amor y la camaradería. Por el apoyo financiero de muchos viajes de investigación a México, el tiempo sin dar clases, periodos continuos de reflexión y redacción y otros costos relacionados con la investigación, agradezco al Departamento de Historia y al Instituto de Investigación Universitaria de la Universidad de Texas en Austin; al Senado Académico y al Centro de Estudios para México y Estados Unidos (y a su ex director, Wayne Cornelius) de la Universidad de California en San Diego; a The Tinker Foundation y a The National Endowment for the Humanities. Richard Attiyeh, vicecanciller de investigación y decano de los estudios de posgrado de la Universidad de California en San Diego, logró obtener un subsidio oportuno (de hecho lo logró en dos ocasiones, aunque la primera resultó prematura por más de una década) para ayudar a sufragar los gastos de publicación de este libro. Cuando se tiene tiempo, dinero e interés, pero no tiene uno adónde ir, no hay investigación histórica que sea posible. Por consiguiente, es un placer dar las gracias al personal del Archivo General de la Nación, a la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco y al Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, así como a la Biblioteca Nettie Lee Benson de la Universidad de Texas en Austin, que fueron los lugares en donde hice el grueso de la investigación de archivo que sirvió para este libro.

De las audiencias académicas en las que he presentado parte de este trabajo en los últimos quince años, más o menos en forma de conferencias, ponencias, mesas redondas, etc., he recibido respuestas que varían desde aquellas semicomatosas hasta las filosamente críticas; aunque de vez en cuando también recibí un cordial apoyo. Una pregunta casual de algún escucha, una conversación apresurada en una sala medio vacía después de alguna conferencia, o una charla más relajada en una cena, para no hablar de la propia invitación a dar una conferencia, pueden sembrar una duda o la semilla de una idea cuya paternidad sería difícil determinar, pero que pueden ponerlo

a uno en el camino que lleva a resolver algún problema intelectual o a emprender más adelante una nueva línea de investigación. De entre un sinfín de circunstancias similares en las que recuerdo que las discusiones fueron particularmente animadas y útiles (en algunas más de una vez), me gustaría expresar mi agradecimiento a las siguientes instituciones y a mis anfitriones e interlocutores en ellas: la Universidad de Chicago (John Coatsworth, Friedrich Katz y Claudio Lomnitz), Purdue University (Michael Morrison, Melinda Zook y Charles Cutter), Yale University (Gilbert Joseph y James C. Scott), la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Juan Carlos Garavaglia), el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (Jorge Silva Riquer), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de la ciudad de México (Antonio Escobar Ohmstede) y la Universidad de Calgary (Christon I. Archer).

He descubierto que dar las gracias adecuadamente por el amor, la amistad o el compromiso ocasional o continuo de otras personas con las ideas de uno, no es tarea fácil. Por ejemplo, el préstamo de un libro o sencillamente la recomendación de algún título, para no hablar de la lectura crítica de algo que uno escribió, pueden tener consecuencias inesperadas durante años por venir. Aunque insisto en la acostumbrada disculpa de que los errores o las fallas de conceptualización en este trabajo son exclusivamente míos, al final no estoy plenamente convencido de que este libro no sea en realidad una empresa colectiva en la que no soy más que el medio. Como quiera que sea, agradezco a varios amigos, colegas y antiguos colaboradores que han enriquecido mi experiencia en este viaje intelectual y me han ayudado a hacer con él todo lo que he podido, aun cuando al final el resultado diste mucho de ser perfecto. Para comenzar, mis alumnos del posgrado, en la Universidad de Texas en Austin y en la Universidad de California en San Diego, me han ayudado regularmente a lo largo de los años a refrescar la manera de ver las cosas y a ponerme al día en pensamiento y lecturas. Unos pocos de estos jóvenes historiadores aparecen en las notas o la bibliografía, otros no; a todos doy las gracias.

Por otra parte, a los académicos, colegas y amigos de México, Europa y los Estados Unidos, les agradezco la conversación, el préstamo de libros o material de investigación, las cartas de presentación, la lectura crítica de mi trabajo escrito o el generoso ofrecimiento de que leyera el de ellos para esclarecer o encauzar de mejor manera la discusión de puntos difíciles de la historia, y todas las demás formas de intercambio intelectual y apoyo emocional que dan a un trabajo como éste un peso colectivo. Es posible que

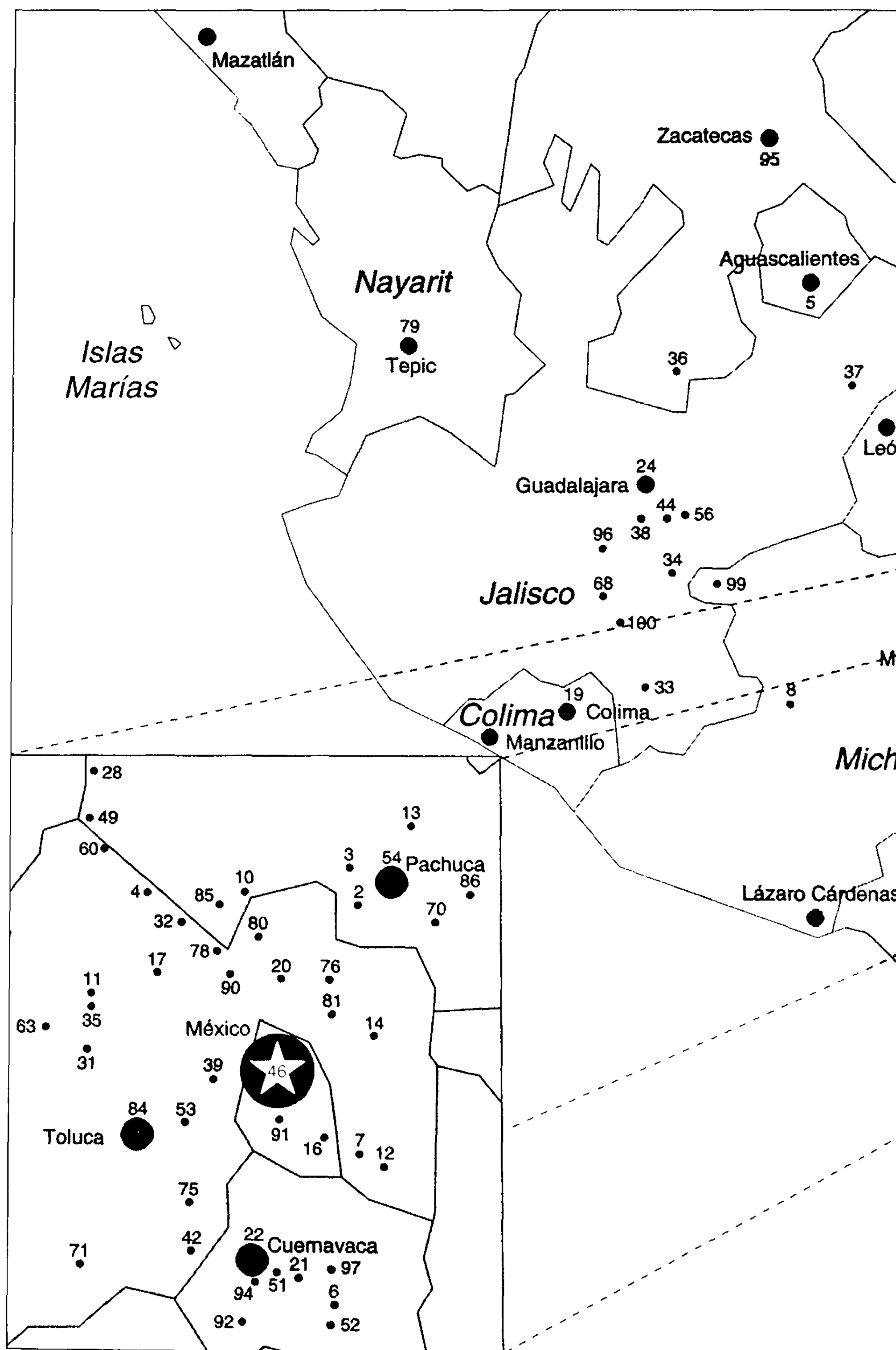
se me escapen los nombres de algunas personas que me han brindado su colaboración, apoyo y amistad (a final de cuentas, las deudas se han venido acumulando en los últimos veinte años), y lo lamento sinceramente. Entre aquellos que recuerdo están Jonathan Amith, William Beezley, Michael Bernstein, Dain Borges, David A. Brading, Walter Brem, Tomás Calvillo, Thomas Calvo, Luis Cerda, Carmen Castañeda, John Coatsworth, Brian Connaughton, Robert Edelman, Antonio Escobar Ohmstede, Enrique Florescano, Juan Carlos Garavaglia, Clara García-Ayluardo, Michael Gonzales, Peter Guardino, Virginia Guedea, Steven Hahn, Hugh Hamill, Jr., Brian Hamnett, Antonio Ibarra, Gilbert Joseph, Friedrich Katz, Alan Knight, John Marino, David Marley, Cheryl Martin, Kevin Middlebrook, Pedro Pérez Herrero, Robert Ritchie, William Taylor, Marta Terán, Guy Thomson, Robert Westman y Stephanie Wood. Como contrapeso de mi espeluznante ineptitud con las computadoras, tuve la ayuda ocasional de Jeannie Whayne, Sandy Shapiro y Donna Andrews. Norris Pope, director de Stanford University Press y editor adquiriente de este libro, demostró una disposición alentadora y prudente al decidir la publicación de un manuscrito excepcionalmente largo. Quisiera expresar un agradecimiento muy especial a mis apreciados amigos Christon I. Archer y Jaime E. Rodríguez O., por las innumerables y enriquecedoras conversaciones que hemos sostenido a lo largo de los años y por su propio y definitivo trabajo (publicado e inédito) sobre la Independencia de México. James Lockhart leyó mi manuscrito para Stanford University Press con gran agudeza y, finalmente, gran tolerancia; me salvó de muchos errores de facto y de interpretación, pero seguramente respingará ante otros que me he negado tercamente a reconocer. A mi querido amigo, Paul Vanderwood, quien es un historiador consumado de la sensibilidad política y religiosa de la gente común, le doy mi más sincero agradecimiento por casi dos décadas de constante y a veces apasionado intercambio intelectual, conversación filosófica, charla y por ayudarme a vaciar muchas botellas de Merlot. No se me ocurren muchos puntos de enfoque académico de nuestros temas, o los de cada quien, en los que coincidamos por completo, pero es tanto lo que he aprendido de él que en cierto sentido ha sido mi coautor.

Por último, permítanme atraer a mi familia compacta pero de voz fuerte y clara al círculo encantado de mi gratitud. Mis hijos Marin y Adrián parecen estar logrando cada uno en su propio terreno artístico lo que aquí creé mediante un acto de sublimación (pues creo que la historia es un arte tanto como una ciencia), y les agradezco su (aparente) tolerancia de mi preocupación por procesos paralelos a lo largo de tantos años de sus jóvenes

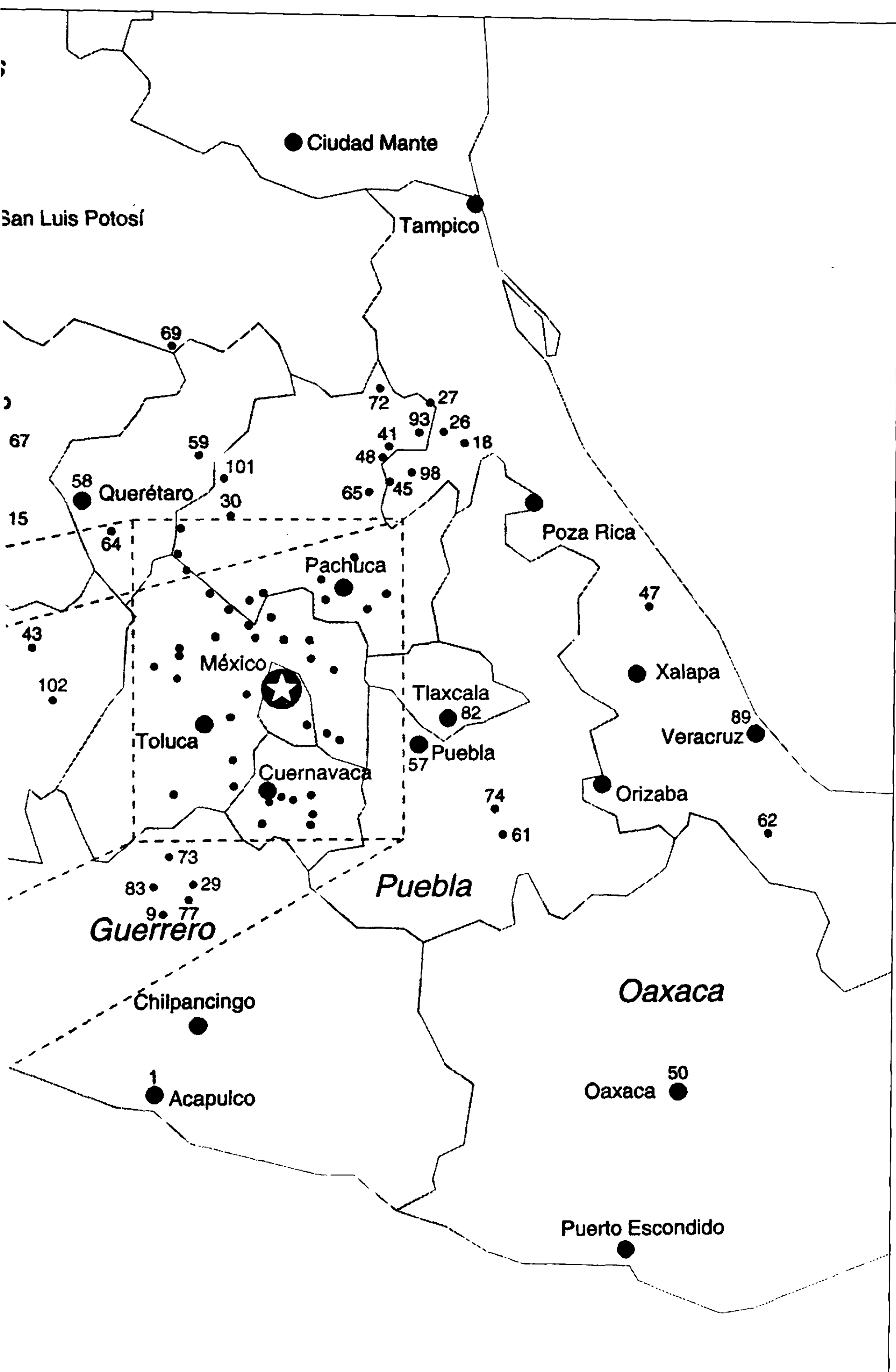
vidas. Mi madre, Lilian Van Young, fue a su vez una pintora de rara sensibilidad que murió precisamente mientras yo daba las últimas pinceladas a éste que es mi propio lienzo. A ella (y a mi padre, Oscar Van Young, quien también fue un artista) les debo lo que en esencia considero un modelo estético de esta obra —o, en dado caso, tan estético como político o científico—. Y a mi esposa, Marjorie Milstein, le doy las gracias nuevamente por su paciencia y su impaciencia. Espero que ella y aquellos cercanos a nosotros puedan descifrar el mensaje en clave de mi agradecimiento, como he tratado de hacer con la gente de mi libro.

Sitios geográficos mencionados en el texto

1. Acapulco
2. Acayucan
3. Actopan
4. Aculco
5. Aguascalientes
6. Ahuatepec
7. Amecameca
8. Apatzingán
9. Apaxtla
10. Atitalaquia
11. Atlacomulco
12. Atlautla
13. Atotonilco el Grande
14. Calpulalpan
15. Celaya
16. Chalco
17. Chapa de Mota
18. Chicontepec
19. Colima
20. Cuauhtitlán
21. Cuautla
22. Cuernavaca
23. Dolores (ahora Dolores Hidalgo)
24. Guadalajara
25. Guanajuato
26. Huautla
27. Huejutla
28. Huichapan
29. Iguala
30. Ixmiquilpan
31. Ixtlahuacán
32. Jilotepec
33. Jilotlán
34. Jiquilpan
35. Jocotitlán
36. Juchipila
37. Lagos
38. Lago de Chapala
39. Las Cruces
40. León
41. Lolotla
42. Malinalco
43. Maravatío
44. Mezcala (isla)
45. Metztitlán
46. México (ciudad de)
47. Mizantla
48. Molango
49. Nopala
50. Oaxaca
51. Oaxtepec
52. Ocotepec
53. Ocoyoacac
54. Pachuca
55. Pátzcuaro
56. Poncitlán
57. Puebla
58. Querétaro
59. Real del Doctor
60. San Francisco Sayamiquilpan
61. San Gabriel Chilac
62. San Juan Bautista Chacaltianomi
63. San Juan de los Jarros
64. San Juan del Río
65. San Lorenzo Ixtacoyotla
66. San Luis Potosí
67. San Miguel el Grande (ahora San Miguel de Allende)
68. Sayula
69. Sichú
70. Singüilucan
71. Sultepec
72. Tamazunchale
73. Taxco
74. Tehuacán
75. Tenango del Valle
76. Teotihuacán
77. Tepecoacuilco
78. Tepejí del Río
79. Tepic
80. Tepozotlán
81. Texcoco
82. Tlaxcala
83. Teloloapan
84. Toluca
85. Tula
86. Tulancingo
87. Tzintzuntzan
88. Valladolid (ahora Morelia)
89. Veracruz
90. Villa del Carbón
91. Xochimilco
92. Xochitepec
93. Yahualica
94. Yautepec
95. Zacatecas
96. Zacoalco
97. Zacualpan
98. Zacualtipan
99. Zamora
100. Zapotlán el Grande (ahora Ciudad Guzmán)
101. Zimapán
102. Zitácuaro



Mazatlán
Zacatecas
95
Aguascalientes
5
Nayarit
79
Tepic
Islas
Marías
36
37
León
24
Guadalajara
44
56
96
38
34
Jalisco
68
99
100
33
19
Colima
Colima
Manzanillo
8
Mich
Lázaro Cárdenas
28
49
13
60
3
54
Pachuca
10
86
4
85
2
70
32
80
78
17
20
76
11
90
81
63
35
México
14
31
39
46
84
53
Toluca
91
7
16
12
75
42
22
Cuernavaca
71
21
97
94
51
6
92
52



Ciudad Mante
San Luis Potosí
Tampico
69
72
27
93
26
41
18
67
59
48
101
98
58
Querétaro
65
45
30
15
Poza Rica
64
Pachuca
47
43
México
Xalapa
102
Tlaxcala
82
89
Toluca
Veracruz
Cuernavaca
57
Puebla
74
Orizaba
61
62
73
Puebla
83
29
9
77
Guerrero
Oaxaca
Chilpancingo
1
50
Acapulco
Oaxaca
Puerto Escondido

I. INTRODUCCIÓN

Escena desde la secuela de una batalla

A los indios les dijeron que debían seguir al cura por órdenes del rey de España. Tenían que matar al virrey y a todos los demás españoles peninsulares, y repartir sus bienes entre los pobres.[1] Les dijeron que el viejo estigma servil del tributo recaudado entre los indios había quedado abolido por un edicto del propio rey, quien había llegado a la provincia en un oscuro y misterioso coche y había informado de sus deseos al gobernador indígena de su pueblo. Los indios, que sumarían una docena, eran pobres y jóvenes, casi todos de la zona de Celaya, a unos 240 kilómetros al norte de la ciudad de México, en el Bajío, el rico corazón agrícola de la Colonia. Sólo uno o dos sabían español; los demás hablaban alguna lengua indígena. Fueron arrestados por funcionarios indígenas realistas cerca de Las Cruces, al oeste de la capital virreinal, después de la batalla allí librada entre las fuerzas realistas españolas y un ejército insurgente muy superior en número encabezado por el padre Miguel Hidalgo, cura de la parroquia de Dolores. Las fuerzas de

[1] El término que realmente se usaba para designar a los españoles era *gachupines*, una expresión peyorativa de origen náhuatl para nombrar a los españoles peninsulares que vivían en la Nueva España (a quienes a veces también llaman peninsulares o simplemente europeos) durante la Colonia. La cuestión de las designaciones e identidades raciales es sumamente compleja y ambigua en México, y se trata repetidamente a lo largo de este estudio (véase por ejemplo el Apéndice A). Para evitar anacronismos distorsionadores, y pese al peligro de caer en la repetición, he usado terminología étnica cuya correspondencia con la realidad social debe ser tomada con ciertas reservas. Por ejemplo, el término *español* sin modificadores se usa para llamar a una persona de supuesta procedencia española, pero nacida en el Nuevo Mundo, mientras que *europeo* o *español peninsular* (e inclusive *peninsular* a secas) indica a una persona nacida en España. Ocasionalmente, el término criollo se usa como sinónimo de español (nacido en el Nuevo Mundo). Tampoco tenían que ser blancos los españoles del Viejo o el Nuevo Mundo, pues la terminología étnica correspondía en igual o mayor medida a las apetencias sociales o culturales, las circunstancias inmediatas y la autoidentificación, así como a las características fenotípicas. Los términos *indio* e *indígena*, que son de suyo algo problemáticos, se han usado de manera indistinta con fines de variar la redacción. Otros designadores étnicos (por ejemplo, los escurridizos *mestizo* o *casta*) se usan tal y como están consignados en las fuentes documentales y como puede razonablemente deducirse de ellas, aunque a veces he usado el término de *sangre mezclada* para invocar grupos raciales situados socialmente entre los españoles del Viejo y el Nuevo Mundo y la gente indígena.

Hidalgo resultaron vencedoras y obligaron a las tropas realistas a bajar de los cerros y a regresar a la ciudad de México, donde éstas aguardaron temerosas —al igual que los capitalinos— un ataque que nunca llegó. Sin embargo, este grupo de indígenas había corrido con poca suerte. Transcurrían los primeros días de noviembre, era el año de 1810.[2]

No hacía ni siete semanas que Hidalgo había dado el grito de la insurrección, queriendo salvar una conspiración de salón que fue delatada; el cura llamó a la rebelión una madrugada de finales del verano desde la puerta de la iglesia parroquial en Dolores, pueblo cercano a Celaya. ¿Cómo habían llegado este párroco, ya entrado en años pero fuerte aún —lector de libros prohibidos y reformador económico que alguna vez fue rector universitario, amante del vino, el baile y otros placeres mundanos— y sus lugartenientes criollos al campo de batalla de Las Cruces? Originalmente el cura Hidalgo había sido leal al rey español Fernando VII, cuyo trono había usurpado José Bonaparte hacía apenas dos años; pero ya para esas fechas sus planes se alejaban de la autonomía dentro del imperio para inclinarse cada vez más abiertamente hacia una ruptura con España.[3] Entre los planes de los caudillos tampoco se contaba la muerte de más españoles ni del virrey, ni mucho menos una redistribución total de las riquezas de la Colonia, pues tanto Hidalgo como sus ayudantes eran propietarios y poco propensos al radicalismo. En esos últimos días de octubre, el cura Hidalgo estaba listo para bajar a la capital con su ejército tras la victoria obtenida en Las Cruces sobre los realistas; en cambio, retiró a sus huestes. Así emprendió la marcha inexorable hacia su muerte, acaecida unos meses más tarde, y con ella hacia el fin de la primera etapa del movimiento por la independencia de México.

[2] Archivo General de la Nación, México (AGN), Criminal, vol. 134, exp. 3, 1810. Entre los prisioneros había dos mujeres y varios de los arrestados no hablaban más que otomí.

[3] Sigue habiendo cierta controversia sobre el carácter preciso del programa político de Miguel Hidalgo y otros de los cabecillas de principios de la insurrección: cuándo cambió, cómo y por qué; y naturalmente, había diferencias entre los dirigentes criollos. Mi propia interpretación del pensamiento de Hidalgo es que muy pronto se inclinó a favor de una ruptura total con España, o que mudó rápidamente hacia esta postura después de septiembre de 1810, aunque lo disimuló refiriéndose a la continua lealtad de la insurrección hacia el rey Fernando VII; véase, por ejemplo, Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), *passim*. Hay estudiosos que en fechas recientes se han mostrado en favor del enfoque de que no hay entre los dirigentes criollos ningún programa de este tipo antes de la abierta declaración de Independencia de José María Morelos de 1813, y que inclusive entonces muchos dirigentes de la insurrección no lo siguieron; véase, por ejemplo, el libro de Virginia Guedea, *En busca de un gobierno alterno: los Guadalupes de México* (México, 1992), y el de Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Spanish America* (Cambridge, 1998).

¿Cómo se unieron los pobladores indígenas del Bajío en pos del estandarte de Hidalgo que portaba la famosa imagen de la virgen de Guadalupe? ¿Cómo se entendieron, si acaso pudieron, los dirigentes criollos y los seguidores indígenas, si unos y otros tenían ideas tan diferentes sobre la política y la realidad social? ¿Qué pensaba la gente del campo —no sólo los pobladores indígenas, sino también otros grupos— del orden colonial y de su lugar en él? Sabemos bastante sobre el pensamiento del cura Hidalgo y los dirigentes criollos, así como sobre los ideólogos del movimiento de Independencia; pero muy poco acerca de las ideas y aspiraciones del grueso de la población rural de México en esa época. Ésta es la *terra incognita* cultural e ideológica que exploraremos en el libro.

¿UNA REVOLUCIÓN QUE NO LO FUE, UNA REVOLUCIÓN SOCIAL FALLIDA O REVOLUCIONES EN MINIATURA?

La guerra mexicana de independencia de España (1810-1821) debe estudiarse junto con aquellos trastornos históricos, sísmicos del mundo, que han creado, destruido o reconfigurado entidades políticas enteras, como los principales Estados-nación de la era moderna. Incluso en el contexto más parroquial de la historia del país mismo, esta década sangrienta de lucha por la liberación nacional y guerra interna contiene un punto de inflexión, una división continental y, desde ella, el territorio histórico de uno y otro lado ofrece un panorama muy distinto y, paradójicamente, muy similar.[4] Si nos situáramos en 1810 para desde allí ver en retrospectiva el curso de la historia, descubriríamos que en la Nueva España (nombre que entonces se daba a México) el conflicto épico abarcó muchas de las contradicciones sociales y tensiones resultantes del régimen colonial hispanoamericano considerado en su conjunto —de raza y clase, riqueza y pobreza, centro y periferia, auto-

[4] La periodización de la historia de América Latina en general y de la historia de México en particular sigue siendo objeto de debate. Para un intento relativamente inicial de estudiar algunas de estas cuestiones, véase Eric Van Young, "Recent Anglophone Historiography on Mexico and Central America in the Age of Revolution (1750-1850)", *Hispanic American Historical Review*, 65 (1985); y en fechas más recientes, Kenneth J. Andrien y Lyman L. Johnson (eds.), *The Political Economy of Spanish America in the Age of Revolution, 1750-1850* (Albuquerque, 1994); Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850* (Boulder, Co., 1994); y Víctor Uribe (ed.), *State and Society in Spanish America During the "Age of Revolution": New Research on Historical Continuities and Changes, ca. 1750s-1850s* (Wilmington, de próxima aparición), especialmente el ensayo introductorio de Uribe y mi conclusión: "¿Was There an Age of Revolution in Latin America?"

ritarismo y apertura política, tradición y modernidad—; pero también que se irguió como epítome del colapso del imperio transatlántico español, uno de los grandes proyectos coloniales de la historia mundial. Y si nos situáramos en 1821 para desde allí seguir el curso de la historia a lo largo del caótico primer medio siglo de vida del país, sería difícil pasar por alto el vínculo entre la persistencia de algunos problemas de su vida económica, estructura social y cultura política, y las fuerzas desencadenadas por la lucha o los asuntos pendientes heredados por el nuevo Estado mexicano, que, casi sin excepción, perduraban todavía un siglo después, cuando se manifestaron en el centro mismo de la Revolución mexicana de 1910-1920. Entre otros legados que la generación de la Independencia dejó a la nueva nación pueden señalarse el papel del Estado en relación con el republicanismo, el liberalismo y las aspiraciones a las ideas universales de ciudadanía, el pretorianismo tanto provincial como centralista, un fuerte impulso regionalista, la vulnerabilidad a la rapiña política y económica del exterior, la floreciente hegemonía de los terratenientes en el campo, una distribución amplia y persistentemente dispareja de la riqueza y antagonismos étnicos hondamente arraigados.[5]

Más allá de estos legados y reflexiones, la importancia del conflicto político y militar generalizado de la década de 1810 debe, pese a todo, consistir en algo más que la reestructuración básica de la sociedad mexicana, ya que esta reconfiguración no tuvo lugar en el periodo posterior a la lucha, o por lo menos no a consecuencia de un cambio dirigido.[6] Cierto, como hito de la

[5] Véase, por ejemplo, Alan Knight, *The Mexican Revolution*, 2 vols. (Cambridge, 1986); John Tutino, *From Insurrection to Revolution in México: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1966); John Hart, *Revolutionary México: The Coming and Process of the Mexican Revolution* (Berkeley, 1987), y François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, 2 vols. (México, 1988). Para consultar algunas comparaciones sugerentes entre la Independencia y la Revolución, que generalmente se siguen del modelo de "causa final/causa próxima", véanse los ensayos de Paul Vanderwood, Linda Hall y Steven Topik en la sección de las conclusiones de Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of México and the Creation of the New Nation* (Los Ángeles, 1989); las de Virginia Guedea, María del Refugio González y Christon I. Archer, en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Revolutionary Process in México: Essays on Political and Social Change, 1880-1940* (Los Ángeles, 1990); Friedrich Katz, "Rural Rebellions After 1810", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (Princeton, 1988), pp. 521-560 (esp. pp. 541-560), y Eric Van Young, "Mentalities and Collectivities: A Comment", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 337-353.

[6] Para ver estudios recientes de lo que podemos llamar "alta política" y los niveles superiores de la esfera pública de principios del periodo republicano, consúltense, por ejemplo, Stanley C. Green, *The Mexican Republic: The First Decade, 1823-1832* (Pittsburg, 1987); Linda Arnold, *Bureaucracy and Bureaucrats in Mexico City, 1742-1835* (Tucson, 1988); Torcuato S. Di Tella, *Política nacional y popular en Mexico, 1820-1847* (México, 1994); Michael P. Costeloe, *The Central*

culminación de una época y el comienzo de otra, la guerra de independencia es fundamental para la experiencia y la memoria histórica mexicana, es uno de los cuatro momentos políticos presumiblemente definitorios en la historia del país: la Conquista (1519-1521), la Independencia (1810-1821), la Reforma (1855-1862) y la Revolución (1910-1920).[7] Sin embargo, aparte de la independencia política por sí misma, que hasta donde sabemos tuvo escasos efectos positivos en la masa popular, es prácticamente imposible decir que el movimiento de independencia haya tenido un resultado "exitoso" como movimiento social en ninguno de los significados convencionales de la palabra, salvo quizá desde el punto de vista de una historiografía decimonónica fervientemente romántica/nacionalista y la génesis de la mitología a la que contribuyó.[8] Ahora bien, la distinción entre la lucha por la liberación nacional

Republic in Mexico: "Hombres de bien" in the Age of Santa Anna (Cambridge, 1993); Bárbara A. Tenenbaum, *The Politics of Penury: Debts and Taxes in México, 1821-1856* (Albuquerque, 1986); Donald F. Stevens, *Origins of Instability in Early Republican Mexico* (Durham, 1991); Peter F. Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857* (Stanford, 1996); y Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)* (México, 1992). No obstante, aún no hay un consenso académico sólido sobre el periodo entre los historiadores. Por ejemplo, para contrastar mi interpretación más pesimista, que destaca la continuidad y la ausencia de mejoras sustanciales en la vida de la gente común, consúltense las opiniones más optimistas de Katz: "Rural Rebellions After 1810", *op. cit.*, especialmente las páginas 558-559, aunque él reconoce que en el mejor de los casos los resultados para la gente común tanto después de 1810 como después de 1910 fueron mixtos, y en relación con el espacio político, véase la valoración de Costeloe, "Hombres de bien", *op. cit.*, p. 244.

[7] A pesar de propender hacia una historia cultural en boga, hay un enfoque reciente con un provocador tratamiento de la memoria histórica mexicana, por ejemplo —Enrique Florescano, *Memory, Myth and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*, trad. de Albert G. Bork y Kathryn R. Bork (Austin, 1994)—, que contextualiza gran parte de la discusión entre la Conquista española y el movimiento de Independencia, periodización histórica que sigue siendo regular.

[8] Entre las obras influyentes de la academia moderna que se ubican de muchas maneras en esta misma tradición romántica-nacionalista (aunque evidentemente en un nivel mucho más sofisticado), puesto que vinculan una especie de teleología de un liberalismo incipiente y la identidad nacional al periodo independiente, se encuentran respectivamente Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (México, 1983) y Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*, trad. de Benjamin Keen (Chicago, 1976). Una visión mucho más sombría, y menos proclive a la falacia de la "magnitud isomorfa" sobre la constitución social del México de fines de la Colonia y más creíble por su descripción de la complejidad y contradicción ideológica, es la que presenta la obra de David A. Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History* (Cambridge, 1984); *The Origins of Mexican Nationalism* (Cambridge, 1985), y *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867* (Cambridge, 1991). Sobre la historiografía del siglo XIX puede consultarse a Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, 1973).

y la prolongada guerra interna concurrente entrelazada con aquélla no es sólo un planteamiento pedante. Analíticamente, es útil establecer una comparación entre los elementos de la insurgencia mexicana y el patrón del cambio político, social y económico fundamental de los Estados modernos recurriendo a la violencia colectiva generalizada: el modelo de la revolución social. En estos aspectos relativamente desconocidos de la década de insurgencia en el país, y en particular en la ideología y la violencia popular en el campo —en otras palabras, en la historia subterránea de la lucha anticolonial de México— se encuentra gran parte del interés intrínseco del periodo, así como su valor para los estudios comparados de las protestas sociales colectivas de la modernidad temprana. El título de mi libro tiene como fuente de inspiración esa infrahistoria: la "otra" rebelión (con todas las connotaciones contemporáneas del término) distinta de la historia "oficial", de importancia no menor pero más conocida, alimentada por la ideología nacionalista y el triunfalismo criollo.

Durante el conflicto independentista surge una serie de discursos políticos populares, algunos ejemplificados en el relato de una vida personal, otros codificados en formas de acciones colectivas y otros más expresados en pronunciamientos programáticos explícitos pero embrionarios o fragmentados. Esta miscelánea de aspiraciones populares da fe no tanto de una revolución social fallida —soterrada o cooptada por la retórica política criolla, golpeada por las armas realistas entre 1810 y 1821 e internamente debilitada por una división irremediable (a la que llamaré feudalización) y una energía militar en decadencia—, sino más bien de una revolución social que nunca se desarrolló de ningún modo, salvo en el nivel más local y en la escala más diminuta. A ese nivel local y a esos pequeños acontecimientos (comprendidos por otros mayores) será a los que preste la mayor atención. Una característica central de la insurgencia mexicana es que las energías localistas y la variedad de circunstancias que impulsaron los movimientos populares fueron las mismas que impidieron la formación de coaliciones ideológicas o militares para obtener mayores recompensas, salvo en circunstancias excepcionales y por un periodo limitado. Sería una paradoja, de no ser por el hecho de que las fuerzas de coalición —que en determinado momento surgieron de entre los dirigentes criollos del movimiento y, justo al final, de la alianza de estos hombres con sus viejos enemigos: algunos jefes militares realistas y jefes de la guerrilla— eran distintas de las fuerzas de adscripción localista y comunitaria.[9]

[9] Esta lectura de la dinámica social de los movimientos de independencia tiene un notorio parecido con la que hace Knight de la Revolución mexicana de un siglo después: Knight, *The Mexican Revolution*, 2 vols. (Cambridge, 1986).

Ciertamente, desde la perspectiva de casi toda la población de la Colonia, de mayoría rural, campesina y no española, sería poco lo ganado después de 1821 con la separación de la metrópoli. En la historiografía romántica/nacionalista, aunque también en trabajos de carácter más sociológico y escéptico, se ha descrito a la población indígena en particular como si hubiera acudido en masa en pos de la bandera de la Guadalupana, movidos por una especie de reflejo pavloviano.[10] Según esta interpretación, lucharon codo a codo con los cabecillas criollos de la independencia, formando una alianza situada más allá de las clases y las etnias, para hacer realidad un México independiente, visión articulada desde la élite y más o menos común a todos. Pero, ¿cuáles pudieron haber sido las bases del programa de esta alianza y qué pruebas hay de que haya tenido resultados provechosos para la gente pobre y trabajadora indígena y mestiza? Por ejemplo, las relaciones fundamentales de propiedad no figuraban en los planes de casi ningún rebelde criollo. De hecho, es posible que la posición de los grupos subalternos se haya deteriorado en las décadas posteriores a 1821 debido al estancamiento económico y al desmantelamiento de ciertas medidas legales y consuetudinarias de formas de propiedad comunal, pues aunque seguían siendo muy importantes en la economía de finales de la Colonia y habían estado tradicionalmente vinculadas a la monarquía española, chocaban cada vez más con las doctrinas del liberalismo decimonónico.[11] Además, si bien es posible que

[10] Entre los estudios de esta índole, consúltense Jorge I. Domínguez, *Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empire* (Cambridge, 1980), y Enrique Krauze, *Siglo de caudillos: biografía política de México (1810-1910)* (México, 1994).

[11] Que la transición de la Colonia a la nación en México marcó un cambio desfavorable en términos económicos, normalmente no es motivo de discusión para los estudiosos modernos. El problema es más bien si la economía colonial era sana, próspera y equilibrada como la pintan algunas autoridades, o si presentaba graves indicios de una debilidad estructural, un empobrecimiento popular que se difundía, el decaimiento en las tasas de crecimiento y demás. Una visión en general positiva del siglo XVIII es la de Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed. (México, 1968), especialmente el volumen 1, que entre los estudios modernos encuentra un eco en Jaime E. Rodríguez O., *Down from Colonialism: Mexico's Nineteenth-Century Crisis* (distinguished Faculty Lecture, University of California, Irvine, 1980). Y en Jaime E. Rodríguez O. y Colin MacLachlan, *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico* (Berkeley, 1980). Una visión revisionista y más sombría de la economía del siglo XVIII es la que se desarrolla en Eric Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992), y en otros ensayos míos que se mencionan a lo largo de este libro; varios artículos de Pedro Pérez-Herrero, entre ellos "El crecimiento económico novohispano durante el siglo XVIII: una revisión", en *Revista de Historia Económica* 7, núm. 1 (1989), pp. 69-110, y "El México borbónico: ¿Un 'éxito' fracasado?", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones de las reformas borbónicas* (México, 1992), pp. 109-152; Richard Garner y Spiro E. Stefanou, *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico* (Gainesville, 1993);

hubiera crecido numéricamente la "nación política", la vasta mayoría de los mexicanos permanecieron largo tiempo en una penumbra política, al menos en cuanto se refiere a la vida pública de alcance nacional. En el mejor de los casos, cuando no eran privados de sus derechos civiles en el sentido más estricto del término, se hallaban dominados por las relaciones clientelistas centradas en los jefes políticos locales o regionales, los caciques. Si se toman como una época única, los 80 o 100 años que comprenden la crisis del régimen colonial, el prolongado periodo de la insurgencia y las décadas posteriores, en las que a los periodos de repetidos intentos de construcción del Estado sucedieron episodios de descomposición política, no trajeron consigo ningún cambio profundo en la cultura política o popular, ni siquiera en la forma en que supuestamente ocurrió durante el proceso de construcción del Estado inglés, con todo el tiempo del mundo.[12] Finalmente, aunque todavía sabemos comparativamente poco sobre esto, el sistema de la estratificación étnica o de clases en el país no parece haber experimentado ninguna apertura significativa en las décadas posteriores a la Independencia, salvo en los niveles superiores. Aunque algunos mexicanos de procedencia étnica y social mezclada (las castas, en el lenguaje de la época) sí lograron abrirse paso hasta ocupar posiciones de poder político y prosperidad material durante la lucha independentista y en las décadas subsiguientes, éste no fue el caso de la gran mayoría. Desde esta perspectiva, como veremos, es una elaboración de la teleología oficial al estilo *whig* y de la historiografía de la

John H. Coatsworth, *Los orígenes del atraso: nueve ensayos de historia económica de México en los siglos XVIII y XIX* (México, 1990), y en fechas más recientes, Arij Ouweneel, *Shadows Over Anáhuac: An Ecological Interpretation of Crisis and Development in Central Mexico, 1730-1800* (Albuquerque, 1996). Sobre los postulados básicos del liberalismo mexicano, véanse Charles A. Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853* (New Haven, 1968), y Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, 3 vols. (México, 1957-1961); y sobre los efectos de las doctrinas liberales en las comunidades campesinas en México, Thomas G. Powell, *El liberalismo y el campesinado en el centro de México, 1850-1876* (México, 1974), y Eric Van Young, "The Native Americans of Western Mexico from the Spanish Conquest to the Present", en R. E. W. Adams y Murdo J. MacLeod (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 2, *Mesoamérica* (Cambridge, en prensa).

[12] Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arc: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford, 1985); Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham, 1994), en particular los ensayos de los editores (pp. 3-23) y Alan Knight (pp. 24-66), y Eric Van Young, "Conclusion: The State as Vampire —Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1900—"; en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington, 1994), pp. 343-374; véase, en este mismo volumen, el fino ensayo introductorio de los editores (pp. xiii-xxxii).

"raza cósmica" interpretar la lucha independentista en su totalidad como si su esencia hubiera sido específicamente mestiza, o como si se ubicara en una ruta cuyo destino final fuera la vindicación de las demandas ciudadanas de la gente morena o la realización de ambiciones de carácter específicamente mestizo que hasta entonces habían sido frustradas.

La Independencia mexicana en un contexto comparativo más amplio

Por todas estas razones, muchos académicos piensan que las luchas civiles del periodo de Independencia en México no se ajustan a los modelos históricos o sociales de revolución social, con todo y el desgaste que éstos han sufrido.[13] Una de las razones de que las luchas mexicanas aparezcan con tan poca frecuencia en las obras teóricas/comparativas de gran escala que sirven de guía a muchos estudiosos de las revueltas sociales modernas y de la modernidad temprana para ubicar sus interpretaciones históricas, es que han sido relegadas a la categoría de guerras de liberación nacional que permanecen al margen de esos modelos.[14] Otra razón de este descuido puede ser que las antiguas colonias iberoamericanas, pese al papel central que puedan haber tenido en el desarrollo del mundo euroatlántico por su contribución en términos de recursos humanos y naturales, han permanecido

[13] Para tener panoramas útiles de las teorías de la revolución, puede consultarse a Rod Aya, "Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence", *Theory and Society*, 8 (1979), pp. 39-99; Jack A. Goldstone, "Theories of Revolution: The Third Generation", *World Politics*, 32 (1980), pp. 425-453; "The Comparative and Historical Study of Revolutions", *Annual Review of Sociology*, 8 (1982), pp. 187-207; Jack A. Goldstone (ed.), *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies* (San Diego, 1986); y Theda Skocpol, "Reflections on Recent Scholarship About Social Revolutions and How to Study Them", en Theda Skocpol (ed.), *Social Revolutions in the Modern World* (Cambridge, 1994), pp. 301-344.

[14] Resulta interesante que la misma generalización puede extenderse a la Revolución mexicana de 1910, que seguramente es mucho más visible en la conciencia occidental gracias a la cultura popular y a la historiografía, y más adaptable quizá a los modelos de revolución que los levantamientos que la antecedieron un siglo. Una discusión interesante de lo revolucionario de la Revolución mexicana en el contexto de una crítica de la opinión académica revisionista que la consigna a poco menos que una revolución a gran escala, es la de Alan Knight en "¿The Mexican Revolution: Bourgeois? ¿Nationalist? ¿Or Just a 'Great Rebellion'?", *Bulletin of Latin American Research*, 4 (1985), pp. 1-37. En John A. Britton, *Revolution and Ideology: Images of the Mexican Revolution in the United States* (Lexington, 1995), puede leerse sobre las tendencias historiográficas y un marco cultural más amplio en la interpretación que hacen de la Revolución mexicana académicos, artistas y periodistas estadunidenses.

en la periferia de casi todo el pensamiento occidental sobre los procesos políticos y sociales. Desde este punto de vista, su historia es un efecto más que una causa, pues por regla general se considera que la narrativa histórica de la modernidad se cuenta a sí misma desde el centro euroatlántico hacia afuera, y no desde la periferia hacia el centro.[15]

La razón más importante de que los libros más generales de historia y ciencias sociales hayan descuidado el conflicto mexicano de independencia es que éste presenta una seria dificultad analítica para el observador que se propone hacer una comparación de las revueltas políticas acaecidas a partir de 1500, aproximadamente. La profunda escisión étnica y cultural que atravesaba la sociedad mexicana hasta tiempos relativamente recientes corresponde, entre los pueblos indígenas mesoamericanos y los descendientes de sus conquistadores, a una experiencia histórica diferente de la vivida en áreas culturales relativamente más homogéneas de gran parte de Europa o ciertas regiones de Asia. En consecuencia, es difícil aplicar las teorías clásicas de trastornos sociales a México o a otras áreas culturales de Indoamérica, como los Andes. En ambas regiones, había sociedades con Estados que habían alcanzado un alto grado de desarrollo a la llegada de los europeos; los pueblos del Nuevo Mundo tenían una población numerosa y densa, y la supervivencia de las culturas indígenas después de la Conquista fue por consiguiente más prolongada que en el resto de América, aunque en formas ciertamente atenuadas.[16] Aunque sus apoyos no sean confesamente marxistas, en el fondo muchos modelos de violencia política masiva y revolución social invocan algún tipo de conflicto de clase como explicación fundamental. Sin embargo, en las sociedades indoamericanas, las heridas de la conquista militar española permanecieron abiertas largo tiempo, de

[15] Una conceptualización similar de la historiografía extraeuropea es la que surge de la intersección de estudios subalternos y crítica poscolonial; consúltense, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: ¿Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, 37 (1992), pp. 1-26, y Gyan Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, 99 (1994), pp. 1475-1490.

[16] A pesar de sus matices políticos históricamente específicos, el término Indoamérica puede tomarse en un sentido más amplio para designar aquellas partes de Latinoamérica con una pronunciada presencia indígena demográfica y cultural desde tiempos precolombinos, a lo largo del periodo colonial y hasta la época moderna (por ejemplo, partes del centro y el sur de México, Centroamérica, la región Andina y demás). El término, que al parecer data de principios de los años veinte, fue acuñado por el pensador y político peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, quien lo mencionó durante la fundación de su movimiento político APRA, celebrada en México en 1924, aunque en el sentido más restringido de un nuevo bautismo proindigenista, hispanofóbico de toda América Latina; Frederick B. Pike, *The Politics of the Miraculous in Peru: Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition* (Lincoln, 1986), pp. 50-51 y *passim*.

modo que para fines del periodo colonial (y aun después), además de la pugna por el poder político y económico, las diferencias étnicas y culturales profundamente arraigadas seguían separando a las élites y el régimen dominante de los descontentos sectores medios y las masas.[17] Para decirlo de manera más tradicional, en estas sociedades multiétnicas nos enfrentamos con la clásica pregunta del grado de congruencia entre "raza" y "clase", al que debe añadirse la problemática de una guerra de descolonización dentro de una monarquía católica universal. En tales condiciones, las teorías de los conflictos de clase como causa de la revuelta social, o de la alianza entre clases en contra del régimen como uno de los resultados del conflicto, distan mucho de ser plenamente convincentes, ya que puede ocurrir que no expliquen ni por qué los grandes grupos de la población se movilizaron o no se movilizaron en determinada combinación de circunstancias, ni el carácter de sus movimientos cuando éstos comenzaron.

Es difícil evitar la impresión de que algunos de los mejores y más influyentes escritos de historia y ciencias sociales modernas sobre violencia política a gran escala, revolución social, rebelión campesina y construcción del Estado, han sido manipulados con la intención de no tomar en cuenta ejemplos tan problemáticos. Ciertamente, no es muy probable que el largo y agitado siglo XIX mexicano (*ca.* 1800-1920), incluyendo la fase armada de la Revolución, como tampoco los movimientos independentistas de América Latina en general aparezcan en los radares de nuestros pensadores más influyentes en la sociología histórica comparada, aparte de unos cuantos destellos menores y muy lejanos entre sí.[18] El asunto es que, aparte de los latino-

[17] Esto no implica que no hubiera diferencias culturales entre los grupos indígenas identificables en México, de los que muchos —yaquis, nahuas, tarascos, mixtecos, zapotecos, mayas, etc.— seguían existiendo a fines del periodo colonial y hasta la fecha; para un testimonio de esta diversidad, véase Van Young, "The Native Americans". Sin embargo, salvo en las regiones periféricas de la Colonia —el lejano Norte o Yucatán, por ejemplo— que en su mayor parte no fueron afectadas por las luchas civiles de la época, es poco probable que algún tipo de solidaridad étnica translocal condicionara de manera realmente significativa las reacciones de los indígenas ante el conflicto independentista. Sobre las rebeliones indígenas del periodo colonial en términos más generales, véanse Eric Van Young, "Rural Resistance and Rebellion: Colonial Period", en Michael Werner (ed.), *Encyclopedia of Mexican History and Culture* (Chicago, en prensa), y Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998); en ambos se aborda en cierta medida el tema.

[18] Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution* (Reading, 1978); *As Sociology Meets History* (Nueva York, 1981); *Big Structures, Large Processes, and Huge Comparisons* (Nueva York, 1984), y Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *The Rebellious Century, 1830-1930* (Cambridge, 1975); Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston, 1966); Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A*

americanistas, los académicos del mundo euroatlántico no parecen tomar muy en cuenta la década de la insurgencia mexicana para ejemplificar nada muy interesante sobre los orígenes o los procesos de la violencia política a gran escala en la era moderna temprana.[19] Por otra parte, los historiadores de México y Latinoamérica, sobre todo los que trabajan con un marco

Comprehensive Analysis of France, Russia and China (Cambridge, 1979). Hay que decir con justicia que Skocpol sí hace referencia a los campesinos rebeldes de México y a la Revolución mexicana en varios de sus ensayos posteriores a 1979, véase Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*; y Jack A. Goldstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (Berkeley, 1991), cuyo trabajo con todo y su inclinación neomalthusiana me ha resultado especialmente útil, quien es un autor con el que coincido en otras áreas y también guarda silencio en cuanto se refiere a Latinoamérica o México. Algunos autores que siguen el cauce de la sociología histórica ocasionalmente se aventuran hasta la América Latina. Por ejemplo, Benedict Anderson dedica la mayor parte del capítulo IV de sus *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (ed. rev. Londres, 1991), a los orígenes de la independencia en la América Española, pero resulta ser con mucho la sección más débil de su ensayo ahora clásico. Para una crítica reveladora de la discusión de Anderson acerca de la independencia de la América Hispana y la construcción de la nación desde una perspectiva mexicana, véase Claudio Lomnitz-Adler, *Deep Mexico, Silent Mexico: Essays on Nationalism and the Public Sphere* (Minneapolis, de próxima publicación).

Otra excepción es la de Joel S. Migdal, *Peasants, Politics and Revolution: Pressures Toward Political and Social Change in the Third World* (Princeton, 1974). El provocador estudio de Victor Magagna sobre la etiología comunal de la rebelión rural abarca los casos de Inglaterra, Francia, España, Rusia y Japón (peculiarmente, este último le parece "...útil como representante de toda la extensión de historia no-occidental anterior a los efectos del colonialismo europeo"); Victor V. Magagna, *Communities of Grain: Rural Rebellion in Comparative Perspective* (Ithaca, 1991), cita en la p. xi. Hay estudios recientes de gran alcance en la sociología histórica de la revolución moderna debidos a Jeff Goodwin y Timothy Wickham-Crowley que comienzan a reparar el descuido de toda la América Latina e incluyen entre sus datos varios casos de Centroamérica (ciertamente, el libro de Wickham-Crowley está dedicado por entero a América Latina); pero ambos son resueltamente modernos por su enfoque, se concentran en la época posterior a la segunda Guerra Mundial y dejan a México de lado; Jeff Goodwin, "States and Revolutions in the Third World: A Comparative Analysis" (tesis de doctorado, Universidad de Harvard, 1988), y Timothy Wickham-Crowley, *Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgents and Regimes Since 1956* (Princeton, 1992); ambos libros se reseñan ampliamente en Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World, op. cit.*, pp. 305-311. En una vena más popular en todos los sentidos, el estudio magistral de Paul Johnson de la "sociedad del mundo" (world society) en la cúspide de la modernidad (1815-1830) hace cierta referencia a México, pero sobre todo como teatro de maquinaciones capitalistas y políticas europeas y no como un estudio de caso de los principios de la lucha de liberación nacional que merezca atención por sí mismo; Paul Johnson, *The Birth of the Modern: World Society, 1815-1830* (Nueva York, 1991), *passim*.

[19] Una excepción fundamental es la obra de Eric Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (Nueva York, 1969); Wolf incluyó la Revolución mexicana de 1910 entre sus diferentes casos, mientras que su ampliamente sinóptica *Europe and the People Without History* (Berkeley, 1983), se centra de manera significativa en América Latina y las reacciones que ahí se registraron frente al colonialismo europeo; ahora bien, el mismo Wolf fue un latinoamericanista por su formación y por los primeros escenarios de su obra.

comparativo amplio, por lo común se sienten obligados a referirse a rebeliones europeas y a otros casos de rebelión y revolución.[20] Claro está que, para ser justos, debe reconocerse que buena parte de las obras más agudas de teoría e historia comparada de las protestas colectivas y las revoluciones se centran en el mundo europeo, y que hasta cierto punto los académicos deben escribir refiriéndose a esos libros.[21]

El prolongado periodo insurgente novohispano tiene en común con movimientos sociales tan importantes como las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa algunos rasgos muy marcados, como una influencia concreta en las entidades políticas vecinas, el poder de sus efectos de demostración (positivos o negativos) en ideólogos y revolucionarios contemporáneos o posteriores y un nicho central en la genealogía de la historia política y cultural subsecuente de la nación. Detengámonos brevemente para dar algunos ejemplos de cada uno de estos rasgos. La historia inicial de lo que más tarde fueron las diminutas repúblicas de Centroamérica no sólo fue opacada por las pretensiones hegemónicas de su gran vecino del Norte, sino que también registró movimientos similares (por ejemplo, San Salvador en 1814) estimulados por el carácter de la lucha independentista de México, aunque casi no hubo revueltas populares masivas como las que ocurrieron en este país.

Además, la violencia popular generalizada y prácticamente incontrolable que en un principio se vinculó con el levantamiento de Hidalgo de 1810 (por ejemplo, el sangriento saqueo de la Alhóndiga de Guanajuato a finales

[20] Por ejemplo, Hart, *Revolutionary Mexico*, en particular el capítulo VII; Tutino, *From Insurrection to Revolution, passim*; el más estrictamente monográfico Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986); Edward Countryman y Susan Deans-Smith, "Independence and Revolution in the Americas: A Project for Comparative Study", *Radical History Review*, 27 (1983), pp. 144-171; y Paul J. Vanderwood, "Using the Present to Study the Past: Religious Movements in Mexico and Uganda a Century Apart", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 10, núm. 1 (1994), pp. 99-134.

[21] Es prácticamente lo mismo que argumenta Florencia E. Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, 99 núm. 2 (diciembre de 1994), p. 1492, y Prakash resulta aún más interesante en "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", donde escribe (p. 1486): "... el reconocimiento de que el 'historiador del Tercer Mundo' está condenado a saber que 'Europa' es el hogar de origen de lo 'moderno', mientras que el historiador 'europeo' no comparte una circunstancia comparable en cuanto a los pasados de la mayoría de la humanidad", sirve como condición para repensar deconstructivamente la historia... Esta estrategia se propone buscar en el funcionamiento de la historia como una disciplina (en el sentido de Foucault) la fuente de otra historia". En este párrafo, Prakash cita a Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History", *op. cit.*, p. 19.

de 1810 y la ejecución de cientos de españoles europeos en Guadalajara unos meses después) hicieron que surgiera el fantasma de la guerra racial y la anarquía entre los criollos mexicanos, quienes de otro modo quizá hubieran simpatizado con la independencia política de España. Estos acontecimientos también hicieron resonar los recuerdos que guardaba la Sudamérica hispana de la violencia indígena extrema en la época de la rebelión de Túpac Amaru y los movimientos hermanos de las regiones rurales de los Andes a principios del decenio de 1780; así como en la muy sangrienta sublevación de esclavos en Santo Domingo del siguiente decenio.[22] La inherente inclinación conservadora del republicanismo clásico de Simón Bolívar y su juicio cada vez más sombrío sobre las instituciones republicanas (compartido por otros patriotas criollos), por ejemplo, recibieron un fuerte apoyo con los informes procedentes de la Nueva España sobre la violencia popular de tintes raciales, que dejaría horrorizados y con los nervios de punta a casi todos los reformadores políticos del imperio español en ambos lados del Atlántico.[23]

[22] Sobre los movimientos andinos, véanse Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Madison, 1987); Scarlett O'Phelan Godoy, *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Tupac Catari* (Cuzco, 1995); y en fechas más recientes, Charles F. Walker, *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840* (Durham, 1999). Un enfoque popular y reciente del nacimiento del Haití moderno y su héroe principal, Toussaint Louverture, puede verse en Martin Ros, *Night of Fire: The Black Napoleon and the Battle for Haiti* (Nueva York, 1994). En la bibliografía comparativa dominante sobre las rebeliones campesinas y la revolucion, la revuelta de Santo Domingo queda —por decir lo menos— en un olvido aún mayor que la insurgencia en Mexico, aunque sus contemporáneos (las autoridades realistas españolas de la Nueva España, entre ellos) guardaban el recuerdo de esta "guerra racial" dos largas decadas despues de los acontecimientos, que les seguían pareciendo espantosos. Tal vez aquí nuevamente sea la cuestion étnica, así como las dificultades analíticas que introduce la esclavitud, lo que complica de mas el cuadro e impide que pueda manejarse de manera convincente con la mayoria de los modelos. Algunos de los problemas de este tipo, aun en el contexto latinoamericano —meter en el mismo saco de las revueltas campesinas los levantamientos de esclavos y gente morena—, se ponen en evidencia en el ambicioso ensayo de John Coatsworth, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico,* (Princeton, Princeton University Press, 1988), pp. 21-62.

[23] Sobre el "republicanismo clásico" de Bolívar y la evolución de su pensamiento político, véase el estudio abreviado pero medular de Brading, *The First America, op. cit.*, pp. 603-620; y sobre las reacciones criollas ante la violencia popular en Perú, en el contexto de la insurrección de Túpac Amaru (1780-1782) y las luchas de independencia en la región andina 30 años después, véanse las observaciones de Thomas Abercrombie, "To Be Indian, to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity", en Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin, 1991), pp. 115-116. En cuanto a la reacción de los criollos mexicanos a la violencia subalterna y sus temores de una anarquía generalizada, véase Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville,

En el siglo XIX, la antigua serie europea de estereotipos sobre la proclividad de los indios a una violencia repentina e insensata se acartonó hasta convertirse en una ortodoxia del pensamiento social mexicano, reforzada por el pensamiento racial cientificista entonces en boga en el mundo noratlántico.[24] Ciertamente, en las décadas que siguieron a la lucha de liberación nacional, dos influyentes pensadores políticos y cronistas de la joven nación, Lucas Alamán y Carlos María de Bustamante coincidían —a pesar de que se encontraban en extremos prácticamente opuestos del espectro político (conservador y liberal, en ese orden)— en la atrocidad de la violencia indígena contra los blancos durante las guerras propiamente dichas y en el peligro de la anarquía que en cualquier momento podía suscitarse entre las masas rurales analfabetas.[25] Esta forma de pensar también ayuda a explicar el paso vacilante con el que México recorrió la accidentada senda para construirse como nación y como Estado durante las primeras décadas de su existencia; así como a entender por qué una presencia subalterna institucionalizada y

1966), pp. 51-52, 129-130, 144, 156, 212, 218-220; así como los artículos de Hamill, Jr. sobre la propaganda realista que aprovechaba estos temores: "The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1808-1821" (ponencia presentada en la VI Conferencia de Historiadores de México y los Estados Unidos, Chicago, 1981), y "Royalist Propaganda y 'la Porción Humilde del Pueblo' During Mexican Independence", *The Americas*, 36 (1980), *op. cit.*, pp. 423-444; además de Domínguez, *Insurrection or Loyalty*, *passim*. Sobre la situación general política en el Imperio español moldeada por las luchas insurgentes americanas, y para comentarios más amplios sobre la percepción criolla de los pueblos indígenas y las reacciones a la violencia popular, véanse Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú: liberalismo, realeza y separatismo, 1800-1824* (México, 1978); Timothy E. Anna, *Spain and the Loss of America* (Lincoln, 1983); Michael P. Costeloe, *Response to Revolution: Imperial Spain and the Spanish American Revolutions, 1810-1840* (Cambridge, 1986), y Peggy K. Liss, *Atlantic Empire: The Network of Trade and Revolution, 1713-1826* (Baltimore, 1983).

[24] Es lo que argumenta Alan Knight en su ensayo "Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin, 1990), p. 78 y *passim*. Pueden encontrarse una infinidad de ejemplos extraídos de los reportajes de la prensa capitalina y provinciana del siglo XIX en Antonio Escobar Ohmstede y Teresa Rojas Rabiela (eds.), *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX: catálogo de noticias*, vol. I (México, 1992), y Teresa Rojas Rabiela *et al.* (eds.), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, 3 vols. (México, 1987). Como es natural, parte de la fuerza de esta ortodoxia surgió de ideas ampliamente arraigadas en la sociedad sobre las masas propiamente dichas, un tema que Elías Canetti trata exhaustiva y brillantemente en su algo olvidado estudio *Masa y poder* (Barcelona, 1977).

[25] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed., 5 vols. (México, 1968); Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de independencia*, 3 vols. (México, 1961). Para un útil e interesante comentario sobre Bustamante en el que se destaca su conservadurismo fundamental político y social, véase Brading, *The First America*, *op. cit.*, pp. 634-646.

generalizada (especialmente rural) fue silenciada o largo tiempo aplazada en la política nacional.[26]

Más allá de estos aspectos de importancia histórica e interés intrínseco, la lucha por la independencia de México merece la atención de los estudiosos de los ámbitos mayores que son el mundo euroatlántico y ex colonial por otra razón. La lucha insurgente de 1810-1821 bien puede considerarse como la primera guerra de liberación nacional de la época poscolombina en la que las diferencias étnicas entre colonizadores y colonizados se convirtieron en un asunto político de primer orden.[27] Es cierto que en algunas formas su posición en este punto es equívoca, pues no fue ni la primera ni la última guerra anticolonial. Fue precedida por la Revolución norteamericana, cuya influencia en los movimientos independentistas de las colonias españolas no podría exagerarse, a pesar de que no se propagó por toda Latinoamérica con la explosiva resonancia de la Revolución francesa; además, fue contemporánea de la tardía consolidación del dominio colonial británico en el sur de Asia en los comienzos de un largo siglo, en cuyo transcurso los poderes coloniales de Europa tomaron el control directo o indirecto de casi todo el mundo fuera de Europa.[28] Esto no equivale a decir que la lucha de las colonias británicas norteamericanas carecía de un elemento racial (ni de signos más fuertes aun de antagonismo de clases dentro del movimiento mismo); sino que la cuestión racial no fomentó la participación popular en la guerra contra el régimen colonial, ni tampoco se inculcó ideológicamente, como en la lucha de México contra España, en la que de hecho se libraron dos guerras: una anticolonial y otra interna. Tampoco fue la primera revuelta de tintes raciales en el mundo de las colonias hispanas, pues la

[26] En este punto, mis conclusiones sobre la política subalterna difieren del excelente estudio recientemente preparado por Peter Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State*, *op. cit.*

[27] Al hacer esta declaración un tanto arrolladora, pienso en las regiones del mundo que no son europeas. En Europa o en la periferia europea podemos citar insurgencias anticoloniales o antimperiales (unas exitosas, otras no), como las de los irlandeses contra sus señores ingleses, y los holandeses y portugueses contra los españoles. Mi caracterización de la insurgencia mexicana como una guerra anticolonial de liberación nacional está reñida por lo menos con una importante y reciente síntesis interpretativa de las luchas independentistas de la América Española, la de Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Spanish America* (Cambridge, 1998), quien por el contrario vincula política e ideológicamente los diversos movimientos con la "era de las revoluciones democráticas" y el prolongado derrumbe del Imperio español.

[28] Sobre la influencia de la Revolución francesa en el mundo ibérico, véase el libro de Robert M. Maniquis, Oscar R. Martí y Joseph Pérez (eds.), *La Revolución francesa y el mundo ibérico* (Madrid, 1992); y sobre la difusión del colonialismo europeo en el periodo posterior a 1800, *The Birth of the Modern*, de Paul Johnson.

que se manifestó en los levantamientos de los pueblos andinos durante el siglo XVIII fue una desbordante violencia interétnica, sobre todo en los de Túpac Amaru y Túpac Catari a principios del decenio de 1780, con los antecedentes de los pequeños estallidos ocurridos a lo largo de los siglos de dominio colonial.[29]

Con todo, la lucha independentista de México fue la primera rebelión masiva del siglo XIX que presentaría, en un incipiente contexto nacionalista, elementos de confrontación étnica entre los pueblos indígenas que estaban bajo el dominio colonial, los descendientes de los colonizadores que se establecieron en los nuevos territorios y el régimen colonial y sus representantes (incluyendo a lo inmigrantes recién llegados de España).[30] También aquí los problemas se dibujaron con rasgos más fuertes que en casi cualquier otro movimiento independentista de Iberoamérica.[31] La lucha insurgente novohispana auguraba así la muerte de un proyecto colonial europeo que se hallaba en estado de necrosis mientras aún seguía expandiéndose hacia nuevas regiones del mundo. Por eso la autopsia del orden colonial se enriquece considerablemente al situar la lucha insurgente mexicana en un contexto comparativo, fijando con ella uno de los extremos del prolongado proceso de descolonización europea, tan importante para la historia del mundo moderno, mientras la propia expansión colonial se disponía a gozar de otro siglo o más de vida vigorosa.[32] Asimismo, comienza a verse en la lucha insurgente de la Nueva España el destino del pensamiento de la

[29] La bibliografía sobre la "era de la insurrección andina" es extensa y sigue creciendo: tres de los mejores enfoques modernos son Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness*; O'Phelan, *La gran rebelión en los Andes*; y Walker, *Smoldering Ashes*, véase bibliografía.

[30] En el caso mexicano también interviene (como en otros casos de Iberoamérica) un fuerte elemento de regionalismo; esto es, la defensa por parte de distintas regiones geográficas de la Colonia de la identidad, la autonomía y los recursos regionales contra el centro imperial (España), la metrópoli intracolonial (la ciudad de México) u otras regiones. Sin embargo, en la medida en que esta lucha surgió explícitamente en el ámbito ideológico o programático, fueron principalmente los miembros de las élites regionales quienes la hicieron suya; véase, en particular, Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*

[31] Hago la excepción de Haití (1791) porque si bien en la lucha haitiana por la independencia los antagonismos raciales fueron feroces, durante mucho tiempo fue inexistente el papel de los pueblos indígenas colonizados.

[32] El trabajo interdisciplinario y comparativo sobre el proceso de descolonización (para no hablar de los estudios "poscoloniales") es amplio, creciente y rico. En mis estudios han tenido especial influencia Anderson, con sus *Imagined Communities* —por su marco conceptual general más que por su análisis de la independencia de la América Española—, y Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest and Movements Against the European Colonial Order* (Cambridge, 1987). Regresaré a esta dimensión comparativa en la Conclusión.

Ilustración y el liberalismo fuera del centro europeo. En la imagen reflejada, los elementos constituyentes de los sistemas intelectuales y las prácticas políticas europeas adquieren mayor definición, al igual que las condiciones muy particulares que les permitieron desarrollarse, florecer y dominar buena parte del mundo.

CAMPESINOS Y POLÍTICA

En este caso, mi argumento —más modesto y a la vez más ambicioso que una vindicación de la importancia de la lucha mexicana por su independencia en un contexto histórico mundial— se desarrollará, sin embargo, en torno a un eje distinto. En su aspecto teórico, encarna en parte una crítica de los enfoques materialistas o convencionalmente estructurales de la historia social; por lo tanto, se vincula al desarrollo pragmático y a la aplicación de una noción incluyente y fluida de cultura que interpreta la acción política popular, la violencia colectiva y la ideología de principios del siglo XIX en México. Los hallazgos empíricos de este estudio apuntan a la utilidad de lo que esta posición teórica permite entender sobre la representación de la cultura política, la cosmovisión religiosa y la identificación étnica de los habitantes del medio rural en las postrimerías de la Colonia, hábitos de pensamiento que antecedieron significativamente el estallido de la guerra de independencia propiamente dicho. En otras palabras, los años que duró la guerra interna novohispana —una década, aproximadamente— ofrecen un panorama del amplio paisaje del orden colonial, y espero decir algo de interés acerca de esta geografía mientras trazo el curso de la transición mexicana de la Colonia a una nación independiente. Mi propia actitud de escepticismo ante la invocación de los esquemas socioestructurales convencionales para explicar el doloroso esfuerzo de una sociedad colonial en guerra interna se acompaña de la entusiasta adopción de la contingencia y la sobredeterminación en el proceso histórico.[33] No obstante, he tratado de delinear una especie de marco general de interpretación complementario que debe articularse con otro más convencional, o que debe sobreponerse al mismo complejo territorio que normalmente se registra (porque se piensa que así queda mejor) recurriendo sólo a explicaciones socioestructurales. Este marco está sustentado no con los simples hechos del avance del capitalismo en el mundo, las presiones malthusianas en el campo, la ruptura de los pactos coloniales, etc.,

[33] En este punto comparto las ideas de Knight sobre lo que él llama "la lógica de la revolución"; Knight, *The Mexican Revolution*, *op. cit.*, *passim.*

sino con los sistemas de comprensión simbólica que saturan el discurso, las relaciones sociales, los acontecimientos e inclusive las mismas relaciones económicas que a diario tienen lugar. La confrontación de los datos empíricos —de gran riqueza, aunque a menudo elípticos— con este énfasis en la cultura y la política me ha llevado a trabajar con insistencia en la localidad, la particularidad y la interioridad, y a apoyarme sustancialmente en un enfoque interpretativo del discurso y la acción popular durante el periodo de la lucha insurgente mexicana y la historia precedente. Estas consideraciones deben compararse con las generalizaciones de tipo estructural que suelen verse con mayor frecuencia acerca de la fuerza del cambio económico, social o político relativamente impersonal y a gran escala, que lleva a la gente común a actuar en la vida pública de su sociedad. Es fundamental tener en mente desde el principio que los registros socioeconómicos y culturales no son incompatibles, sino que están entrelazados en la naturaleza de la acción individual y social en formas que tal vez puedan investigarse mejor mediante un minucioso cuestionamiento de las fuentes primarias en vez de la discusión abstracta. Sin embargo, de estas elecciones estratégicas surgen fuertes implicaciones conceptuales y metodológicas que vale la pena discutir.

Para comenzar, aquí hay poca historia económica, lo que puede causar extrañeza a algunos lectores.[34] Tomando en cuenta que el libro se centra en

[34] Los capítulos III y XV se dedican fundamentalmente a cuestiones económicas: uno, a las difíciles circunstancias económicas de los años inmediatamente previos a 1810, y el otro, a un caso local de cambio agrario y prolongado conflicto entre terratenientes particulares que no eran indígenas y pobladores indios. Por añadidura, a lo largo del libro, pero especialmente en los capítulos XVI y XVII, se encuentran por doquier amplias referencias al cambio económico de largo plazo y a las condiciones coyunturales. Tampoco quisiera establecer una distinción excesivamente precisa entre historia económica, social o cultural, pues en mi opinión es mejor considerarlas en una relación circular. Sencillamente, en este caso en particular, he optado por romper el círculo en el eslabón económico, por razones que espero dejar en claro. En consecuencia, el cambio económico en la Nueva España de fines de la Colonia —que sigue siendo un tema académico bastante controvertido por sí mismo y que recibe mucha atención— en cierto sentido se toma como un presupuesto en el estudio. Para decirlo en pocas palabras, habría dos razones para ello. En primer lugar, he decidido (las justificaciones teórica y metodológica de la elección se desarrollan junto con mi análisis) contar mi historia no en términos tradicionalmente estructurales, sino en términos de una etnografía "densamente descriptiva". Esto ha significado concentrarse en lo que quizá sea ya un texto manifiestamente largo sobre formas de interacción social y cultural muy localizadas, ideología popular, historias de vida, etc., y no en los fenómenos económicos, que a final de cuentas me parece que son ya más conocidos y que al tratarlos por separado únicamente dan explicaciones incompletas. En segundo lugar, ya he escrito bastante sobre la historia económica de fines de la Colonia (en particular sobre problemas agrarios) y su relación con la insurgencia, y aunque a veces no los cito explícitamente me he apoyado en esos trabajos a lo largo del presente estudio, como representantes de una

el campo mexicano, teatro de casi toda la acción rebelde de grupos subalternos, y que el campo era predominantemente campesino e indígena por su composición social,[35] una historia económica de la insurgencia se concentraría *ipso facto* en discutir la economía rural de las postrimerías de la Colonia y los agravios que provocaba, principalmente. Los factores que entran en juego en este modelo de acción rural colectiva (a todos ellos los veremos de paso) incluirían el aumento de la comercialización de los granos y otros productos vinculados al crecimiento urbano, la violación del derecho consuetudinario de los campesinos sobre el acceso al agua y las tierras marginales y la invasión ilegal de las tierras de los pueblos y otros recursos campesinos de subsistencia; en otras palabras, se mostrarían tendencias similares a los movimientos europeos de enclaustramiento. Junto con lo anterior, hubo un crecimiento de la población rural que excedió el crecimiento de la capacidad productiva o las posibilidades de la economía colonial para crear empleo, prácticas laborales abusivas, salarios reales cada vez más bajos, crisis a corto plazo de escasez y trastornos económicos, etc. Mucho de esto puede reducirse a un efecto de recorte malthusiano del periodo tardío de la Colonia, en el que los mexicanos del medio rural, entre ellos los indios que habitaban en los poblados, se hallaban presionados por una parte por el crecimiento de la población, y por la otra por la creciente comercialización agrícola bajo la forma de la gran propiedad rural de producción mixta que procuraba elevar lo más posible su posición en el mercado.

Ubicar las fuentes del agravio popular en las relaciones agrarias del último periodo colonial ha resultado una estrategia atractiva y fructífera; de hecho, ha llegado a adoptar el barniz de ortodoxia de la tendencia materialista o *marxisant* tan predominante en la historiografía mexicanista de las

discusión más detallada. Véase Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1810* (Berkeley, 1981); Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992), en particular los capítulos I al VI y el XI; así como mis artículos: "A modo de conclusión: el siglo paradójico", en Arij Ouweneel y Cristina Torales (eds.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)* (Amsterdam, 1988); y "Material Life", en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (eds.), *The Countryside in Colonial Latin America* (Albuquerque, 1996). En las obras citadas en la nota 11 se encuentran enfoques globales recientes de la economía de fines de la Colonia.

[35] Para tener una idea general, el lector puede considerar que la composición sociodemográfica de la Nueva España en 1810 era en términos aproximados de 60% de indios, 20% de españoles (casi todos criollos, y una cantidad relativamente pequeña de peninsulares, quizá unos 15 000), más 20% de otros grupos e individuos mestizos o castas (incluyendo tanto siervos como libertos de ascendencia africana pura, mulatos, mestizos, etc.); para una discusión más amplia, véase el capítulo II de este estudio.

últimas décadas.[36] La provocadoramente extensa interpretación de John Tutino del levantamiento rural en México desde el periodo de la Independencia hasta 1940 atribuye, por ejemplo, la repetida movilización política de las masas rurales del país —aunque a veces de manera regional y mediada por consideraciones peculiares de las formas de producción campesinas, junto con una larga y prolongada tendencia a la proletarización rural— a grandes ciclos de "compresión" y "descompresión" agraria, y vincula la rebeldía o la adaptación rural con periodos de avance y retroceso, respectivamente, en la comercialización de la agricultura.[37] Aunque en una vena sociológica menos grandiosa, el estudio pionero de Brian Hamnett sobre la insurgencia misma también sitúa el origen de la rebelión popular en gran medida a los pies del hambre de tierra, argumentando la creciente comercialización agrícola y el conflicto entre los campesinos y los grandes terratenientes (que por lo general no eran indios).[38] William Taylor presenta un escenario similar en su estudio regionalmente delimitado sobre bandidos e insurgentes en la región de Guadalajara.[39] Desde otra perspectiva, la extensa investigación de Richard Garner sobre la economía de la era borbónica en México apoya estos puntos de vista, y si bien evita por completo el tema de la reacción política colectiva ante las condiciones de escasez o de cambio estructural a largo

[36] Puede encontrarse una crítica de la historiografía económica y social del campo mexicano en la Colonia y principios del siglo XIX, centrada en la hacienda tradicional pero no restringida a ella, en mi "Introduction: The Mexican Colonial Hacienda in the Long Perspective", en *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (ed. rev., Wilmington, de próxima aparición, publicada originalmente en 1981), y en mi artículo previo: "Mexican Rural History Since Chevalier: The Historiography of the Colonial Hacienda", *Latin American Research Review*, 18 (1983), pp. 5-61.

[37] Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico*, *op. cit.*, pp. 3-37 y *passim*. Escribe Tutino: "Las pruebas en México sugieren que estos levantamientos pueden explicarse mejor si se analizan las formas cambiantes de la vida agraria y las complejas fuerzas históricas que provocan los cambios —incluyendo la labor del capitalismo, así como los factores relacionados, desde la demografía hasta la política"— (p. 366). Debe reconocerse que el argumento de Tutino es mucho más sutil y complejo de lo que deja ver mi comentario, y tiende a ver los agravios populares agrarios como una condición necesaria pero no suficiente para el levantamiento rural. Sin embargo, me parece justo decir que por "vida agraria" se refiere casi exclusivamente a vida económica.

[38] Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 30-34, 84-95, 102-124 y *passim*. Escribe Hamnett (p. 73): "Lo más probable es que la principal fuente de respaldo insurgente en las zonas donde haciendas y pueblos convivían codo a codo, procediera de las comunidades de los pueblos, víctimas de agravios y duras presiones, especialmente en los lugares donde a los campesinos les faltaba tierra de subsistencia... La amenaza que la hacienda representaba bien puede haber sido el factor decisivo para que el campesino se fuera a la revolución."

[39] William B. Taylor, "Banditry and Insurrection: Rural Unrest in Central Jalisco, 1790-1816", en Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution*, *op. cit.*, pp. 205-246.

plazo, sugiere una tensión creciente en el campo, provocada por el efecto de una distribución desigual del ingreso más que por presiones malthusianas absolutas.[40] Buena parte del resto de la historiografía sobre México, tanto de las últimas cosechas como de las más añejas, pueden citarse para los mismos efectos.[41] Tampoco es que los historiadores sean los únicos en subrayar los orígenes económicos de la tensión y el conflicto en el campo mexicano, en el pasado o en nuestros días, puesto que los académicos de otras ciencias humanas han mostrado cierta tendencia a adoptar el mismo enfoque.[42]

Aparte de la historiografía propiamente mexicana, existe una vasta bibliografía teórica y comparativa sobre la revolución en general y sobre las formas de acción campesina colectiva en particular, que abarca las disciplinas de la historia, la antropología, la sociología y la ciencia política. Esta bibliografía explora la idea de que la revuelta rural de la gente común se basa últimadamente en los agravios económicos implícitos en relaciones de clase conflictivas, independientemente de las vías discursivas por las que corran en particular, y sin considerar las variables sociales y culturales mediadoras que dan forma a su resolución. Esta línea de pensamiento data por lo menos de la *Política* de Aristóteles, en la que si bien el filósofo entrelaza el mero agravio político contra las élites con la necesidad económica como motivos gemelos de la rebelión entre los hombres comunes, en general tiende a privilegiar la asimetría en la riqueza como el germen del descontento civil.[43] Aunque los estudios sobre campesinos rebeldes difícilmente podrían haber

[40] Garner, *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico*, *op. cit.*

[41] Esta explicación básicamente materialista de la resistencia y la protesta campesinas, no sólo para nuestro periodo, sino en general para la historia mexicana, puede detectarse prácticamente en todos los ensayos del libro de Katz, *Riot, Rebellion and Revolution*, por ejemplo. Véase también un ensayo crítico que trata varios enfoques sobresalientes del descontento campesino en México (todos publicados a fines de los ochenta), y que abarca una crítica de los tipos de presupuestos economicistas comunes en muchos estudios sobre rebeliones rurales, en Eric Van Young, "'To See Someone Not Seeing': Historical Studies of Peasants and Politics in Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 6 (invierno de 1990), pp. 133-159.

[42] De los estudios de antropólogos y sociólogos que trabajan problemas rurales contemporáneos, véanse, por ejemplo, Neil Harvey, *Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism and the Limits to Salinismo* (San Diego, 1994); Thomas Sheridan, *Where the White Dove Calls: The Political Ecology of a Peasant Corporate Community in Northwestern Mexico* (Tucson, 1988); Tom Barry, *Zapata's Revenge: Free Trade and the Farm Crisis in Mexico* (Boston, 1995); y Daniel Nugent, *Spent Cartridges of the Revolution: An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua* (Chicago, 1993). Varios de estos libros estan reseñados utilmente en Eric Boime, "Neoliberalism and the Durability of the Peasant Corporate Community" (inédito, 1997).

[43] Aristóteles, *The Politics of Aristotle*, trad. de J. E. C. Weldon (Nueva York, 1883); véanse asimismo los útiles comentarios sobre las ideas de Aristoteles acerca de la revolución en Ted R. Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton, 1970), pp. 37, 47, 52, 68.

surgido de la nada, en los Estados Unidos recibieron un fuerte estímulo en los sesenta con la guerra de Vietnam, en cuyas raíces se encontraba, al menos en parte, una obstinada insurgencia campesina anticolonial. También contribuyó al desarrollo de los estudios campesinos y rurales un interés floreciente por la historia social de los grupos subordinados. En este campo, en la era posterior a la segunda Guerra Mundial, quienes marcaron la pauta fueron los académicos, como E. P. Thompson entre los historiadores ingleses, y entre los franceses Emmanuel LeRoy Ladurie y otros procedentes de una larga tradición de estudios institucionales y económicos del campo en Francia que databa de mucho antes de Marc Bloch y Georges Lefebvre. También aquí el interés por la historia de las grandes protestas entre la gente del campo se desarrolló durante estos años al unísono de los estudios campesinos como un campo interdisciplinario, y del surgimiento de los análisis marxistas e histórico-estructuralistas de las sociedades rurales. Desde esta perspectiva, no es casual que el cambio de conceptualización ocurrido en este ámbito, de sociedades "folk" a sociedades "campesinas" (paradigmas relacionados respectivamente con académicos como Robert Redfield y Eric Wolf), haya provocado inicialmente un alejamiento de lo cultural para privilegiar las cuestiones económicas en la explicación de la resistencia colectiva de cualquier tipo, puesto que el "campesinado" es en el fondo una categoría social que expresa una realidad económica definida por un acceso diferencial a los medios de producción y, en el último de los casos, al poder sobre las rentas. Sin embargo, es preciso advertir de paso que esa realidad no es esencial, atemporal, sino que está sujeta a las mismas leyes de cambio e historicidad que las otras taxonomías sociales (y socialmente construidas).[44]

Algunos de los trabajos más influyentes en esta área datan de mediados de los sesenta en adelante, y en muchos de ellos se destacan las raíces de la violencia política en el campo.[45] Por ejemplo, las demostraciones históricas y comparativas de Barrington Moore y Eric Wolf de los efectos disolutivos

[44] Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective* (Boulder, 1996), tiene algunas cosas de interés sobre la evolución del concepto de campesinado en la disciplina, sobre las realidades de la vida campesina en el mundo moderno y sobre lo inútil de la categoría a fines del siglo XX. Al derribar las distinciones discursivas establecidas en la antropología entre los "otros" primitivos y los modernos, entre lo rural y lo urbano, y otras dualidades, Kearney llega a la conclusión de que las gentes del campo, como Gregorio Samsa, quizá se hayan ido a la cama siendo campesinos, pero despertaron siendo otra cosa.

[45] Véanse, por ejemplo, los ensayos de Robert Brenner (y las réplicas de varios de sus críticos, neomalthusianos y de otro tipo), en T. H. Aston y C. H. E. Philpin (eds.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge, 1987).

del desarrollo capitalista en las sociedades campesinas "tradicionales" pueden reducirse a una serie de supuestos abiertamente (o crípticamente) economicistas sobre la producción doméstica campesina, formas de extracción de excedentes por parte de las élites y la acción del Estado.[46] Pocos años atrás, los influyentísimos (aunque más tarde muy criticados) estudios de Eric Hobsbawm sobre el bandidaje social y otras manifestaciones de inconformidad rural habían seguido una línea confesamente marxista al atribuir estas formas anómicas de protesta a las mismas fuerzas de modernización definidas por Moore y Wolf.[47] Charles Tilly, en su fundamental trabajo inicial sobre los campesinos franceses contrarrevolucionarios de La Vendée, enfatizaba sobre todo los factores de las relaciones productivas, la diferenciación ocupacional y el trastorno económico, a pesar de su complejo enfoque de causalidad múltiple; mientras que sus textos posteriores destacan la importancia que tuvo para la protesta popular el desarrollo del sistema de Estado y las exigencias económicas que éste impuso tanto al campesinado como a los grupos superiores.[48] Poco después, en el contexto de los disturbios civiles de los sesenta en los Estados Unidos, el estudio transcultural del impulso

[46] Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*; Eric R. Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (Nueva York, 1969), y el fundamental *Peasants* (Englewood Cliffs, 1966) del mismo autor.

[47] Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, 2a. ed. (Nueva York, 1963), y su libro *Bandits* (Nueva York, 1969). Dos de los puntos por los que Hobsbawm ha recibido las críticas más fuertes son su caracterización del bandidaje y otras formas de violencia rural como necesariamente "arcaicas" y su vinculación de ese supuesto arcaísmo con lo que él denomina "pre-politicidad". Para una discusión reflexionada de las ideas de Hobsbawm en el contexto del bandidaje mexicano y del bandidaje (social y criminal) en términos más amplios, véase Paul J. Vanderwood, *Disorder and Progress: Bandits, Police and Mexican Development*, edición ampliada y revisada (Wilmington, 1992), pp. xix-xxxviii; y para la reintegración conceptual del bandidaje y otras formas de "anormalidades" rurales en un *continuum* de protesta y resistencia política, véase Gilbert M. Joseph, "On the Trail of Latin American Bandits: A Re-examination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review*, 25 (1990), pp. 7-53.

[48] Charles Tilly, *The Vendée: A Sociological Analysis of the Counterrevolution of 1793* (Cambridge, 1964), y "War and Peasant Rebellion in Seventeenth-Century France", en *As Sociology Meets History* (Orlando, 1981), pp. 109-144. El muy interesante y prolongado debate sobre los levantamientos populares de Francia en el siglo XVII que tuvo lugar durante los años sesenta entre el estudioso soviético Boris Porchnev y el eminente historiador fancés Roland Mousnier se concentraba ante todo, en cuanto se refería a la acción campesina directa, en la relación del campesinado con las estructuras institucionales (esto es, políticas) y económicas, aunque las interpretaciones que los dos estudiosos hacían de los resultados eran muy diferentes; Boris Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648* (París, 1963), y varios trabajos de Roland Mousnier, especialmente *Fureurs paysannes, les paysans dans les révoltes du XVIIe siècle* (París, 1968).

rebelde de Ted R. Gurr se centraría en el "despojo relativo" —de bienes económicos, estatus, poder u otros valores— como el motivo de protesta política colectiva, un concepto finalmente tan amplio que a la postre resultó bastante fláccido. Brillante pese a todo, el intento de Gurr fue introducir elementos psicológicos en su modelo de acción colectiva, aunque parece haberlos considerado básicamente como factores de mediación en lo que seguía siendo ante todo un modelo economicista de protesta.[49]

A partir de entonces, en una serie de lo que podrían llamarse estudios de segunda generación del descontento campesino, algunos académicos como Joel Migdal y Jeffery Paige destacan diferentes aspectos del proceso político, y en particular la compleja relación entre intermediarios y dirigentes campesinos y no campesinos; pero atribuyen la acción política de la gente del medio rural a los efectos de dislocación y movilización del cambio económico exógenos a las comunidades rurales.[50] De manera similar, el ambicioso estudio de Theda Skocpol sobre el papel del campesinado en las revoluciones francesa, rusa y china refinó y aplicó en una amplísima escala lo que podría llamarse el modelo de "caldero" para las revueltas planteado anteriormente por otros académicos.[51] Desde este punto de vista, los sufrimientos de carácter esencialmente material son endémicos (siempre se están cocinando) en el medio rural; de manera que cuando la mano del Estado deja presionar la tapa de la olla, o cuando ya no la puede mantener bien puesta en su lugar —generalmente debido a una combinación de debilidad del Estado, crisis económica, rivalidad entre las élites y presiones políticas y militares del exterior— explota el contenido, y entonces nos encontramos ante una revolución social o por lo menos ante un levantamiento polí-

[49] Gurr, *Why Men Rebel, op. cit.*, p. 58, por ejemplo, y *passim*.

[50] Migdal, *Peasants, Politics and Revolution, op. cit.*, p. 21, escribe: "Este libro plantea que la participación campesina en organizaciones políticas complejas se efectúa a cambio de los alicientes materiales que se ofrecen a los individuos o a las familias que procuran resolver sus crisis económicas"; mientras que Jeffery M. Paige, *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World* (Nueva York, 1975), destaca el papel de las economías exportadoras de enclave en la creación, la exacerbacion o la aceleración de las diferencias de poder y riqueza entre los "cultivadores" de menor rango y los "no cultivadores" de mayor rango en las comunidades agarias del Tercer Mundo, que de esta manera sientan las bases de la protesta campesina. Asimismo, también resulta de considerable interés John Walton, Reluctant Rebels: Comparative Studies of Revolution and Underdevelopment (Nueva York, 1984).

[51] Véase, por ejemplo, la "Introduction" de los editores en Robert Forster y Jack P. Greene (eds.), *Preconditions of Revolution in Early Modern Europe* (Baltimore, 1970), pp. 1-18, en la que describen los agravios económicos en el campo como condición necesaria, pero no suficiente en la mayoría de los movimientos políticos tratados en el volumen.

tico importante.[52] En tiempos más recientes, el sociólogo de la historia Jack Goldstone ha producido una obra igualmente ambiciosa (que comprende principalmente las revoluciones francesa e inglesa y de manera secundaria episodios de caída del Estado en el imperio otomano y en China durante la transición de Ming a Ching) cuya sutileza desmiente su propia y modesta disculpa (p. xxiii) de que la suya es "una simple teoría de las revoluciones".[53] Lo que hace cundir la participación popular en tales levantamientos es, en su opinión, el aumento del sufrimiento en el medio rural a partir de crisis ecodemográficas en la sociedad en general, sufrimiento cuya expresión política se facilita gracias a ciertos patrones sociales e ideas religiosas y culturales heterodoxas. Debe advertirse que en este modelo la ecología y la demografía ocupan el lugar principal, mientras que las ideas religiosas (comparti) mentalizadas y otras ideas "culturales" parecieran aguardar en las alas históricas para facilitar la acción principal, en vez de tomar un papel central o cuando menos autónomo.

A pesar de que suponen que las motivaciones básicas de la violencia política en el campo se encuentran en los factores materiales, los complejos enfoques elaborados por antropólogos, historiadores y sociólogos de la historia pueden apartarse de las tensiones o desequilibrios socioeconómicos como tales, y acercarse a variables condicionantes o favorables, como los tipos de organización política en el campo, los modelos de dirigencia y movilización o formas comunitarias. Sin embargo, al tomar esta saludable medida analítica, tienden a regresar al sufrimiento material y al conflicto de clase como aquello que ofrece la energía básica para la revuelta, puesto que inevitablemente tienen que plantear la pregunta, por lo menos implícitamente: "Política, ¿para qué?" Así, por ejemplo, el reciente enfoque sinóptico y teórico de Sydney Tarrow de los movimientos sociales y la acción colectiva desde mediados del siglo XVIII enfatiza ante todo los factores materiales en la etiología de tales episodios, mientras que concentra ostensiblemente casi toda su atención en la formación cultural y política o las variables favorables. Entre ellas se cuenta el papel de "empresarios del movimiento" (*movement entrepreneurs*; esto es de Migdal), la distinción entre las formas de movilización popular de la modernidad temprana y las plenamente modernas, y la parte clave que tienen los medios de comunicación en la arena política.

[52] Skocpol, *States and Social Revolutions*; y de la misma autora, *Social Revolutions in the Modern World*, especialmente el ensayo "¿What Makes Peasants Revolutionary?", originalmente publicado en *Comparative Politics*, 14 (1982), pp. 351-375.

[53] Goldstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World, op. cit.*

La estructura relativamente frágil de las variables culturales y políticas que intervienen en su esquema tiende, no obstante, a quedar aplastada bajo el peso reduccionista de los motores económicos que impulsan la fuerza arrolladora de la protesta y la revuelta.[54]

En muchas formas está mucho más logrado el agudo estudio comparativo (antes que sinóptico) del politólogo Víctor Magagna. En su revisión de diversos y complejos casos históricos de rebelión rural, trata de trazarse un rumbo entre las explicaciones de la protesta campesina que destacan las actividades extractivas del Estado, a la Skocpol, Tilly y otros, y aquellas que otorgan mayor importancia a la penetración de las fuerzas del mercado y a los efectos corrosivos de la comercialización en el ámbito social de los campesinos y las élites rurales, según el modelo de Polanyi, Hobsbawm y Wolf.[55] Esquivando los modelos fáciles de conflicto de clase, Magagna subraya en cambio el análisis microhistórico dentro de un marco estructural tradicional, la acción comunitaria y el patriotismo local. Sin embargo, a pesar de que se centra en la comunidad socialmente heterogénea como protagonista, en su trabajo los vectores de desequilibrio que apuntan contra el pueblo agrícola adoptan la forma de la expansión de los derechos del patrón o de economías políticas dinámicas y mayores, que siempre actúan de afuera hacia adentro. El esquema de Magagna tampoco deja mucho campo para el comportamiento "irracional" (esto es, aquel que no maximiza las ganancias o beneficios) en la sociedad rural, ni para que este comportamiento se sitúe en las raíces de la resistencia campesina, puesto que su argumento general "se beneficia más de una clara reducción de la comunidad al comportamiento en interés propio". En este contexto, no es sorprendente que la racionalidad y el comportamiento interesado que aquélla supuestamente engendra se reduzcan esencialmente a la gran interpretación económica, y la "comunidad de grano" a una "matriz protectora" que lucha por defender la autonomía y la cohesión del grupo contra las amenazas externas (económicas).[56] En esencia, tenemos en la relación de Magagna una especie de hobbesianismo suave.

[54] Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics* (Cambridge, 1994); véase asimismo la perceptiva crítica de Jeffrey N. Wasserstrom, *American Historical Review*, 100 (1995), pp. 472-474.

[55] Skocpol, *States and Social Revolutions*; Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, y otros textos ya citados; Hobsbawm, *Primitive Rebels*; Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston, 1957); y Wolf, *Peasant Wars*, *op. cit.*

[56] Victor Magagna, *Communities of Grain*, *op. cit.*, pp. 20-21, 64-66; cita en la p. 20. Magagna hace un elocuente repudio de esta visión excesivamente economicista (pp. 68-69) al acusar a "Tilly, Skocpol y a otros" de reducir los efectos de la construcción del Estado en las comunidades

El artículo seminal de E. P. Thompson de 1971 sobre la economía moral de la masa inglesa del siglo XVIII, se adentró aun más en el terreno de la mentalidad y la cultura popular, y al hacerlo matizó en buena medida los supuestos economicistas sobre el comportamiento político campesino aunque sin echarlos por tierra.[57] Muchos estudiosos retomarían posteriormente la formulación de Thompson, entre ellos el politólogo James C. Scott en dos influyentes libros sobre los campesinos del sureste de Asia; así se abrirían paso estas ideas en un debate académico entre Scott y un colega suyo, Samuel Popkin.[58] Thompson descubre que las protestas populares en el medio rural inglés de mediados del siglo XVIII contra el aumento en los precios del pan y los granos se basaban en un consenso implícito, bien afianzado entre los consumidores en cuanto a los precios razonables, los procedimientos justos para fijar el precio y las prácticas del mercado, y que la transgresión de estas normas solía generar reacciones populares (incluso con violencia) para enmendar el agravio.[59] A partir de este concepto de economía moral, Scott plantea

campesinas al peso de las extracciones fiscales, pero él mismo prosigue con su "quebradizo" reduccionismo.

[57] E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, 50 (1971), pp. 76-136; y también veáse la propia reflexion de Thompson sobre la historia del concepto de economía moral en su ensayo "The Moral Economy Reviewed", en E. P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture* (Nueva York, 1993), pp. 259-351. El estudio de Thompson sólo se ocupa de los campesinos de manera secundaria, pues la mayoría de sus economistas morales, aunque fueran gente del medio rural eran trabajadores agrícolas y urbanos, pequeños comerciantes y los "innominados" pobres trabajadores o gente humilde expuesta a las fuerzas del mercado por el nexo salario-dinero en efectivo.

[58] James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven, 1985) y *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, 1985); y Samuel L. Popkin, *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam* (Berkeley, 1979); véase asimismo el útil análisis de este debate en Skocpol, "What Makes Peasants Revolutionary?" Igualmente de interés para esta polémica es la subsiguiente obra de Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, 1990), en la que lleva aún más lejos la crítica de la hegemonia gramsciana que adelanta en *Weapons of the Weak*, desviándose en varios grados de la logica comunitaria y el pensamiento de la economía moral, según me parece, hacia el modelo "hiper-agencial", de "eleccion racional" en la acción subalterna (campesina en este caso) fuertemente promovida por Popkin. Para una discusión sobre los límites de la obra de Scott en *Domination and the Arts of Resistance*, especialmente en el contexto de la época mexicana de la Independencia, vease Eric Van Young, "The Cuautla Lazarus: Double Subjectives in Reading Texts on Popular Collective Action", *Colonial Latin American Review*, 2 (1993), pp. 3-26, y el capítulo XVIII. Para una crítica reciente y precisa de los enfoques de la elección racional en las ciencias sociales, vease Donald P. Green e Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science* (New Haven, 1994).

[59] Ya con anterioridad se había esbozado una postura similar en la obra de George Rudé sobre las revueltas de pan y granos en Inglaterra y el Continente, que en el caso francés apa-

que la acción política del campesinado del sureste de Asia (y de otros por extensión) debe explicarse mediante estrategias adversas al riesgo por parte de los agricultores campesinos, así como mediante un modelo consensual de economía política en el que la comunidad rural formaba de muchas maneras una especie de barrera protectora contra las vicisitudes de las pujantes fuerzas del mercado. Según este modelo, la producción campesina y las decisiones de consumo se basaban en la reducción al mínimo de las pérdidas y en la conservación de un nivel mínimo de subsistencia doméstica, en vez de mejorar lo más posible la posición en el mercado y las ganancias.[60] Cuando este sistema homeostático perdía su equilibrio y se transgredían las normas, la acción para enmendarlo podía ser colectiva y violenta, o cotidiana y *ad hoc* (esto es, "formas de resistencia diarias").[61] Por otra parte, Popkin

rece bajo el rubro de *taxation populaire* en su libro *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848* (Nueva York, 1964), y se amplía en su obra sobre el París revolucionario: *The Crowd in the French Revolution* (Londres, 1959); esta discusión se continuaría algunos años más tarde en el estudio clásico de Rudé y Eric Hobsbawm, *Captain Swing, A Social History of the Great English Agricultural Uprising of 1830* (Londres, 1969). Conforme al economicismo que aquí destaco, Hobsbawm y Rudé —siguiendo quizá la misma línea del enfoque que Hobsbawm había adoptado anteriormente para tratar el bandidaje y otras formas de protesta rural en Europa en sus *Primitive Rebels*— tienden a calificar de "prepolíticas" la acción de los incendiarios de tundidoras (*rick-burners*) y los destructores de máquinas (*machine-breakers*) ingleses, de una manera que muchos de los que hoy estudian la acción popular directa considerarían incompatible.

[60] Este esquema guarda un fuerte parecido con los modelos de la "comunidad corporativa cerrada" y la "imagen del bien limitado" de la vida en el pueblo mexicano planteados en los influyentes trabajos de Eric Wolf y George Foster, respectivamente; véanse Eric Wolf, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1957), pp. 1-18; Eric Wolf, "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", *American Ethnologist*, 13 (1986), pp. 325-329; George M. Foster, "Peasant Society and the Image of Limited Good", en Jack M. Potter, May N. Diaz y George M. Foster (eds.), *Peasant Society: A Reader* (Boston, 1967), pp. 3-23. Para un intento de explicar algunos comportamientos conflictivos en los pueblos mexicanos de fines de la Colonia al menos parcialmente en términos de estos modelos, aunque no explícitamente dentro del marco de la "economía moral", véase Eric Van Young, "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", *Hispanic American Historical Review*, 64 (1984), pp. 55-79, aunque ahora tendería a considerar la posición ahí esbozada como demasiado economicista; y para consultar discusiones ponderadas de Wolf y Foster dentro del contexto más amplio de la comprensión antropológica de los pueblos mesoamericanos, véanse James B. Greenberg, *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics* (Berkeley, 1981), pp. 1-22, y Cynthia Hewitt de Alcántara, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico* (Londres, 1984), pp. 73-78; Wolf, *op. cit.*, pp. 32-35; Foster, *op. cit.*, pp. 88-91 y *passim*.

[61] La respuesta campesina a las cambiantes necesidades de subsistencia y, por lo tanto, el empleo familiar de cambios en las estrategias de producción, consumo y utilización de la mano de obra también pueden interpretarse como si se enfocaran al perfil demográfico en desarrollo de la familia campesina individual a lo largo de su ciclo de vida, como lo plantea el agrónomo

consideraba que los campesinos tomaban decisiones "racionales" y no se preocupaban tanto por la cohesión de la comunidad como barrera contra las embestidas del mercado, como por el bienestar de la propia familia y la posibilidad de mejorar su posición en el mercado. Sin embargo, pese a lo alejadas que parecen, ambas posiciones teóricas comparten el mismo economicismo esencial que se ha convertido en una especie de ortodoxia en los estudios sobre las historias de protesta y resistencia entre la gente del medio rural, así sea en América Latina o en cualquier otra parte.

Para resumir este repaso necesariamente esquemático del pensamiento sobre las formas históricas de protesta campesina, hallamos en la historia y en las demás ciencias humanas una gran cantidad de bibliografía, creciente y compleja, tanto teórica y comparativa como densamente empírica, que en lo esencial entiende la acción colectiva entre la gente del medio rural como una cuestión de la panza. Para no caricaturizar este punto de vista, debe admitirse que las formulaciones más elaboradas de la teoría que ha sido llamada del despojo (Gurr, por ejemplo) han admitido desde hace ya tiempo cierto inacabamiento en las conclusiones de su modelo de comportamiento colectivo, que considera el despojo relativo de estatus y otros tipos de pérdidas como causas que incitan a la gente a la insatisfacción, la disonancia cognitiva, la frustración y ocasionalmente a la violencia. Quizá una de las formas en que esto podría ocurrir sería que las condiciones prolongadas de despojo produjeran un estado de hiperestesia social y política —una especie de nerviosismo colectivo y propensión a la protesta política y la violencia, que corresponde a lo que el historiador indio Ranajit Guha ha llamado un "umbral de tolerancia reducido".[62] Además, el despojo adopta muchas formas. Por ejemplo, la incongruencia —un desajuste entre la cosmovisión (normativa) y un medio social concreto— es, finalmente, una especie de

ruso A. V. Chayanov en su obra de gran influencia *The Theory of Peasant Economy*, editada por Daniel Thorner, Basile Kerblay y R. E. F. Smith (Madison, 1986), especialmente pp. 53-69. Para las teorías de Chayanov, véanse también Teodor Shanin, "Chayanov's Message: Illuminations, Miscomprehensions and the Contemporary 'Development Theory'", en Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, *op. cit.*, pp. 1-24, y en el mismo volumen, Daniel Thorner, "Chayanov's Concept of Peasant Economy", pp. xi-xxiii; los valiosos ensayos en Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies: Selected Readings*, 2a. ed. (Londres, 1987), y una excelente reseña breve en Robert Edelman, *Proletarian Peasants: The Revolution of 1905 in Russia's Southwest* (Ithaca, 1987), pp. 1-34 *passim*, que no es del todo convincente cuando califica de "culturalista" el enfoque con el que Scott aborda estos temas (22). Chayanov no tiene practicamente nada que decir sobre la cultura y la acción colectiva, y en cambio se concentra en la microeconomía de la familia rural y la economía política del campo de la Rusia posrevolucionaria.

[62] Las ideas de Guha se reseñan en Joseph, "On the Trail", *op. cit.*

despojo que puede surgir de un cambio cultural rápido o de una disyunción social. A final de cuentas, casi todas estas teorías parecen encontrar como causa última el despojo económico, aun cuando reconozcan la existencia de factores culturales o sociales como agentes importantes.

Desde este punto de vista, los campesinos emprenden diversas formas de protesta bajo la presión directa de fuerzas de corto plazo —una crisis económica, una extracción fiscal excesiva por parte del Estado o el incremento de la explotación por grupos superiores—, o bien de fuerzas de largo plazo de cambio estructural, como las presiones malthusianas del arranque, la consolidación o la expansión de las relaciones capitalistas en el campo. Generalmente, se piensa que estas situaciones se presentan combinadas entre sí, y que actúan entre ellas con variables favorecedoras, como la invasión extranjera o la conquista, las luchas entre las élites o la franca ruptura del Estado, la aparición fortuita de líderes mesiánicos de invención popular, etc. Además, si bien los elementos de un repertorio cultural —entre los que se incluyen las elusivas *mentalités*, los hábitos del pensamiento religioso, la ideología de género y de parentesco, y la cultura política— a menudo se contabilizan como factores que restringen o favorecen aún más una situación de este tipo, rara vez toman el lugar principal en los orígenes de las representaciones o de la acción colectiva, pues las flechas de la causalidad suelen apuntar de manera bastante tradicional de lo material hacia lo mental, como en el modelo de la economía moral. Aunque normalmente se plantea como modo principal de la acción colectiva campesina la resistencia al cambio (por lo común, al debilitamiento de su posición material o política) y no el mejoramiento de su acceso a los recursos, los inconformes y rebeldes del medio rural no necesariamente son considerados por los observadores históricos como actores políticos pasivos o reactivos, sino como actores agresivos y dispuestos a llevar las cosas adelante.[63] En otras palabras, si bien los campesinos quizá esperen para sublevarse una coincidencia de circuns-

[63] Pueden encontrarse tres ejemplos recientes de enfoques muy elaborados sobre política campesina desarrollados a partir de estos presupuestos, todos ellos relacionados con el México decimonónico, uno con una discusión de los primeros años de la Revolución mexicana, en Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley, 1994); Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State*; Allen Wells y Gilbert M. Joseph, *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatán, 1876-1915* (Stanford, 1996), así como un ensayo de amplia influencia que esboza la posición teórica en un contexto andino: Steven J. Stern, "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience", en Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness* (Madison, 1987), pp. 3-25.

tancias favorables, y aunque su interés se concentra principalmente en evitar resbalar de su posición económica o, cuando mucho, en lograr modestos beneficios dentro de una esfera limitada en vez de abrirse paso haciendo a un lado a otros grupos, en la arena política se les considera actores estratégicos.

Estas formulaciones que explican la acción colectiva rural —el punto de vista del motivo como reacción, esencialmente economicista, y el punto de vista de los medios como acción determinada— se articulan entre sí de manera un tanto torpe, de hecho, pero la fisura se parcha en muchos trabajos recientes mediante la apoteosis de la agencia subalterna. De acuerdo con este enfoque, cuando la gente del medio rural se mete a la política, especialmente a la política violenta, la falsa conciencia (y las formas más extremas de dominación hegemónica que la hacen surgir) se reduce a umbrales en los que los inconformes o rebeldes pueden visualizar con claridad sus propios intereses, movilizar a sus compañeros y sus recursos de una manera estratégica óptima, y actuar para lograr tales objetivos. Sin embargo, el modelo mismo es un techo demasiado pequeño para cobijar el carácter embarazosamente recalcitrante de la realidad social. Finalmente, ¿dónde está el *locus* del modelo? Si hemos de encontrarlo a nivel del individuo, entonces nos vemos obligados a adoptar en la acción política un modelo hobbesiano de una guerra de todos contra todos en la que los jugos cáusticos del modelo prácticamente disuelven las estructuras reduciéndolas a un charco humeante, y en la que éste es representativo de la racionalidad llevada a su máximo. Si se ubica a nivel de grupos relativamente cohesionados —digamos, comunidades de algún tipo— entonces nos enfrentamos a un dilema: o bien hemos de mostrar de manera convincente cómo ejercen y delegan la agencia las colectividades, o bien reificamos y romantizamos las mismas estructuras-entidades sociales contra cuyos efectos inmovilizadores sobre las opciones individuales de acción se dirige el concepto de agencia en calidad de antídoto.[64] Cualquiera que sea el punto de vista que uno adopte ante el asunto, el *ámbito* en el que supuestamente operan los inconformes o rebeldes campesinos es por lo común económico, aun cuando las reglas y los límites sean políticos por naturaleza. En otras palabras, desde este punto de vista, la política es *cuestión* de economía y, ciertamente, de poder, aunque no particularmente de significado, a pesar de que éste está conformado por la intersección de

[64] En el centro del concepto de *nested hegemonies*, tal y como lo entiendo, está el decidido intento de lidiar con estas dificultades teóricas; véase Mallon, "Reflections on the Ruins: Everyday Forms of State Formation in Nineteenth-Century Mexico", en Joseph y Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation*, pp. 69-106, así como en su libro *Peasant and Nation*.

riqueza y poder. En este modelo, la cultura a menudo queda relegada a una "variable" totalmente exógena, o al menos a una que oculta, disimula o bien representa la acción real, modela los resultados o facilita, pero nunca dispone.[65]

Cultura y rebelión

¿Qué ocurriría si lanzáramos nuestras flechas causales por un cauce diferente del convencional y comenzáramos no con las cuestiones de la panza, sino con asuntos como la representación mental colectiva (a la Durkheim), la cosmovisión religiosa, los elementos constitutivos de la identidad de grupo, la cultura política o la arquitectura de la comunidad, y trabajáramos a partir de estas formas de acción política colectiva? Si lo hiciéramos, sustituiríamos en parte un modelo de la etiología de la protesta y la rebelión por otro, o lo haríamos a un lado, pero consideraríamos un espacio teórico para su coactuación.[66] Esta coactuación es un punto particularmente importante por dos razones. En primer lugar, nos permite ver que tanto las estructuras materiales como los sistemas de significado generan la acción individual y de grupo en la esfera social. En segundo, nos permite apreciar los marcos culturales no sólo como formatos para la comprensión, sino también para la práctica, al elevarlos a la categoría de actores por derecho propio, y no relegarlos a la de subestudios o jugadores de apoyo. Observa la antropóloga Emiko Ohnuki-Tierney:

> Plantear la cuestión [de la dialéctica entre los actores históricos y la estructura de la cultura] en términos de actores contra estructura, sólo fortalece la falsa

[65] Por ejemplo, para un contexto específicamente mexicano, véase Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit*. Desde un punto de vista teórico, ésta es en mi opinión la postura de antropólogos como Marvin Harris, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (Nueva York, 1980); Richard N. Adams, *Energy and Structure: A Theory of Social Power* (Austin, 1975); o inclusive el libro *Peasants* de Eric Wolf.

[66] Véase la discusión de los enfoques materialista y culturalista de la historia en William Roseberry, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy* (New Brunswick, 1989), pp. 12-13 y *passim*, quien opina que "... algunas antropologías son incompatibles" (13). Mi formulación de este problema es paralela a la de Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations* (Ithaca, 1988). Comenta Chartier (5): "Las representaciones rivales son tan importantes como las luchas económicas para entender los mecanismos que un grupo utiliza para imponer (o tratar de imponer) su concepción del mundo social, sus valores y su dominio. El historiador que examina las clasificaciones y los grupos no se desvía del ámbito cultural, como se ha creído durante largo tiempo en la historia corta de vista. Por el contrario: él o ella identifican puntos problemáticos que son tanto más decisivos en la medida en que son menos inmediatamente materiales."

> polaridad que en la práctica no existe. Las intenciones de un individuo siempre se construyen culturalmente hasta cierto punto; y la cultura, o la estructura de significados, valores e ideología siempre se expresa en los pensamientos y el comportamiento de los individuos, quienes los reinterpretan en un mayor o menor grado... el escenario es la estructura cultural que funciona no sólo como un marco de interpretación, sino como un esquema para la acción.[67]

Anteponiendo la cultura de esta manera, este libro comienza con una serie de presupuestos que por consiguiente difieren bastante del punto de partida economicista prevaleciente en los estudios sobre la violencia política colectiva en el medio rural. Estas propuestas fundacionales han sido elaboradas por el a menudo citado Clifford Geertz, así como por los demás pensadores sociales contemporáneos. Aunque otros (Ludwig Wittgenstein, Thomas Kuhn) lo precedieron en este mismo camino, Geertz ha llegado a ser considerado como una autoridad en el diálogo entre la historia y la antropología.[68] Su declaración aforística de que "... el hombre es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido... y [que] el análisis de... [la cultura es] ... por lo tanto no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significado..."[69] comprende tanto una epistemología como un método que animan mi estudio de acción política colectiva en un lugar y un tiempo histórico específico. La forma en que este enfoque hermenéutico de los fenómenos culturales (puesto que en esta instancia el objeto son una serie de expresiones de la cosmovisión y la protesta de los campesinos) constituye una contrapropuesta a la posición economicista convencional que he delineado, ha sido expresada con elocuencia por Marshall Sahlins en las páginas iniciales de su *Cultura y razón práctica*. Vale la pena citar un fragmento bastante largo:

> Con todo, para algunas de esas teorías resulta claro que la cultura deriva de la actividad racional de los individuos que persiguen sus propios intereses más convenientes. Eso es "utilitarismo" liso y llano; su lógica es la de la maximización

[67] Emiko Ohnuki-Tierney, "Introduction: The Historization of Anthropology", en Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches* (Stanford, 1990), p. 15.

[68] Sobre la influencia de Geertz (a quien ciertamente no todos los historiadores consideran una bendición) véase, por ejemplo, Aletta Biersack, "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond", en Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History* (Berkeley, 1989), pp. 72-96; Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth About History* (Nueva York, 1994), y Robert F. Berkhofer Jr., *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse* (Cambridge, 1995).

[69] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973), p. 5.

> de las relaciones medios-fines. Las teorías de la utilidad objetiva son naturalistas o ecológicas; para ellas, la sabiduría material determinante, sustancializada en forma cultural es la supervivencia de la población humana o la del orden social dado. La lógica precisa es la ventaja adaptativa o el mantenimiento del sistema dentro de los límites naturales de viabilidad. En contraposición con todos esos géneros y especies de razón práctica [yo propongo] una razón de otra índole, la razón simbólica o significativa, que adopta como cualidad distintiva del hombre no el hecho de que deba vivir en un mundo material, circunstancia que comparte con todos los demás organismos, sino el que lo haga según un esquema significativo concebido por él mismo, de lo que sólo la humanidad es capaz. En consecuencia, el libro toma como cualidad decisiva de la cultura —en cuanto confiere a cada modo de vida las propiedades que lo caracterizan— no el hecho de que esa cultura deba ajustarse a restricciones materiales, sino que lo haga de acuerdo con un esquema simbólico definido, que nunca es el único posible. De ahí que la cultura sea lo que constituye la utilidad.[70]

Para decirlo sin ambages, mientras que en la formulación economicista (en los términos de Sahlins a veces sería "utilitaria", otras "materialista") el "interés" sería el antecedente de la "expresión cultural", en la formulación semiótica/hermenéutica, sería al revés: las ideas culturales antecederían al interés, la interpretación al objeto social.[71] Para una breve definición operativa de la forma en que esta relación se desarrolla en el pensamiento y el comportamiento real, quisiera citar a Víctor Turner, otro de los pensadores

[70] Marshall Sahlins, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, *op. cit.*, p. 9.

[71] Véanse, por ejemplo, los comentarios de Gareth Stedman Jones sobre la relación de las ideas y el discurso con los intereses materiales: "No podemos, en consecuencia, descifrar el lenguaje político para llegar a una expresión primigenia y material del interés, puesto que es la estructura discursiva del lenguaje político la que en primera instancia concibe y define el interés."; Jones, *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982* (Cambridge, 1983), p. 22. Más afín aun a nuestros propósitos es el comentario de Marshall Sahlins sobre el enfoque del antropólogo Meyer Fortes en su estudio sobre el parentesco Tallensi: "Fortes no niega la limitación ecológica ni los intereses económicos, los señala. Pero sí insiste en que *los efectos sociales del interés práctico —para no hablar del carácter de ese interés— dependen de la estructura establecida*. Nuevamente, la lógica económica está socialmente constituida."; Sahlins, *Culture and Practical Reason*, *op. cit.*, p. 12 (cursivas de Sahlins). Del otro lado, Roseberry, *Anthropologies and Histories* (sobre todo pp. 1-29), plantea una contundente crítica de Geertz y Sahlins desde la perspectiva del materialismo histórico; aunque, en mi opinión, no convence su argumento de que una economía histórico-política, a la manera de *Europe and the People Without History* de Eric Wolf (Berkeley, 1982), ofrece a final de cuentas una mejor explicación de los vínculos entre las estructuras económicas, el significado y la acción humana.

sociales cuya obra ha influido en mi planteamiento: "... las acciones sociales de diversos tipos toman su forma mediante las metáforas y los paradigmas en la mente de sus actores (ahí situados por la enseñanza explícita y la generalización implícita a partir de la experiencia social), y en ciertas circunstancias de gran intensidad, generan formas sin precedente que dejan a la historia un legado de nuevas metáforas y paradigmas".[72]

¿Cómo puede resolverse esta orientación teórica en la práctica y cuáles son sus implicaciones metodológicas? Más certeramente, ¿en qué consiste el argumento interpretativo entre los enfoques materialista/estructuralista y culturalista/hermenéutico y qué dimensiones podríamos perder con el primer enfoque que pudiésemos recuperar con el segundo? En cierto sentido, todo el presente estudio es un lienzo para un ejercicio experimental de este tipo. So pena de reducir la interpretación economicista convencional a una caricatura, la "escena desde la secuela de una batalla" que se traza al inicio del capítulo da un espécimen concreto para ejemplificar las dos interpretaciones alternativas.

Tomemos, por ejemplo, el testimonio de los indios de los pueblos a quienes les dijeron que la propiedad de todos los *gachupines* debía dividirse entre los pobres, y que el rey Fernando VII había abolido el tributo. La visión fuertemente economicista que prevalece en las interpretaciones de la rebelión y protesta campesina explicaría la presencia de esta gente en el campo de batalla de Las Cruces como una reacción a las presiones estructurales existentes en la región del Bajío mexicano a fines de la Colonia. Por ejemplo, John Tutino (y Eric Wolf mucho antes que él) describe razonablemente estas presiones como una "compresión agraria" que surge de la interacción de la agricultura capitalista en expansión, el crecimiento demográfico, las crisis sistémicas de mediano y corto plazo, y otros elementos económicos.[73] La acción

[72] Víctor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, 1974), p. 13.

[73] Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico*, *op. cit.*, pp. 41-98 y *passim*; y en cuanto al estudio pionero sobre la region, vease "The Mexican Bajio in the Eighteenth Century", de Eric Wolf, en *Synoptic Studies of Mexican Culture* (Nueva Orleans, 1957), pp. 178-199; y Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 4-10 y *passim*. El elaborado analisis de Tutino es bastante más complejo de lo que aquí se dice, pues incluye, como fuerzas que respaldan la protesta rural, los estándares materiales de vida y las necesidades que los campesinos sienten de autonomía, seguridad y movilidad. Al proponer esta matriz de variables se busca ampliar la discusion llevándola más allá de un mero modelo de accion politica como reflejo de la privación material. Sin embargo, aun aqui, la autonomia es criptoeconomicista, pues se supone que era valiosa para los campesinos en la medida en que asi podrian resguardar las formas campesinas de vida, elemento primordial de la condicion campesina; pero entonces, la autonomia se alimenta

política de los habitantes de los pueblos —que siguieron al padre Hidalgo a la batalla y mataron a todos los españoles europeos, incluyendo al virrey— sería entonces un reflejo tan natural ante la escasez material como el de la rodilla que brinca al recibir un golpe, y el monarquismo ingenuo y los destellos de expectativa mesiánica concentrados en la persona del monarca español poco más que una mediación ideológica o una encarnación de relaciones materiales fundamentales.[74]

Por el otro lado, desde una perspectiva más sólidamente culturalista, puede argumentarse con igual plausibilidad que la acción principal en esta viñeta ocurre precisamente en el sitio "discursivo", que si se hubiese considerado desde el otro enfoque podría haber sido relegado como "ruido" en el peor de los casos, o en el mejor como una variable posibilitadora o un meca-

a su vez de las variables determinantes de Tutino para mantener los estándares materiales de vida y seguridad, con lo que la *autonomía* queda despojada de su autonomía como variable independiente y el argumento se vuelve un tanto circular. Alan Knight usa el concepto de autonomía como un "bien" campesino cuando analiza lo que llama la rebelión "serrana" de la Revolución mexicana, principalmente en las más lejanas regiones del Norte y menos accesibles del país. Al diferenciar la insurgencia serrana de las formas más sureñas de la insurgencia agrarista, tiende a poner un énfasis mayor en la vida política y la identidad comunitaria que en las cuestiones de subsistencia, con lo que se aproxima al registro cultural que por mi parte sugiero para la insurgencia rural en su conjunto durante el periodo de 1810 a 1821, especialmente entre los pobladores indígenas. Sobre el contraste entre las dos tendencias de la rebelión campesina, Knight escribe (*The Mexican Revolution*, 2, *op. cit.*, pp. 56, 244): "El arreglo era más factible... que en el caso de Zapata, pues mientras que el deseo de los serranos de que los dejaran en paz resultaba en el fondo subversivo para el Estado, era ésta una forma de subversión más suave, menos contagiosa que el ataque agrarista contra los derechos de propiedad; en comparación con el zapatismo, la protesta serrana era remota e inarticulada... el zapatismo, como un movimiento agrario clásico, resistía el cambio económico, y se confrontaba con una clase terrateniente innovadora, expansionista y necesariamente se manejaba —en la retórica y en la práctica— como una forma de conflicto de clase."

[74] Al desarrollar esta provocadora distinción entre las transcripciones públicas y privadas que despliegan los grupos subalternos al resistirse a la dominación hegemónica, James Scott descalifica el monarquismo ingenuo como si fuera ante todo una máscara o una pantalla tras la cual los dominados expanden el espacio de su propia agencia; no me inclino a seguirlo en este punto (véase *Domination and the Arts of Resistance*, de Scott, cap. XVIII). Escribe Scott sobre la invocación tradicional del zarismo del campesinado ruso: "No se trata aquí de unos campesinos que se dan de palmadas en el muslo presas de la hilaridad, o que calculan con cinismo el efecto de sus frases. No obstante, es una cuestión de entender en algún nivel la utilidad de la ingenuidad, la simpleza y el atraso en los llamados al zar. Si la visión oficial de los campesinos como seres infantiles, poco ilustrados, temerosos de Dios y fundamentalmente leales condujo a una filosofía de gobierno que enfatizaba el rigor y la indulgencia paternalista, esta visión oficial no carecía de ventajas en una coyuntura difícil. Una historia de la necesidad de disimular, así como una gran experiencia en el uso estratégico de los valores hegemónicos son todo lo que necesitamos para aprender el valor de uso del monarquismo ingenuo", Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, *op. cit.*, pp. 99-100 (las cursivas son mías).

nismo de pantalla.[75] Desde este punto de vista, lo que está en juego es la defensa o el reacomodo —la búsqueda de un nuevo equilibrio, no de una economía moral, sino de un universo moral— de un sistema de ideas cohesivo (aunque no sea consistente en su interior) para explicar la autoridad, la legitimidad y la identidad étnica, así como para cartografiar significados en las relaciones sociales. En otras palabras, sin que importe la causa inmediata, si cogían las armas no era solamente (ni siquiera básicamente) para defender las tierras del pueblo, sino también (y esto resulta aún más importante) para defender la identidad comunal y cierto grado de autonomía política contra las fuerzas corrosivas del orden de finales de la Colonia. Para decirlo de otra manera, la redistribución de la propiedad en este caso específico rebasó con mucho la arena económica extendiéndose a un registro afectivo y simbólico en el que los "bienes" apreciados que debían recuperarse eran la coherencia y la legitimidad, y sólo de manera secundaria los recursos mismos de subsistencia. Por añadidura, debe señalarse que era la propiedad de los gachupines (esto es la riqueza de los españoles nacidos en Europa) y no la propiedad de los españoles en general (incluyendo a los criollos) la que debía expropiarse y repartirse. Tampoco se elegía como objetivo específico una propiedad en especial (no eran ni este ni aquel terreno que pertenecía a don Fulano o don Zutano), sino la propiedad genérica, abstracta, la propiedad como un sitio incorpóreo de relaciones sociales y morales desequilibradas. Independientemente de sus implicaciones económicas, la abolición del tributo habla de la eliminación de un distintivo concreto de inferioridad social, una señal de menosprecio de sí mismos y la comunidad.[76] Mataban a los españoles peninsulares para reivindicar el derecho a la identidad étnica indígena y para reparar una grieta en el orden del universo social. Asimismo, se apropiaban del rey como aliado en esta empresa para prestar legitimidad a la acción política y para actuar en pro de la restauración del orden y la

[75] Una crítica estimulante, incisiva, aunque a veces estridente y mal informada de esta postura teórica desde una perspectiva marxista, se encuentra en Bryan D. Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History* (Filadelfia, 1990).

[76] Hay aquí, desde luego, un aspecto paradójico, pues el tributo era un elemento constituyente de la indianidad, la identidad étnica que surge de la conjunción del yo y la comunidad. Las reclamaciones de la ciudadanía disminuida, pero en muchas maneras real, que el pago del tributo avalaba bajo el sistema de las dos repúblicas (la indígena y la española) y el concepto de las "clases miserables", fueron reemplazadas después de la independencia con estructuras ciudadanas normativas más grandiosas, pero en los hechos más vacías y menos eficaces. De esta manera, si bien se eliminaron las señales oficiales de inferioridad social y política, también las reclamaciones privilegiadas de protección del Estado de los nuevos ciudadanos (que antes eran indígenas).

previsibilidad en un mundo social centrado en la localidad y étnicamente enmarcado.[77] Aunque el rey lo era en el aquí y el ahora, protector y patriarca, su figura representaba no sólo una expectativa cristiana mesiánica/milenarista, sino también el retorno de un héroe de la cultura indígena. En fin, el cauce por el que fluía el discurso de la expresión colectiva quizá en más de una ocasión haya sido el de las relaciones de clase y propiedad; pero el impulso por sí mismo era tan importante simbólica y afectivamente como económicamente, y esto lo hace aún más interesante. Quisiera insistir en que esto no significa dejar atrás las formas de explicación económica, sino construir un marco de análisis flexible en el que aquéllas compartan el escenario con sitios simbólicos y representaciones colectivas igualmente importantes por derecho propio y que no se reduzcan al efecto de un reflejo automático del interés material.

Sin embargo, me gustaría ir más allá y plantear la cuestión de si el enfoque materialista-histórico/economicista resulta simplemente anacrónico para entender el pensamiento y la acción colectiva de la gente rural en este tiempo y este lugar. Quizá nos lo parezca, aun cuando admitamos que una problemática materialista-histórica es útil para ubicar a otros grupos sociales en particular o a la Colonia mexicana en su conjunto respecto al desarrollo social y económico interno, o el lugar de aquellos grupos dentro del gran panorama colonial o euro-atlántico. Un problema intelectual similar surgió en los estudios de los sesenta y los setenta en torno a la utilidad de conceptualizar la coexistencia de dos modos diferentes de producción en muchas sociedades coloniales o bien "periféricas" en diversos momentos históricos, un modo capitalista dominante y un modo precapitalista subordinado. Esta posibilidad se hallaba en franca contradicción con las perspectivas de dependencia o sistema mundial relacionadas con André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, respectivamente, y surgen de una crítica de la teoría de la dependencia. El intríngulis de dos modos de producción que existen simultáneamente habría de sugerir una transición obstaculizada al capitalismo,

[77] Una discusión de lo más interesante en la que se tratan algunos temas relacionados a propósito de los levantamientos andinos en el siglo XVIII se encuentra en Jan Szeminski, "Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century", en Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness*, pp. 166-192. Véase Szeminski sobre la ideología popular en la rebelión de Túpac Amaru de 1780-1782: "También resulta claro que durante la revolución tuvo lugar una transformación religiosa. La transformación comenzó cuando Dios o el rey de España o ambos dieron a sus representantes en el Perú una misión especial. La misión consistía en eliminar a los españoles del Perú, quienes eran culpables de maldad, rebelión, herejía y apostasia" (pp. 177-178).

tema que ha mantenido ocupados a los analistas del marxismo desde los días de Rosa Luxemburgo y los teóricos del desarrollo burgués, desde Arthur Lewis hasta W. W. Rostow. La interesante (aunque no poco controvertida) solución conceptual que encontraron algunos estudiosos fue hablar de la "articulación de los modos de producción". Con esto se quería decir que los agricultores rurales se vinculaban simbióticamente hasta cierto punto a un sector agricultor capitalista dominante como un ejército de mano de obra de reserva, por ejemplo, aun cuando mantuvieran ciertas técnicas tradicionales y relaciones sociales de producción dentro de su propia esfera.[78]

Ahora bien, aunque evidentemente el debate sobre la articulación de los modos de producción se relacionaba básicamente con las formas de vida económica, puede trasladarse hasta cierto punto al ámbito de la cultura, específicamente para arrojar cierta luz sobre la disputa entre los enfoques materialista/economicista y hermenéutico/culturalista que pretenden explicar las expresiones colectivas. Aunque ciertamente se distingue de ellas, mi propia posición está emparentada con las de Marshall Sahlins y Georg Lukacs en su crítica del materialismo histórico, por ser éste un marco inferido históricamente para entender la historia del mundo durante los últimos siglos, un marco que quizá no pueda aplicarse a todas las épocas históricas ni a todas las sociedades de una misma época.[79] En otras palabras, si bien en términos del modo de producción las formaciones económicas precapitalistas pudieran estar insertas en modos dominantes de producción capitalista, en términos culturales, la cosmovisión, la ideología y la praxis de la gente que habita cualquiera de esas mismas formaciones precapitalistas (en este caso, el pueblo comunero) podrían entenderse mejor mediante categorías culturalistas concomitantes y no por medio de categorías materialistas. El mismo Sahlins formuló en el ámbito de la cultura una aguda visión crítica de la teoría del sistema mundial de Wallerstein (y con ella, implícitamente, del paradigma de dependencia con el que guardaba una estrecha relación) con

[78] Véase Eric Van Young, "Sectores medios rurales en el Mexico de los Borbones: el interior de Guadalajara en el siglo XVIII", *HISLA-Revista Latinoamericana de Historia Economica y Social*, 8 (1986), pp. 99-117, y las fuentes aquí citadas, sobre todo David Goodman y Michael Redelitt, *From Peasant to Proletarian: Capitalist Development and Agrarian Transitions* (Nueva York, 1982) y Aidan Foster-Carter, "The Modes of Production Controversy", *New Left Review*, 107 (1978), pp. 47-77. Gran parte del debate estriba en argumentos complejos relativos a la definición del capitalismo, en particular si la organización capitalista surgía básicamente en las formas de comercialización (como sugieren los modelos de dependencia y "sistema mundial") o bien en la apropiación de la fuerza de trabajo (como sostiene el enfoque marxista mas ortodoxo).

[79] Véase asimismo Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, prefacio de Robert M. McIver (Boston, 1957).

el fundamento de que las culturas, así fueran económicamente avanzadas o "primitivas", eran más adaptables y resistentes al poder putativamente hegemónico del capitalismo de lo que admitían los teóricos del sistema mundial, y que "... las fuerzas del mercado occidental adquirieron poder sólo en la medida en que las fuerzas del mercado estaban determinadas no por las formas materiales, sino por los esquemas culturales de las culturas receptoras —hawaiana, china y kwakiútl—, ... que tejen [todas] sus propias tramas, en vez de dejarse absorber sin más por el sistema mundial".[80]

Sin embargo, esta adaptabilidad ante el sistema mundial podría a su vez ser explicada dentro de un marco materialista. Así que al desarrollar una crítica de los puntos de vista marxistas que consideran la cultura como un reflejo de las relaciones productivas, Sahlins va más allá y rebate nada menos que las pretensiones universalistas de la interpretación materialista. Escribe Sahlins:

> Por cada aserto sobre su aplicabilidad en la historia ... se hace reserva de su especificidad para con el crecimiento y la declinación del capitalismo... El desacuerdo radica en el estatus teórico del materialismo histórico considerado como la ciencia de la historia, o —búho de Minerva que alza vuelo al anochecer— como autoconciencia crítica de la sociedad capitalista en su última etapa...[81]

Y prosigue:

> Las formulaciones generales de Marx sobre la teoría de la cultura, subordinarían la lógica social de la producción a la lógica instrumental del trabajo, y con ello traspondrían las coordenadas simbólicas del ser social a la conciencia de ese ser. [La cuestión es la] relación entre la acción productiva en el mundo y la organización simbólica de la experiencia... el desacuerdo se plantea en torno de la capacidad de la praxis para instituir el orden humano.[82]

Cuando escribe acerca de los análisis históricos del siglo XIX, Georg Lukacs afirma con palabras similares que el enfoque del materialismo histórico puede ser perfectamente adecuado para describir esa época, pero que a final de

[80] Ohnuki-Tierney, "Introduction", *op. cit.*, p. 13; y véase asimismo a Marshall Sahlins, "Goodbye to Tristes Tropiques: Ethnography in the Context of Modern World History", *The Journal of Modern History*, 65 (1993), pp. 1-25.

[81] Sahlins, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo...*, *op. cit.*, p. 14.

[82] *Idem*, p. 15.

cuentas su posibilidad de aplicarlo está restringida por el tiempo: "En la historia de ese siglo [el diecinueve] todas las fuerzas que han actuado en la sociedad lo han hecho efectivamente, como formas de manifestación del 'espíritu objetivo'. En cambio, en las sociedades precapitalistas no se ha dado la independencia, la autoteología, la autoclusión y autonomía, la inmanencia, en fin, de la vida económica que se ha alcanzado con la sociedad capitalista."[83]

Tendré la ocasión de insistir a todo lo largo del estudio en la combinación de la vida económica con las identidades personales y comunales encarnadas en el pueblo indígena colonial; como lo sugiere Lukacs al describir la indiferenciación relativa de la vida económica en las sociedades precapitalistas. En el caso de Sahlins, la crítica del materialismo histórico se vincula con sus diferencias ante los antropólogos Meyer Fortes y Peter Worsley acerca de la naturaleza de las sociedades tribales y el sitio que en ellas ocupa la producción de significados. Sahlins identifica el *locus* de la producción simbólica de las sociedades "tribales" en el sistema de parentesco, mientras que en el Occidente moderno se encuentra en el sistema económico.[84] Para él —al igual que para Geertz— los cambios en la economía de las sociedades "modernas" equivalen por consiguiente a los cambios en el reino simbólico o semiótico.[85] Por mi parte, me concentro no en las sociedades tribales, sobra decirlo, sino en las comunidades de campesinos insertas en un orden social discutiblemente capitalista aun a finales del siglo XVIII; pero al menos comercializado hasta un punto determinado, ciertamente.

Permítanme regresar por un momento al particular caso histórico de las comunidades rurales de fines de la Colonia en México para ilustrar el punto. Es razonable ver en el argumento de Sahlins y Lukacs sobre la historicidad del propio materialismo histórico, y especialmente en la relativa indiferenciación de la vida económica en las sociedades "tribales" (que puede leerse como "precapitalistas"), una manera de abordar el principio orga-

[83] Georg Lukacs, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialectica marxista*, p. 249; las ideas de Lukacs se comentan más ampliamente en Sahlins, *Cultura y razon practica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, *op. cit.*, pp. 17-18.

[84] Una visión totalmente diferente es la de David W. Sabean, *Property, Production and Family in Neckerhausen, 1700-1870* (Cambridge, 1990), quien afirma que los sistemas campesinos de parentesco y propiedad podían adaptarse y reconfigurarse para incluir cambios en el modo de producción y que el supuesto contraste entre un orden social "tradicional" basado en el parentesco y uno "moderno" basado en relaciones contractuales se ha exagerado en demasía.

[85] La breve reseña sobre Sahlins y Geertz que aquí se hace está tomada de Ohnuki-Tierney, "Introduction", p. 12.

nizador interno de la ideología y la praxis centradas en la comunidad de los pueblos mexicanos del siglo XVIII, sobre todo de los pueblos indígenas. Como se ha señalado (y se ha trabajado con mucho mayor detalle en el capítulo XVIII), en esos pueblos las formas de identidad individual y grupal estaban fuertemente fusionadas. Además, como el lugar de residencia era también el lugar de trabajo, y la membresía comunal y —por ende— la etnicidad avalaban en buena medida el acceso a los recursos económicos, el conflicto por los recursos con gente de fuera estaba especialmente cargado de cuestiones de identidad y tensión interétnica. Lo que sugiero aquí es que la economía *afectiva* y la economía *productiva* se traslapaban de manera inextricable. Así pues, tiene sentido ver a la comunidad misma y su integridad a lo largo del tiempo como si estuvieran en el corazón de la ideología y la acción colectiva, en vez de considerar un solo subconjunto de relaciones comunitarias:

> [...] *sólo* el parentesco, *sólo* la etnicidad o *sólo* el acceso a los recursos económicos. Lo que no sugiero es que los pueblos indígenas de finales de la Colonia hayan sido de ninguna manera "primitivos" o "tribales" por naturaleza, puesto que sabemos que estaban insertos en un orden colonial con relaciones de mercado muy desarrolladas y un Estado complejamente organizado. Aquí yo insistiría, difiriendo de Sahlins, en que la vida económica y el cambio económico eran en buena medida los sitios potenciales de la producción simbólica, pero que no podían separarse fácilmente de otros sitios, como el pensamiento religioso, la identidad étnica o la política.[86] En tales circunstancias, los motivos del interés individual o de grupo —por ejemplo, la expresión de la supuesta tendencia de los campesinos a obtener el máximo de ganancias— no por fuerza exigirían un lugar privilegiado o dominante para explicar el comportamiento colectivo.

Ahora bien, la "cultura" se ha convertido desde luego en un concepto enormemente plástico y requiere cierta problematización.[87] Aquí entiendo que la cultura abarca aquellos códigos y símbolos transmitidos de generación en generación que los grupos de gentes usan para atribuir significados

[86] El tema de lo que he llamado la "colonización" de lo económico por la historia cultural se desarrolla un tanto en Eric Van Young, "The 'New Cultural History' Comes to Old Mexico", *Hispanic American Historical Review*, 79 (1999), pp. 203-239.

[87] La discusión de éste y los siguientes párrafos se basa en parte en Eric Van Young, "Paisaje de ensueño con figuras y vallados: disputa y discurso cultural en el campo mexicano de fines de la colonia", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (eds.), *Paisajes rebeldes: una larga noche de rebelión indígena* (México, 1995), pp. 149-180; Van Young, "The Cuautla Lazarus", y Van Young, "Conclusion: The State as Vampire".

al mundo de los humanos, las cosas y las fuerzas que los rodean, y para transmitir entre ellos esa información; para entender, representar, reforzar o impugnar las relaciones de poder y dominio, y sobre todo para definir sus propias identidades en los relatos que se cuentan sobre sí mismos.[88] Los comportamientos, textos y otras representaciones generadas en el proceso de esta creación de significados son esencialmente narraciones de "quiénes somos" y "cómo nos situamos".[89] Naturalmente, hay muchísimas advertencias que deben tomarse en cuenta al emplear este marco analítico para considerar una expresión colectiva de cualquier tipo; que en este caso serían la resistencia y el conflicto. Una de las más importantes es que el conflicto por los recursos productivos tiene orígenes e implicaciones "reales" o fisiológicas, así como ideacionales. El corolario sería que en situaciones de conflicto, aun en ausencia de una pugna abierta por los recursos materiales —digamos, de pronunciamientos programáticos o expropiaciones espontáneas—, esta pugna puede, no obstante, figurar como una dimensión latente entre los actores. Además, en el interior de los grupos contendientes también se encuentran diferenciaciones sociales o visiones rivales del "bien"; esto es, entendimientos culturales que no necesariamente son consensuales en el significado común del término y rara vez son homogéneos. Por último, los entendimientos y las representaciones culturales no son estáticas, sino que cambian con el tiempo.

Estos supuestos y sus advertencias correspondientes surgen de una noción de cultura inusitadamente fluida e incluyente.[90] Dados los orígenes etnográficos del concepto y aun con la reciente expansión de su dominio y el advenimiento de la historia cultural, todavía conserva más de un destello de lo exótico, lo pintoresco, lo folclórico; en una palabra, de lo que otra

[88] La última frase se deriva de Clifford Geertz: "... una historia que se cuentan a sí mismos sobre sí mismos", en Clifford Geertz (ed.), "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973), pp. 412-453 (en la p. 448).

[89] Es importante tener presente la amonestación de Roseberry de que la metáfora textual de la práctica cultural tiende a convertir la cultura en un artefacto congelado o en un sistema de ideas arquetípicas, al arrancarla del contexto de su fabricación (su creación de significados) y que por lo mismo se deshistoriza; Roseberry, *Anthropologies and Histories*, pp. 20-25. Roseberry advierte: "Un texto se escribe; no es escritura... Ver la cultura, o una forma de arte, como un conjunto de textos [como lo hace Geertz] es eliminar la cultura del proceso de su creación..." (24). No creo que sea esto lo que en realidad hacen ni Geertz ni Sahlins, aunque ambos coquetean con el riesgo.

[90] Una sugerente revisión de las formas en que el concepto de cultura ha influido en la historia social sigue siendo Lynn Hunt, "Introduction: History, Culture and Text", en Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, pp. 1-22.

gente hace. Podríamos llamarla una visión "orientalista" de la cultura.[91] Junto con esto encontramos una tendencia generalizada en las discusiones sobre cultura, no sólo a verla ejemplificada en acontecimientos específicos o subconjuntos de comportamiento, cosa que resulta comprensible, sino también a reificarla y mercantilizarla, que también resulta comprensible; aunque poco aconsejable. Leemos acerca de los grupos dominantes —por ejemplo, empleadores paternalistas— que "usan la cultura" como si fuera un objeto en sí inconexo, separable y residual.[92] De forma paralela a esta comprensión de los asuntos culturales, y provocada al menos en parte por nuestra compulsión a compartimentar nuestras investigaciones sobre las actividades humanas según las líneas disciplinarias, tenemos la tendencia a usar la cultura como *explanans* (formulaciones que explican lo que ha de ser explicado; las premisas explicativas) de una caja negra cuando nos fallan las otras categorías analíticas fundamentales (la estructura económica o la política serían las más obvias). Así es como hacemos un *ghetto* de la cultura, pero sólo so pena de no aprender correctamente o de pasar por alto la parte más importante de lo que estudiamos. Si la gente de verdad vive suspendida en redes de significados, entonces la cultura ha de estar en muchos lugares donde no podemos verla, o donde no se nos ocurre mirar o donde puede surgir como el trasfondo de la acción social central, así como en esos *loci* sociales y en esos objetos materiales hacia los que la convención orienta nuestra mirada. A final de cuentas, ¿realmente será menos "cultural" la vida económica que la religiosa? Y, por ejemplo, ¿son las formas de vida económica, sus cargas simbólicas y afectivas, y los significados compartidos y las dimensiones morales que en ellas se proyectan menos importantes para que podamos entenderla que para llegar a una interpretación lograda del comportamiento en los rituales cívicos? ¿No es un debate parlamentario un sistema cultural a igual título que una circuncisión ritual o un juego de béisbol? Si entendemos la cultura de esta manera, como un medio que permea los órdenes sociales, y no como una serie de grumos exóticos que han de decodificarse, ciertamente se tiende a hacer la

[91] Me disculpo ante Edward Said, *Orientalism* (Nueva York, 1978). James Clifford ha desarrollado este tema en *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, 1988); véase asimismo George Marcus y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago, 1986).

[92] Véase, por ejemplo, el sofisticado ensayo de Tony Morgan: "Proletarians, 'Políticos' and Patriarchs: The Use and Abuse of Cultural Customs in the Early Industrialization of Mexico City, 1880-1910", en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance* (Wilmington, 1994), pp. 151-171.

vida social analíticamente más fluida y caótica, lo que se acerca más a la manera en que realmente se vive.[93] Lo que esto sugiere es un cambio ontológico en nuestra consideración de la vida social y sus significados, que no es solamente un asunto de cómo los consideremos, sino de qué tipo de realidad estamos viendo.

La cultura puede ser ubicua y común, pero también es local e histórica. En consecuencia, mi objetivo en todo momento ha sido atrapar el "conocimiento local" de las fuentes documentales, en su mayoría creadas con otro propósito, donde se encuentra seco y helado, y rehidratarlo.[94] Por conocimiento local quiero decir los entendimientos contingentes, históricos y personalizados que los grupos de gentes y las comunidades aportan a las ideas y los complejos culturales compartidos de manera general con otra gente. Ofrezco a Clifford Geertz mis disculpas por reubicar aquí un pasaje de uno de sus ensayos con el propósito de ilustrar mejor lo que quiero dar a entender con el término conocimiento local y situar (por medio de la interpolación) lo que en el presente estudio hace un historiador en comparación con lo que hacen los etnógrafos.

> Como la navegación, la jardinería, la política y la poesía. ... [la historia cultural] ... y la etnografía son oficios del lugar: actúan a la luz del conocimiento local. El caso inmediato... proporciona a la... [historia cultural]... no sólo el campo desde el que parte su reflexión, sino también el objeto hacia el que este tiende... Cualquiera que sean los puntos en común que existen entre la antropología y ... [la historia cultural] ... —una erudición errante y una atmósfera fantástica— ambas se hallan igualmente absorbidas por la tarea artesanal de observar principios generales en hechos locales. Como reza un proverbio africano "la sabiduría se revela en un conjunto de hormigas."[95]

[93] El desencriptamiento de un grumo exótico ha sido precisamente en lo que he empeñado mis esfuerzos en la discusión de la "escena desde la secuela de una batalla", desde luego. En defensa de este método, hay dos cuestiones en juego que se relacionan entre sí. En primer lugar, como cuestión práctica, un observador, a la inversa de un actor histórico, debe ver algo, no todo (aunque la última estrategia, en un sentido mucho más limitado, tiene su representación en el enfoque de la *histoire totale* de la escuela de los *Annales*). En segundo lugar, generalmente no nos interesan sólo los nudos exóticos, sino una especie de significado ampliado que de ellos se obtiene sobre otras formas de expresión cultural o el orden social que los hace surgir.

[94] Una magnífica evocación de los placeres y frustraciones de la investigación de archivo en la historia social y de la química del proceso de rehidratación, específicamente con los documentos judiciales que se parecen a los utilizados en este estudio se encuentra en *Le goût de l'archive* (París, 1989), de Arlette Farge; agradezco la referencia a Javier Villa-Flores.

[95] Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, p. 195.

Lo que me propongo aquí es algo bastante terrenal: que la historia cultural se vuelve localizada, o se moldea según los contornos de la historia local, por las mil y una contingencias de la vida diaria, incluyendo fenómenos "preculturales" tan concretos en apariencia como el cambio tecnológico, los acontecimientos externos y los ciclos económicos. Esta formulación se amplía y profundiza con algunas observaciones de Sahlins:

> La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia, puesto que en mayor o menor grado los significados se revalorizan a medida que van realizándose en la práctica. La síntesis de estos contrarios se desarrolla en la actividad creativa de los sujetos históricos, los individuos en cuestión... Y en esa medida, la cultura se ve históricamente alterada en la acción... las ideas generales... Pueden sintetizarse en la afirmación siguiente: lo que los antropólogos llaman "estructura" —las relaciones simbólicas del orden cultural— es un objeto histórico.[96]

Así, haciendo eco a Geertz y Sahlins, quiero mostrar las muchas formas en que la participación popular en la lucha insurgente de México afectó y fue afectada por factores tales como los acontecimientos en la vida de los individuos o la experiencia personal, las facciones de pueblo y el poder político, para ilustrar así la forma en que la producción cultural o simbólica se incorporó en el tejido de la vida "normal" y le dio significado, en vez de ser segregada a un "reino cultural" apartado o enrarecido.

Si bien en un registro cultural la acción colectiva se desarrolla a partir de un ámbito social y simbólico ubicuo y común, local e histórico, también es probable que la acción esté sobredeterminada. En otras palabras, pueden existir de manera simultánea diversas razones para los comportamientos individuales o colectivos, o funciones que éstos cumplen.[97] Esto se vuelve evidentemente cierto para la comprensión interpretativa de los "acontecimientos" culturales delimitados y públicos, en los que hay varias funciones sociales y simbólicas que no se excluyen mutuamente y pueden satisfacerse

[96] Marshall Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, p. 9.

[97] El término sobredeterminación procede originalmente de la psicología, a principios del siglo XX; véase Burness E. Moore y Bernard D. Fine (eds.), *A Glossary of Psychoanalytic Terms and Concepts*, 2a. ed. (Nueva York, 1967), p. 69.

todas al mismo tiempo, en vez de hacerlo de manera seriada. Para tomar un solo ejemplo, los rituales públicos pueden incluir entre sus funciones el desahogo emocional, cierto valor de entretenimiento, el reforzamiento de la jerarquía social, la expresión de comunidad y de contienda, etc.[98] Sin embargo, esto es exactamente lo mismo que se diría de la participación individual y colectiva en sucesos que no por ser menos protocolarios dejan de tener una estructura, como los levantamientos sociales masivos. Tampoco debería sorprendernos ver contradicciones no sólo en el sentido de que puede haber pugnas entre grupos diferentes por el significado y el dominio en el mismo ámbito, sino que dentro de un grupo social cohesivo —o inclusive dentro de un mismo individuo— pueden enfrentarse motivos y objetivos en apariencia incompatibles, para no hablar de los que no llegan a articularse o se quedan en el inconsciente. Quiero aquí insistir una vez más en que a pesar de mi amplia crítica de los modelos economicistas del comportamiento colectivo, el principio de la sobredeterminación también abarca los agravios y las carencias materiales, la lucha entre grupos o en el interior de un solo grupo por el acceso a los recursos económicos y el control de estructuras muy terrenales de poder (por ejemplo, las relaciones de propiedad), así como fenómenos culturales definidos más convencionalmente. No obstante, me interesan de manera central, y es lo que tiendo a enfatizar en mi trabajo, las formas en que las economías morales son morales más que económicas, por ejemplo, y cómo las representaciones colectivas del interés económico despiertan simpatías e incitan a la acción mientras dan forma al mundo material. Por último, sigue habiendo en este enfoque espacio suficiente para admitir que el mismo indio de pueblo puede actuar en defensa de su comunidad como un ser a la vez moral y económico.

El significado importa, porque se ocupa en la interpretación del comportamiento y de acontecimientos mayores, y nos ayuda a no caer en el reduccionismo de los resultados. El intento de averiguar el significado nos proporciona un camino para responder a la pregunta engañosamente simple de por qué la gente hace lo que hace. La respuesta puede ser que lo hace por razones muy distintas de lo que sugerirían los resultados de sus actos. Florencia Mallon escribe sobre el México de medio siglo después de la Independencia, aunque implícitamente escribe sobre todos los levantamientos sociales similares, y comenta acerca del "resultismo":

[98] Véase, por ejemplo, William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, "Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict", en *Rituals of Rule, Rituals of Resistance*, *op. cit.*

> Cuando confundimos un proceso hegemónico con un resultado hegemónico, nos enfrentamos a un doble peligro. En los casos en que se logra un resultado hegemónico [*v. gr.*, Independencia mexicana] las contribuciones y luchas de los grupos subalternos resultan reorganizadas y redefinidas, ofuscadas y parcialmente enterradas. Cuando el resultado de los procesos hegemónicos es la represión y la violencia, los discursos y acciones subalternas simplemente desaparecen de la historia oficial. En todo caso, las contribuciones dinámicas de los grupos subalternos a la historia política son sumergidas y reorganizadas.[99]

Cuando se trabaja con un registro cultural de la acción popular colectiva, al menos se puede quitar parte de la teleología que a menudo condimenta nuestros esquemas explicativos y que se reduce a afirmaciones similares, a la aseveración en apariencia muy razonable de que algo que se ha llamado Independencia mexicana ocurrió porque la gente quería que ocurriera. Ciertamente, es posible que alguna gente haya querido que ocurriera, pero es igualmente cierto que ésta es una propuesta que debe investigarse y probarse en vez de suponerla y darla por sentado.[100] Por otra parte, y para citar nuevamente a Sahlins,

> ... el significado es la propiedad esencial del objeto cultural, tal como simbolizar es la facultad específica del hombre. Desde luego el significado no crea las fuerzas reales y materiales pero, en la medida en que éstas entran en interacción con el hombre, el significado las abarca, y gobierna su específica influencia cultural. No se trata, pues, de que las fuerzas carezcan de efecto real, sino de que no tienen efecto particular, como tampoco existencia cultural efectiva, fuera de su integración a un esquema histórico y simbólico dado. El cambio empieza por la cultura no la cultura por el cambio.[101]

[99] Florencia Mallon, *Campesinos y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, p. 86.

[100] A este respecto consúltese Ohnuki-Tierney, quien comenta a Sherry Ortner: "... el resultado de una situación con frecuencia no es el que los actores se proponían o el que habían elegido, aunque siempre hay un grupo de gente para quienes el cambio es producto de sus intenciones"; Ohnuki-Tierney, "Introduction", p. 15, donde resume el ensayo de Sherry Ortner, "Patterns of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions", en Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time*, pp. 57-93.

[101] Sahlins, *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, pp. 31-32.

Tres problemas de la historia cultural

El énfasis en la cultura, que es el principal eje conceptual de este estudio, es igualmente —o quizá en mayor medida— una estrategia de investigación concreta, determinada por la naturaleza de los hallazgos de la investigación, en la medida en que es una elección consciente de estrategia interpretativa sugerida por inclinaciones teóricas precedentes. Por lo tanto, el lector descubrirá que hay aquí mucho del viejo método inductivo. Por ejemplo, se navega en buena parte a contracorriente desde las particularidades del comportamiento individual y de grupo hasta las afirmaciones más amplias no sólo sobre los orígenes históricos, sino también sobre la mentalidad y el pensamiento político campesino y la dinámica más general de la sociedad mexicana a finales de la Colonia. Por otra parte, los comportamientos y las expresiones que así se señalan para llamar la atención, cobran validez para nosotros, o saltan a nuestra vista de entre el espectáculo general de la realidad, no sólo porque quedaron inscritas en un resistente papel del siglo XVIII mientras que otras no, y de ahí la supervivencia en cierta forma arbitraria de esas actividades (casi siempre de carácter público), sino también gracias a ciertas propuestas deductivas o predisposiciones *a priori*. Sin embargo, creo ver tres problemas particularmente enigmáticos que parecen apuntar hacia un énfasis en las ideas, representaciones y prácticas culturales como un enfoque útil para interpretar las fuentes primarias —que generalmente son recalcitrantes y de vez en cuando molestas—; porque este enfoque comienza a dar respuestas más satisfactorias que el paradigma materialista estructural acostumbrado. Estos problemas se anticipan en la discusión de la escena desde la secuela de una batalla, no me retardaré aquí mucho en ellos; me limitaré a plantearlos brevemente, puesto que a lo largo del libro son tratados directa o indirectamente.

Primero tenemos el problema testimonial. Cuando se ve con atención la documentación sobre la insurgencia popular en el periodo 1810-1821 —en los miles de registros de juicios, confesiones, testimonios de testigos, correspondencia e informes de gobierno, cartas personales, fragmentos de relatos personales y otros documentos escritos— sorprende la escasez de pruebas directas de que las personas reconocieran abiertamente el agravio económico o político como motivo de sus actividades públicas: ni en lo que decían, ni en lo que escribían, ni en su comportamiento transparente. Tampoco se encuentran expresiones colectivas unívocas, formales, de agravio popular

que hayan surgido en el momento insurgente mismo, como sí las hubo, por ejemplo, en la provincia francesa con los famosos *cahiers de doléances* de 1789-1790.[102] Este silencio se explica en buena medida por el hecho de que los rebeldes nunca controlaron el gobierno central, y el régimen colonial nunca solicitó esas peticiones de desagravio. Desde luego que hay una serie de razones circunstanciales bastante obvias de por qué las declaraciones de los motivos políticos de la rebelión se quedaron sin registro histórico; por ejemplo, el deseo de los presuntos insurgentes de exculparse del crimen capital de *lesa majestad*. Sin embargo, a menos que desacreditemos por completo las palabras y las acciones de los propios insurgentes, debemos llegar a algún arreglo con el carácter evidentemente fragmentado e idiosincrásico de la experiencia individual y el motivo de la rebelión. Comúnmente, esta experiencia se expresa en términos autobiográficos, de relaciones de parentesco, pensamiento religioso, política comunitaria y otros aspectos de la vida personal —constelaciones de símbolos, representaciones y relaciones que no se reducen fácilmente al interés económico o al conflicto de clase—; por eso parecería bastante razonable analizarla en su propio contexto y verla a través de los lentes de la cultura, en vez de suponerla un reflejo de la privación material o una antigua frustración política imaginaria.

En segundo lugar, está lo que podríamos llamar un problema nomotético en cuanto a la interpretación de la insurgencia popular como si fuera básicamente una rebelión agraria. En términos llanos, el asunto es éste: ¿Cómo podemos pretender que una secuencia causal hipotética —en este caso, presión agraria → agravio agrario → rebelión agraria— sea una explicación general convincente, si existen tantas excepciones que la contradirían en el campo mexicano de fines de la Colonia? La hipótesis resulta de lo más falsificable en términos popperianos, aunque conserva un alto valor heurístico en aplicaciones más restringidas, o como parte de un modelo de sobredeterminación en el que tiene un papel importante. Por ejemplo, regiones

[102] Como señala Jaime E. Rodríguez O., los ayuntamientos de las capitales de provincia en México enviaron a varias largas representaciones con los representantes recién elegidos a la Junta Central en España después de las elecciones realizadas en 1809 en el Nuevo Mundo. Éstas se concentraron básicamente en cuestiones de igualdad en la representación política para la Vieja y la Nueva España, solicitudes de mejoras a los servicios para la población (caminos, puentes, etc.) y una mayor autonomía política para las ciudades mismas dentro de la estructura imperial española —todos los ayuntamientos declararon su lealtad al rey Fernando VII—; Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Spanish America*, *op. cit.*, cap. II. Habría que ver si estas representaciones eran "populares" en algún sentido significativo o si por el contrario no hablaban más que en un tono urbano y elitista.

agrícolas que estaban por entero sometidas a condiciones relativamente homogéneas, como la presión demográfica, el hambre de tierra y los conflictos por la misma, el avance de la comercialización agrícola, la disminución de los salarios reales, etc., vivieron historias de insurgencia popular muy diferentes unas de otras (y lo que resulta más interesante, las diferencias se dieron dentro de una misma región), incluyendo la no insurgencia.[103] Incluso en los lugares en que la rebelión fue generalizada, no fue raro que sólo surgieran débiles indicios, o quizá ninguno, de programas agrarios populares o expropiaciones de tierra (véase el capítulo XVII). Asimismo, hubo comunidades y hasta familias que se disgregaron —unos se unieron a la rebelión, otros conservaron su lealtad a la Corona—, de acuerdo con líneas de fractura que no se reducen fácilmente a las relaciones con los medios de producción o el agravio económico.

¿Cómo explicarlo? Claro que puede esperarse una amplia variación local, aun con un poderoso esquema unicausal. Sin embargo, aparte de la variación esperada, la heterogeneidad en la insurgencia popular respalda el argumento mismo de las microhistorias que he estado elaborando y nos recuerda que esa historia, sobre todo cuando se formula a la manera antropológica, es una disciplina más ideográfica que nomotética. Me parece que la respuesta popular del medio rural a las condiciones del cambio económico, la privación material y la crisis a corto plazo de finales de la Colonia fue tan variada a lo largo y ancho del país, que deberían considerarse también otros orígenes, aparte de los económicos, de la acción política colectiva y las formas aún más anómicas de protesta que tuvieron lugar en sus márgenes, incluyendo el bandidaje. De hecho, este libro se dedica en buena medida a argumentar que en el corazón de gran parte de la insurgencia popular se encuentra la defensa de la comunidad indígena rural como un proyecto

[103] El tratamiento más matizado de este complejo patron es hasta la fecha el de Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.* Sin embargo, se le escapan las pruebas de la insurgencia popular en el Valle de México y otras regiones del centro de la Nueva España, no sólo porque no reconoce como formas de rebelión los disturbios locales de pueblo, de aspecto más bien tradicional que ahí tuvieron lugar; sino tambien porque las condiciones agrarias en esas zonas, hablando en términos generales, no se conforman al modelo economicista que él desarrolla y por eso mismo no pudieron haber provocado la protesta colectiva. Se encuentran pruebas de un descontento ubicuo y viejo en los valles centrales de la Nueva España en los capítulos XV al XVII, y también en Christon I. Archer, "Bite of the Hydra: The Rebellion of Cura Miguel Hidalgo, 1810-1811", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 69-94, quien habla de continuas "insurgencias regionales fragmentadas" en las partes centrales del país hasta bien avanzado el periodo (más allá de 1815, o por ahí) cuando se suponía que ya habían sido pacificadas por medios militares.

moral, político e incluso teleológico; y no el agravio económico como tal. En otras palabras, la acción política colectiva era la praxis de aquello de lo que la conjunción de la identidad personal, étnica y comunitaria era la ideología. Una lectura a profundidad de la insurgencia como una expresión cultural parecería el enfoque más adecuado para esta interpretación.

En tercer lugar, está el problema ideológico. Mucho de lo que escribieron o dijeron los insurgentes de orígenes populares estaba por lo menos formulado en términos de imaginería y símbolos religiosos, si no es que verdaderamente imbuido de una emoción religiosa en apariencia intensa. A lo largo del libro investigo la autenticidad y profundidad de esta expresión religiosa —su densidad cognitiva y afectiva— y su lugar en la geografía mental de la gente del campo. Se admite que hubo elementos de lo que un observador histórico ahora denominaría ideología secular en la expresión política popular; aunque los propios actores históricos no hubieran hecho la distinción entre un tipo de pensamiento "secular" y uno "religioso". Entre los elementos seculares se encuentran versiones mitificadas, aunque de fundamento histórico, de los hechos básicos de la conquista europea de México, las referencias a la participación francesa en la política española de la época, los exabruptos de monarquismo ingenuo y hasta francas expresiones de una doctrina de justicia popular redistributiva. Aun en los casos en que esta especie de pronunciamientos a todas luces seculares surge en el discurso del rebelde común y corriente, es probable que procediera y se alimentara de un rico y antiguo sustrato de ideas religiosas y de las costumbres del pensamiento religioso. Esto no resulta nada sorprendente si recordamos cuán profundamente religiosa (pero no por fuerza ortodoxamente católica) era y hasta la fecha sigue siendo la cultura popular mexicana. Por eso no debería sorprendernos que las manifestaciones más fervientes de la ideología popular insurgente fueran de carácter religioso; como el poderoso símbolo de la virgen de Guadalupe.[104] De todo el repertorio de manifestaciones, el sentimiento milenarista/mesiánico es el más interesante y en algunas formas el más difícil de captar. Aquí el "problema ideológico" sería si podremos explicar

[104] Varios historiadores han escrito sobre el entrelazamiento del culto a la Guadalupana con la ideología de la Independencia mexicana y el protonacionalismo, tanto elitista como popular; entre los trabajos más convincentes sigue contándose el de Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813* (Chicago, 1976). El punto que más adelante veo, en relación con Lafaye y otros escritores, es el presupuesto de una reacción inequívoca, pavloviana de la gente del medio rural a la invocación que hacen el padre Hidalgo y otros cabecillas insurgentes de la virgen como símbolo de unidad rebelde y aspiraciones nacionalistas mexicanas.

mejor la forma y genealogía de estas creencias vinculándolas con estructuras materiales —como seguramente haríamos con una ideología secular de cambio económico y político— o tal vez tomándolas como entendimientos culturales desarrollados en un reino simbólico relativamente autónomo, o inclusive abordándolas mediante alguna combinación de ambos enfoques.

Los académicos han dedicado muchos estudios al milenarismo y las creencias mesiánicas en muchas partes del mundo; parte de esta bibliografía se reseña o se utiliza como referencia en el capítulo XVIII.[105] Como forma característica de pensar o como ideología reconocible, un sistema de creencias milenaristas/mesiánicas abarcaría una serie de ideas: que el fin del mundo está cerca o puede precipitarse mediante la actuación de los elegidos, que una figura divinamente ungida (o divina) conducirá a los fieles a un mundo mejor atravesando un periodo de dificultades y el ajuste de viejas cuentas, que la renovación será espiritual tanto como material, que los últimos serán los primeros, etc. Esta especie de sistema de creencias no es sencillo de explicar y menos aún como una mera respuesta refleja al despojo material o incluso a una grave dislocación social. Hay muchas preguntas importantes relacionadas con el estudio de estos hábitos de pensamiento y los movimientos con ellos vinculados; entre ellas sobresalen dos. La primera es: ¿siempre están presentes las creencias milenaristas/mesiánicas en el pensamiento popular religioso? Es decir, ¿está la gente esperando eternamente la salvación y una inversión del mundo en esta forma particularmente dramática —viviendo siempre un tiempo escatológico, en la antesala de los Últimos Días— o constituyen estos sistemas de creencias una especie de religión de crisis, fabricada rápidamente bajo condiciones de emergencia psicosocial, o reactivada a partir de las creencias normalmente latentes? La segunda es: ¿cómo hemos de relacionar estos vívidos florecimientos ideológicos con las condiciones del cambio económico y social? En los últimos años, los historiadores de Latinoamérica han escrito algunos estudios de lo más sugerentes y conceptualmente elaborados sobre los sistemas de creencias, cultos, movimientos y levantamientos milenaristas/mesiánicos, en los que se enfrentan precisamente con estas preguntas, pero que a menudo proponen respuestas tan ambiguas como las ideas y los movimientos. Entre ellos están Ralph Della Cava, Robert Levine y Todd Diacon sobre el Brasil del siglo XIX

[105] Aquí y también más adelante uno las creencias milenaristas y mesiánicas por así convenir a mis propósitos, aunque no sean necesariamente las mismas. Las creencias mesiánicas pueden existir sin que haya una ideología milenarista plena, mientras que el caso inverso es poco probable; véase el capítulo XVIII.

y XX; Kevin Gosner y Terry Rugeley sobre Chiapas en el siglo XVII y Yucatán en el siglo XIX, respectivamente; Serge Gruzinski sobre el México colonial, y Alberto Flores Galindo y Manuel Burga sobre el Perú colonial.[106]

Un ejemplar admirable de este tipo de estudios, cuyo enfoque se asemeja al mío en algunos aspectos, es el reciente libro de Paul Vanderwood sobre el advenimiento y la supresión de la comunidad milenarista en Tomóchic, en la sierra occidental de Chihuahua a principios de la década de 1890. Este incidente fue casi el contemporáneo exacto —y guarda con él algunas semejanzas— del famoso episodio de los *Canudos*, en las empobrecidas y atrasadas regiones del noreste del Brasil, inmortalizado como la épica nacional del país en *Os sertões* de Euclydes da Cunha (1902).[107] Vanderwood describe con abundancia de detalles el desarrollo histórico del Valle de Papigochic, región donde estaba Tomóchic, así como las complejidades de la estructura social y económica de la comunidad, incluyendo sus tensiones étnicas, sus rivalidades personales y familiares, y sus relaciones con el mundo exterior en todos los niveles. El libro reconstruye el movimiento propiamente dicho, que terminó a finales de 1892 con la masacre de casi un centenar de fieles luego de la feroz resistencia que opusieron a una fuerza del ejército federal.

[106] Ralph Della Cava, *Miracle at Joaseiro* (Nueva York, 1970); Todd A. Diacon, *Millenarian Vision, Capitalist Reality: Brazil's Contestado Rebellion, 1912-1916* (Durham, 1991); Robert M. Levine, *Vale of Tears: Revisiting the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897* (Berkeley, 1992); Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion* (Tucson, 1992); Terry Rugeley, *Yucatan's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War* (Austin, 1996); y Serge Gruzinski, *Man-Gods of the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1820* (Stanford, 1989); Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1987), y Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas* (Lima, 1988). Sobre los motivos religiosos milenaristas en los movimientos políticos ecuatorianos, véase Marie-Danielle Demelas e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador, 1780-1880* (Quito, 1988).

[107] Paul J. Vanderwood, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century* (Stanford, 1998); Euclydes da Cunha, *Rebellion in the Backlands*, traducido por Samuel Putnam (Chicago, 1944), publicado originalmente como *Os sertões* (Río de Janeiro, 1902). Un interesante estudio crítico y biográfico de Da Cunha es el de Levine, *Vale of Tears*; y pueden encontrarse narraciones agudas, tanto de las reacciones de la élite al movimiento como de las categorías del naturalismo científico que Da Cunha empleó en su libro, en Dain Borges, "Salvador's 1890's: Paternalism and Its Discontents", *Luso-Brazilian Review*, 30 (1993), pp. 47-57, y "Race Science and Psyche in Euclides da Cunha's, *Os sertões*", en Edward A. Reidinger (ed.), *Proceedings of the Brazilian Studies Association (BRASA) Second Conference*, Universidad de Minnesota, Minneápolis, 11-13 de mayo de 1995 (Albuquerque, 1995), pp. 113-120. El centenario de la destrucción de Canudos provocó un rico desbordamiento de estudios de revaloración del episodio en la academia; véase, por ejemplo, la edición especial de *Luso-Brazilian Review*, 30 (1993), "The World Out of Which Canudos Came", edición de Robert M. Levine.

Vanderwood rastrea el surgimiento de un dirigente carismático que aglutinó en torno suyo la ideología intensamente religiosa del movimiento, la devoción de los creyentes por la persona y las visiones de una santa local (una jovencita adolescente), y las doctrinas milenaristas, igualitarias, antimodernas y antigobiernistas que constituían el programa del movimiento.[108] Mientras que de manera general la mayoría de los autores del área tienden a privilegiar el desarrollo económico, el trastorno social o el crecimiento del poder del Estado y a restar importancia a los orígenes exclusivamente culturales de estos movimientos, Vanderwood sitúa los detonadores de esta especie de pensamiento en un ansia perenne y soterrada del milenio en los espíritus de la gente común de esta época y lugar.[109] Muchos vivían en un presente escatológico, en el que la intervención divina podía ocurrir en cualquier momento y el mundo más perfecto de sus sueños era inmanente al imperfecto mundo de su experiencia. Este enfoque no niega la importancia de los factores materiales, pero encuentra en ellos casi un pretexto para la expresión de las ideas culturales.[110]

Comparto con Vanderwood un enfoque de la acción y la ideación colectiva en la medida en que ambos consideramos que el pensamiento popular religioso es no tanto un resultado de las estructuras económicas o una pantalla del agravio económico, sino más bien una causa de la acción colectiva y una ideología que da a la gente un mapa coherente de una realidad social deseada. Por otra parte, creo que el impulso milenarista/mesiánico es más contingente históricamente en cuanto a su contenido e incidencia, si bien menos oceánico y más intermitente de lo que ha sido representado por

[108] Las visiones y enseñanzas de la figura de culto del movimiento, Teresa Urrea, la "Santa de Cabora", desbordaba implicaciones políticas en un momento en que México se sumergía de lleno en el proceso modernizador del dictador Porfirio Díaz. Otro fascinante estudio del ambiente político y las implicaciones de los sueños proféticos de la joven, con muchas resonancias del estudio de Vanderwood, aunque desde una perspectiva psicoanalítica más que antropológica, es el que escribió Richard Kagan, *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain* (Berkeley, 1990).

[109] Vanderwood señalaba (en una comunicación personal) que incluso entre esta gente, el carácter y la intensidad de las creencias milenaristas variaba enormemente, lo que ayuda a explicar por qué algunos se unían al movimiento y otros no, por que unos adoraban al santo popular y otros no, y cómo bajo la presión incesante del Estado las creencias de algunos se hacían más tenaces y fuertes.

[110] Vanderwood hace el siguiente comentario en el que resuena fuertemente el pasaje de Sahlins antes citado: "... si bien los acontecimientos y condiciones materiales ciertamente tienen lugar, lo que cuenta es cómo los entiende la gente. Cómo los entiende la gente depende de su comprensión del mundo tal y como lo conocen, que es la cultura."; Paul Vanderwood, comunicación personal, 8 de octubre de 1996.

Vanderwood. Con el énfasis puesto en la cultura no como un amortiguador entre la realidad de las estructuras materiales y la expresión colectiva, sino como el escenario principal en el que tiene lugar la acción, mi estudio se centra, sin embargo, en las formas comunitarias como artefactos culturales y sitios de apretados nudos de identidad, y no en el pensamiento religioso o la aspiración *per se*. La mayoría de los autores que trabajan las creencias y los movimientos milenaristas los caracterizarían como programas políticamente "fuertes", en oposición a los sistemas seculares de ideas (incluyendo las instancias de revolución social), que consideran el cambio económico y social de manera instrumentalista.[111] Son "fuertes" programáticamente porque, con todo y lo vagas que puedan ser sus aspiraciones concretas, funcionan desde el interior de la realidad social hacia afuera, con la típica promesa de que la realidad actualmente imperfecta será reemplazada por una mejor realidad total —que además será una realidad de inspiración divina, revelada mediante alguna forma de profecía—, y que no se tratará de un mero cambio en algunos convenios sociales. Por añadidura, este rasgo caracteriza aun a los movimientos milenaristas/mesiánicos que se han visto truncados, como aquellos que surgieron tentadoramente en la insurgencia popular de 1810-1821.

Las creencias milenaristas-mesiánicas comúnmente tienen una manera de recordar el tiempo y la historia que no es lineal, de tal modo que el futuro anhelado en parte se recuerda y en parte se predice. Como representación del tiempo, la astrología comparte esta circularidad; en cambio, en la concepción tradicional cristiana, la historia tiene comienzo, enmedio y final. Al buscar el sitio donde acaba el milenarismo, los observadores generalmente sitúan los movimientos mesiánicos/milenaristas en un *continnus* ubicado entre los de tipo revitalizador y los de tipo utópico, o dicho de otro modo, entre los que tienen la vista puesta en el pasado y los que la tienen en el futuro.[112] ¿Puede la gente rural del tipo que Vanderwood describe con tanta elocuencia, por ejemplo, generar espontáneamente lo que podríamos llamar una visión utópica? ¿No acaso los programas milenaristas son bási-

[111] Por ejemplo, sobre el pensamiento mesiánico y milenarista en México, véase Enrique Florescano, *Memory, Myth and Time in Mexico*, *op. cit*. Sobre la memoria histórica en las entidades políticas indígenas, véase Joanne Rappaport, *The Politics o Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Cambridge, 1990).

[112] Véase, por ejemplo, Adas, *Prophets of Rebellion*, *op. cit.*; Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millenial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements* (Nueva York, 1970); y Anthony F. C. Wallace, "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58 (1956), pp. 264-281, y *The Death and Rebirth of the Seneca*, con la colaboración de Sheila C. Steen (Nueva York, 1970).

camente declaraciones que se oponen a los hechos, como por ejemplo "Te imaginas si..."?, y no acaso sus referentes ideológicos son lo que la gente de la sociedad local ya conoce? Si tienen un ámbito limitado de conocimiento, ¿no es su visión retrospectiva y por lo mismo interesada en un retorno al pasado hasta cierto punto? Aventurémonos un poco más lejos y supongamos que no siempre está presente en el espíritu de los grupos subalternos una visión milenarista plena, y concretamente que los mexicanos del medio rural de principios del siglo XIX no tenían la costumbre de esperar que un mundo imperfecto se volviera perfecto gracias a la intervención divina. De hecho, no había forma de que esto fuera algo común, puesto que implicaba una conjunción de las esferas mundana y sacra que, si bien no están normalmente separadas en el espíritu de la gente humilde, ciertamente no están sobrepuestas con la supercompresión característica de la creencia mesiánica/milenarista. La fe intensa puede producir misticismo en un individuo y en una colectividad, un programa político-religioso. Quizá lo más interesante que haya que explicar sobre el pensamiento mesiánico/milenarista no sea, por consiguiente, el sistema de creencias, sino sus formas colectivas. Si la gente creía a título personal en este tipo de salvación, aun cuando normalmente no actuaran a partir de estas creencias en la esfera pública, sino sólo las realizaran plenamente en una colectividad, ¿qué los llevaba a esa colectividad? ¿Cruzaban algún tipo de umbral o se necesitaba de algún *quantum* adicional de emoción individual o energía social para que se congregaran en una agrupación (temporalmente) cohesiva? ¿Inventaban nuevas formas de colectividad y acción social para acomodar sus ideas, o usaban las que ya tenían a la mano? Será en algunas de estas preguntas que trabajaré a lo largo de este estudio.

Algunas palabras sobre el método

El esfuerzo por ubicar los orígenes de la acción colectiva en campos de significado y sistemas de creencias implica cierta lógica de observación y exposición. Significa encontrar lo general en lo particular, no necesariamente mediante la suma (aunque las medidas de frecuencia y representatividad son importantes aun en los enfoques culturales), sino mediante la descripción detallada, el análisis y la interpretación de textos personales, vidas, momentos de acción comunitaria, episodios de violencia, etc. Aunque combinar métodos interpretativos y positivistas puede ser un ejercicio

de lo más útil, como en mi intento por construir un perfil social de los insurgentes populares, en el capítulo II, el enfoque general es lo que entiendo por enfoque etnográfico. Un historiador que trabaja en esta forma se enfrenta a ciertos problemas bien conocidos, de los cuales el principal sería el frío pretérito de los tiempos pasados, que sólo permite la más unilateral de las relaciones entre el historiador y los sujetos históricos. Si en una etnografía de vertiente hermenéutica la cultura es el texto, en cambio en una historia de vertiente hermenéutica el texto es la cultura. Por otra parte, también en este caso las fuentes primarias deben tratarse narrativamente cuando se prestan para ello, con el propósito de extraer una narración, como siempre han hecho los historiadores. El método que combina la descripción con la narrativa es necesariamente un método ecléctico. La descripción que se inspira en la etnografía se yuxtapone a la descripción, la narrativa a la narrativa, y cada tipo de exposición se yuxtapone a otra a partir del supuesto de que el significado sólo puede aprehenderse en sus relaciones cuando las ideas o los comportamientos no se consideran de manera aislada, sino en términos de otras ideas o comportamientos. Como método, esto implica mucha atención a los detalles, sea en un marco sincrónico o diacrónico, puesto que los matices del significado suelen traspasar el grueso filtro de la generalización promedio. En mi texto abundan las anécdotas elocuentes: las historias de vida usualmente incompletas y los fragmentos de historias de vida saturan las páginas, mientras que las historias locales de lucha política, la pugna por los recursos y añejas *vendetti* se alargan hoja tras hoja; el lenguaje de los insurgentes, los sublevados, los prisioneros y los observadores de la violencia colectiva se deconstruye con fascinación, con una atención que peca de obsesiva. Así pues, a menudo se logra el efecto mediante la acumulación, como el novelista que produce una impresión de realidad mediante los detalles en apariencia casuales pero cuidadosamente registrados, o el pintor que recurre al empaste. Aparte de las dimensiones del lienzo, lo anterior explicaría la extensión del libro, pues el caso idiosincrásico y la experiencia individual suelen tener tanta importancia como el planteamiento general. Lo "denso" o "diluido" de la descripción finalmente depende de lo convincentes que resulten la evocación y la interpretación. El lector notará algunas otras peculiaridades del estudio que se deben a decisiones deliberadas sobre el tema y el enfoque, y que vale la pena comentar brevemente.

En primer lugar, hay dos hilos narrativos que se abren paso a lo largo del libro, en algunos puntos se cruzan, se entrelazan y luego vuelven a separarse.

Pueden designarse sencillamente como "rebelión indígena" y "rebelión popular general". Los orígenes de estas dos corrientes se delinean en el siguiente capítulo, en el que se presenta un perfil social de base empírica, cuyo elemento más elocuente es la etnicidad. El principal hallazgo es que la participación indígena en la insurgencia fue más o menos proporcional a la población indígena de la Colonia por el año de 1810, lo que contradice el núcleo de la interpretación histórica convencional. De aquí se desprende un argumento que culmina en el capítulo XVIII, pero que establece su recorrido a través de casi todos los capítulos previos, y trata específicamente sobre la relación entre la expresión política colectiva indígena, la identidad étnica y la supervivencia comunitaria. Permítanme describir en pocas palabras el argumento, puesto que se encuentra en casi todo el libro.[113]

El elemento primordial para la identidad social y política de la gente rural del México de finales de la Colonia, específicamente de los campesinos indígenas, era la lealtad al pueblo natal. El primer cauce de la narrativa (y ciertamente el que lleva la corriente más fuerte) se refiere por lo tanto a la naturaleza y efectos de esa lealtad. Los miembros de las comunidades no necesariamente las tenían por sociedades igualitarias utópicas (cosa que tampoco debieran hacer los académicos de hoy), aunque si se miran a través de la bruma áurea del tiempo o bajo la intensa luminosidad del conflicto étnico y político, podrían mitificarse retrospectivamente, o servir de base para construcciones utopistas.[114] Tampoco se hallaban estas comunidades herméticamente cerradas ante el mundo que no era indígena, mucho menos si se hallaban cerca de los centros de poder político español y las redes del mercado, ni carecían por completo de una conciencia cultural o política de un mundo más grande en torno suyo. Sin embargo, podemos considerar una diferenciación social interna y dejar de lado el mito de la autarquía económica en las comunidades, concediéndoles una auténtica identidad orgánica corporativa y cierta orientación cognitiva común en su mentalidad de ciuda-

[113] El siguiente párrafo se basa en gran medida en una sección de Van Young, "Paisaje de ensueño con figuras y vallados".

[114] Representativas del debate etnográfico clásico sobre las estructuras y el ethos de la vida de pueblo "tradicional" de México son las ideas ampliamente divergentes de Robert Redfield (utópicas) y Oscar Lewis (hobbesianas) sobre la historia cultural del pueblo de Tepoztlán, basadas en estudios de campo realizados en la década de los veinte, los treinta y los cuarenta; Robert Redfield, *Tepoztlan: A Mexican Village* (Chicago, 1930); Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied* (Urbana, 1951). Para un análisis de Redfield y Lewis, y una aguda discusión que los ubica en la bibliografía etnográfica sobre México, véase Cynthia Hewitt de Alcántara, *Anthropological Perspectives on Modern Mexico* (Londres, 1984), pp. 19-39.

danos y en su trato con el mundo fuera de la comunidad.[115] Las fuertes probabilidades de que hasta hace muy poco tiempo la mayoría de la gente accediera a los medios de subsistencia, los lazos afectivos y los bienes espirituales en su pueblo natal o en su lugar de residencia apuntan hacia la fuerte identificación entre el ego y la comunidad, entre el "yo-ismo" y el "nosotros-ismo". Por otra parte, la existencia en la época colonial (e incluso después, sólo que disimulada) de la República de indios, porosa, pero aún parcialmente intacta en muchas partes de México, permitió que el conflicto étnico y económico con la sociedad circundante produjera una combinación particularmente volátil, puesto que el *locus* de la identidad económica (el pueblo) coincidía en buena medida con el *locus* de la identidad cultural (que también era el pueblo). El discurso de la lucha y las prácticas de resistencia —en las disputas legales, las sublevaciones locales o la insurrección a gran escala— apuntan a la defensa de la comunidad como un valor primordial entre la gente del medio rural, hubiera o no una dimensión económica (que era ante todo el conflicto por la tierra) manifiesta en alguna instancia dada.

No obstante, puesto que resulta que casi la mitad de los insurgentes no eran indígenas, al menos nominalmente, la rebelión popular debe dicutirse en buena medida más allá de los confines de los pueblos indígenas y la identificación comunal, lo que constituye el segundo hilo en la estructura del libro. Por lo mismo, también los que no son indígenas reciben bastante atención, sobre todo desde la perspectiva de la experiencia personal más que

[115] Mis ideas previas sobre estas cuestiones se plantean en mi artículo, "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", *Hispanic American Historical Review*, 64 (1984), pp. 55-79, aunque posteriormente he llegado a dejar más espacio para considerar las jerarquías internas de poder y riqueza y cuestiones mayores de economía política. El carácter y la dirección de buena parte del análisis de la sociedad rural histórica y contemporánea en México recibió la influencia de los trabajos de George Foster, de quien debe verse ante todo "Peasant Society and the Image of Limited Good", en Jack M. Potter, May Díaz y George M. Foster (eds.), *Peasant Society: A Reader* (Boston, 1967), pp. 300-323; y de Eric Wolf, en particular "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1957), pp. 1-18. El asunto de si las comunidades campesinas "tradicionales" de México y otros lugares de Latinoamérica tienden hacia un igualitarismo autobalanceado, o si están más estratificadas, un destino no tan definido y con el tiempo vulnerables al flujo y reflujo de la economía política mayor, lleva mucho tiempo debatiéndose acaloradamente, con frecuencia en términos de la historia y las funciones de la jerarquía cívico-religiosa (la mayordomía, el cargo o los sistemas de fiesta). Una buena discusión que compendia las diferentes interpretaciones de este complejo cultural debidas a autores como Eric Wolf, George Foster, Frank Cancian, Evon Vogt, Waldemar Smith, Marvin Harris, Pedro Carrasco y otros, véase el capítulo inicial de James B. Greenberg, *Santiago's Sword: Chatino Peasant Economics and Religion* (Berkeley, 1981).

comunitaria; pero no son simplemente el "material sobrante" que quedó de la preocupación central por los indígenas. Hubo diferencias importantes y discernibles en la experiencia popular insurgente de la gente indígena y la no indígena, que se presenta parcialmente en el siguiente capítulo. También resulta, por ejemplo, que a los no indígenas casi siempre los representaban como bandidos (se consideraban sólo de paso) y como jefes insurgentes de poca monta (cabecillas, estudiados en el capítulo VIII). Finalmente, no es posible entender la naturaleza de la insurgencia popular indígena sin entender también algo de la experiencia de esta gente. El propósito de incluir en el cuadro a los rebeldes populares que no eran indígenas no es sólo sacar a la luz estos contrastes sociológicos, sino hacer mi relación tan evocadora como sea posible de la experiencia ampliamente humana de la expresión política colectiva.

El asunto de cómo caracterizar el papel en la insurgencia de la gente rural que no era ni indígena ni española —me referiré aquí a ellos como mestizos por conveniencia— causa sin embargo bastantes dificultades. Es cierto que muchos españoles mexicanos difícilmente pueden clasificarse como "blancos" en el sentido de ser de ascendencia genética europea pura, pero lo mismo ocurre en el otro extremo del *continuum* socioétnico, pues mucha gente clasificada como "indígena" tenía buena parte de sangre del Viejo Mundo entre sus antepasados. Esto significa que si pudiéramos distinguir biológicamente a la población novohispana de fines de la Colonia, encontraríamos que los *mestizos* (o bien, siguiendo una designación más general, las *castas*, como solía llamarse a las personas de sangre mezclada) representan una proporción mucho mayor que 20% del total en el que generalmente se calcula la mezcla indo-europea-africana. Los matrimonios cruzados y las uniones informales entre estos grupos eran bastante frecuentes y la identidad étnica, notablemente plástica; aun en el lapso de vida de un individuo determinado. A la luz de esta ambigüedad, me gustaría señalar dos puntos relacionados entre sí. Primero, el presente estudio se interesa menos por las formas que reducen la acción social y la ideología a alguna etnicidad originaria imaginada, que con la adopción de la identidad étnica como una construcción social, y la subsecuente consideración de sus elementos constitutivos que resultan en una gama de comportamientos y formas colectivas de pensamiento. Un individuo que genéticamente era mestizo podía, según estos parámetros, seguir un comportamiento tan (o tan poco) "indio" como el indígena más puro de una comunidad biológicamente aislada; a final de cuentas, es una cuestión de identidad y cultura más que de material

genético y fisonomía. Segundo, ciertamente había comunidades rurales compuestas sólo por una minoría de habitantes indígenas; no obstante, dichas comunidades imitaban lo más posible el comportamiento de los pueblos dominados por las mayorías indígenas, definido por la coincidencia de práctica cultural, lenguje, fenotipo, estatus político-jurídico, patrones de casamiento o lo que sea. He elegido concentrarme en la parte de la población rural novohispana que puede suponerse de carácter indígena porque de muchas maneras esta gente constituía, dentro de los criterios reconocidamente ambiguos de la época, el *locus* más interesante y revelador de la política insurgente popular.

En segundo lugar, está la periodización implícita adoptada para el libro. Aunque nominalmente los límites temporales abarcan la larga década de 1810 a 1821, en el estudio el énfasis recae en los años de 1810 a 1816. Puesto que desde su concepción el estudio se centró en la ideología y la violencia política en las comunidades, se imponía un corte implícito en 1815-1816, y no he visto razones para cambiarlo. La insurgencia popular inicial —que en un sector importante fue espontánea, se basaba en los pueblos y era en gran medida indígena— alcanzó su nivel máximo desde 1812-1813. En adelante, gran parte de la rebelión estaría en manos de grupos un tanto más organizados o hasta de ejércitos, como el de José María Morelos; y para 1816-1817, muchos de los grupos de insurgentes relativamente más recalcitrantes de hecho se habían afianzado en posiciones militares fuera del Valle de México, aunque las actividades de la guerrilla móvil, el bandidaje de tintes políticos y los levantamientos en los pueblos seguían siendo bastante generalizados. Lo anterior no quiere decir que la situación militar en el país correspondiera necesariamente a los informes exageradamente optimistas que los generales realistas solían enviar con regularidad a la ciudad de México, informes avalados por los jefes realistas de la capital dirigidos a los ministros de España y coreados por muchos historiadores modernos, que pintaban un campo amedrentado y apaciguado por medios militares. Tampoco quiere decir que la insurgencia india de los pueblos haya desaparecido en la segunda mitad de la década, pues tendremos muchas ocasiones de ver esta actividad hasta 1820, más o menos. El cuidadoso e imaginativo trabajo del mejor historiador militar del periodo, Christon Archer, advierte que el "intervalo de calma" en la rebelión, supuestamente registrado después de 1816 o 1817 y que se debió a las medidas efectivas de contrainsurgencia por parte de los realistas y el decaimiento de las energías militares de los insurgentes, en realidad no fue tal, sino una reconfiguración de la guerra y el desplazamiento

de su centro de gravedad hacia la tierra caliente del Pacífico en los actuales estados de Michoacán y Guerrero, y a otras regiones.[116] Puesto que aquí me interesa el proceso de la rebelión popular, más que el resultado del movimiento de Independencia a nivel nacional, regional o local, parece justificarse sobradamente el énfasis interno en el periodo de 1810 a 1816 (no como una limitación tajante y estricta, sino como una disminución en la cobertura del estudio a partir de este último año).[117]

En tercer lugar, la revisión detallada de las revueltas de los pueblos (capítulos XV-XVII) como una forma crucial de protesta y rebelión rural se remonta hasta las últimas décadas del siglo XVIII, mucho antes del comienzo de la propia insurgencia, y para algunos propósitos, el análisis de los episodios de la época insurgente se mezcla promiscuamente con los anteriores; esto requiere algunas palabras explicativas. Los *tumultos* de los pueblos no sólo tenían una historia natural —con esto quiero decir, un relato de nacimiento, desarrollo y resolución para cada caso—, sino también una historia cultural, una trayectoria mucho más larga como otro elemento más de un repertorio de comportamientos políticos, incluyendo tumultos, litigios, conflicto con otras comunidades, rituales públicos y celebraciones, etc.[118] El objetivo último de estos comportamientos, parcialmente consciente, parcialmente inconsciente, era la supervivencia de la comunidad o incluso la "adaptación resistente".[119] Es necesario situar esos estallidos de protesta popular gene-

[116] Entre las muchas contribuciones de Archer, véase, por ejemplo, "'La causa buena': The Counterinsurgency Army of New Spain and the Ten Years' War", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation* (Los Angeles, 1989), pp. 85-108; y "The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front, 1812-1816", en Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998), pp. 24-28 y 158-165.

[117] Para un estudio de largo plazo del campo en la importante región de Guerrero, que abarca la época de la insurgencia y se extiende más allá, véase Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State*, *op. cit.*; y para otras áreas del país, véase Brígida von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870: los campesinos y las transformaciones proto-industriales en el poniente de Morelos* (Mexico, 1988); Jean Meyer, *Esperando a Lozada* (Zamora, 1984); Jaime Olveda, *Gordiano Guzmán. Un cacique del siglo XIX* (México, 1980); varios de los ensayos en Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution*; Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.*, y Eric Van Young, "The Indigenous Peoples of Western Mexico from the Spanish Invasion to the Present", *op. cit*.

[118] El trabajo que abrió el camino a los estudios de los disturbios populares en el México de fines de la Colonia fue escrito hace casi 20 años por William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979). Debo mucho a su obra tan reflexiva y sugerente sobre las formas de protesta popular indígena, aunque he llegado a disentir de su interpretación sobre varias cuestiones.

[119] El término es de Steve J. Stern, y se encuentra en *Resistance, Rebellion and Consciousness*, pp. 8-13 y *passim*.

ralmente diminutos tanto sincrónicamente, dentro del marco de la insurgencia que los entornaba, como diacrónicamente, como parte de una larga historia de trastornos rurales, si queremos entender las formas en que fueron circunstanciales y contingentes a la vez, y programados habitual y culturalmente.

Sin embargo, al revisar estos episodios, deben reconocerse comó estallidos insurgentes que se materializan en una forma tradicional. Es lo que no hizo John Tutino, quien en su influyente análisis de dos siglos de rebelión rural en México, llega a la conclusión de que los valles centrales de la Nueva España permanecieron tranquilos durante la insurgencia, porque durante el siglo XVIII se estableció una simbiosis efectiva entre los pueblos de mayoría indígenas y las haciendas. Desde el punto de vista de Tutino, fue gracias a esa simbiosis que los campesinos no tuvieron que recurrir a las protestas violentas, a diferencia de otras regiones de la Colonia, como el Bajío, un tanto más hacia el norte.[120] En realidad, hubo mucha violencia popular en los pueblos de los valles centrales durante este periodo; no obstante, si sólo nos fijamos en los signos de la anexión de las masas a la causa insurgente o en las manifestaciones explícitas de la ideología popular de la insurrección, tal vez la violencia no aparezca en el radar. Si los tumultos de antes de la Independencia y del periodo insurgente se trabajan juntos de esta forma, se puede discernir en qué se parecían y en que se diferenciaban. El tradicionalismo de la revuelta indígena como forma de acción colectiva en el campo mexicano no invalida la afirmación de que estos eventos formaban parte de la insurgencia, ni tampoco apoya las versiones convencionales de que los pueblos indígenas en realidad no participaron en los acontecimientos de 1810-1821 en una forma significativa o intencional. A pesar de la continuidad en las formas de violencia política local, hubo muchos cambios en 1810 y durante los siguientes años: la apertura y la frecuencia de las expresiones políticas, la disminución de énfasis, la revuelta agraria, la unión ocasional con otros grupos rebeldes en pos de una causa común, etc. Sin embargo, lo que más cambió fue el contexto político general; en cambio, las inquietudes tradicionales siguieron siendo notoriamente estables.

Acabo de sugerir que la acción colectiva en los pueblos no sólo tenía una historia natural, sino también una historia cultural. Un corolario de esta idea es que cada suceso del pueblo difiere por algunas particularidades de todos los demás sucesos, puesto que la "cultura" tiene un componente

[120] Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.*, capítulos I al V, especialmente pp. 139-151.

histórico ("conocimiento local", memoria, práctica, etc.), así como un inventario de significados compartidos. Pese al elemento idiopático del comportamiento político, a todo lo largo de mi discusión sobre la insurgencia popular he intentado extraer una interpretación que pueda generalizarse para amplias regiones de la Nueva España en su conjunto, o incluso para el campesinado y los levantamientos políticos de la modernidad temprana en un sentido más amplio. De manera inevitable, esto ha generado cierta simplificación de la personalidad, cierta esquematización de las comunidades representadas, de manera que puede parecer que actúan impulsadas por causas más uniformes de lo que realmente fueron. No me queda más que insistir enfáticamente en que los fenómenos de los pueblos no eran los mismos; pero que para llegar a entender el pensamiento político y la violencia de una manera que pueda aplicarse a varios casos, me he visto en la necesidad de recortar parte de la exuberante historia local, sacrificando el detalle en aras de la generalización. Si bien este dilema no es una novedad en las ciencias humanas, se conservan suficientes detalles como para ilustrar la variada experiencia de la gente rural en sus pueblos. Por lo mismo, veremos bastantes pruebas de que la reacción de los indígenas y otros habitantes del campo que no eran españoles ante los cambios en el medio político, el ambiente cultural y las circunstancias materiales, fue diferente en el centro de México, región donde floreció la tradición política nahua fundamentada en el *altépetl*, de la respuesta que a dichos cambios presentaron las comunidades situadas en las zonas periféricas, que normalmente tenían una organización más laxa, una diferenciación menos jerárquica y en algunos casos, menos tiempo de haberse establecido en sus pueblos; un ejemplo de esto serían las zonas altas situadas inmediatamente hacia el norte y el noreste de la capital o bien la costa occidental. En particular, las formulaciones ideológicas variaban mucho de una región a otra, como se ve en la elección de figuras mesiánicas a fines del periodo colonial y durante la Independencia, y resultan muy reveladoras de la naturaleza de la identidad indígena, así como del ritmo y los resultados del cambio cultural, pero no se tratan extensamente porque aquí se destaca la insurgencia popular en el centro de México.

Una breve cronología del periodo

Las circunstancias en que se desencadenó la violencia rural popular y en que se expresaron las aspiraciones populares fueron las de un movimiento

de liberación nacional (no cabe ninguna duda de que había una gran variedad de opiniones entre los dirigentes de la insurgencia en cuanto a los objetivos políticos de la lucha) yuxtapuesto a una guerra interna. Aunque esta obra tiene una estructura general analítica y no se ocupa de manera central en los acontecimientos políticos y militares como tales, hemos de reconocer que la lucha de los años 1810-1821 fue rica y compleja, y que a cada paso incidía en la vida de la gente común. Ni el eje teórico ni el espacio permiten trabajar a fondo la compleja historia pública en este estudio, aunque existe una historiografía inmensa y creciente sobre las guerras de Independencia de México, parte de la cual cito en estas páginas.[121] No obstante, me pareció que sería útil, sobre todo para el lector menos especializado, hacer un relato panorámico del movimiento de Independencia en unas pocas páginas. Casi todos los acontecimientos aquí reseñados se mencionan de paso en los siguientes capítulos; aquellos que arrojan luz sobre la rebelión popular se exponen con bastante detalle, otros de manera más superficial.

El estallido del movimiento de Independencia de México en el otoño de 1810 fue precedido por conspiraciones malogradas en la capital virreinal y algunas ciudades provinciales al menos desde la década de 1790, y se precipitó debido a la situación política en Europa.[122] Cuando Napoleón Bonaparte

[121] De los cientos y cientos de trabajos escritos por mexicanos acerca del movimiento de Independencia desde la perspectiva militar y política, algunos de los mejores son los clásicos de Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed., 5 vols. (México, 1968), y Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de independencia*, *op. cit.*, y la obra moderna sobre ideología política rebelde de Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (México, 1983). También abundan los trabajos escritos en inglés; entre los mejores se cuentan Hamnett, *Roots of Insurrection*; Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*; Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), y los muchos artículos de Christon Archer, que se citan a lo largo del libro. Para un panorama útil en inglés y que es además un ensayo interpretativo, véase Timothy E. Anna, "The Independence of Mexico and Central America", en Leslie Bethell (ed.), *The Independence of Latin America* (Cambridge, 1987), pp. 49-92; y para situar a México en una perspectiva comparada de los movimientos de Independencia en la América Española más en general, véanse Jay Kinsbruner, *Independence in Spanish America: Civil Wars, Revolutions and Underdevelopment* (Albuquerque, 1994); Richard Graham, *Independence in Latin America: A Comparative Approach*, 2a. ed. (Nueva York, 1994), y uno más reciente, Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Spanish America* (Cambridge, 1998).

[122] Una oscura conspiración para promover la independencia de México afloró en Madrid desde 1765, y la "Conspiración de los Machetes" se descubrió en la ciudad de México en 1799; ambas se discuten en Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, pp. 90-94. Se encuentra una útil reseña de las sociedades secretas en el medio urbano y su relación con las luchas independentistas en Virginia Guedea, "Las sociedades secretas durante el movimiento de independencia", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation* (Los Ángeles, 1989), pp. 45-62, y en su libro *En busca de un gobierno alterno*, *op. cit.*

invadió España en 1808, la neutralización de la familia real española y la entronización de José Bonaparte, hermano del emperador francés, no tardaron en hacer estallar en Hispanoamérica una crisis de autoridad política y de legitimidad. Para las colonias y las diversas facciones políticas que se desarrollaban en su territorio, este complejo asunto giraba en torno a la lealtad a la madre patria —representada por una junta de notables que decían seguir teniendo autoridad política ante el control que Francia ejercía sobre casi toda la Península—, o a la lealtad hacia la persona del depuesto rey Fernando VII, cuya autoridad política podía considerarse temporalmente delegada en las juntas hispanoamericanas que afirmaban gobernar en su nombre. En México, los lazos se cortaron cuando en septiembre de 1808 un grupo de poderosos españoles peninsulares, encabezados por el comerciante y terrateniente Gabriel de Yermo, derrocaron al ambicioso y corrupto virrey José de Iturrigaray, quien parecía inclinarse a favor de la facción criolla (mexicana) y alguna forma de autonomía dentro del Imperio español. Iturrigaray fue sustituido por el octogenario militar Pedro Garibay. Sin embargo, este golpe sólo permitió un respiro temporal de la lucha política interna entre las facciones criolla y peninsular de la Colonia; mientras tanto, la intriga en favor de la autonomía siguió creciendo por doquier.

La conspiración provinciana de salón que habría de culminar 11 años después con la independencia de la Colonia tenía como figura central al padre Miguel Hidalgo y Costilla, párroco del pueblo de Dolores, en la rica y diversificada región agrícola del Bajío; así como a otras figuras criollas, entre ellos los jóvenes militares Ignacio Allende y Juan Aldama. El plan para separar la Colonia del dominio español (eso sí, en el nombre del rey Fernando VII) se había programado para diciembre de 1810; pero al ser descubierto por las autoridades reales, obligó a Hidalgo y sus compañeros de conspiración a levantarse prematuramente en armas en la noche del 15 al 16 de septiembre de 1810. El movimiento pronto atrajo a mucha gente del campo, que lo siguió en la toma y saqueo de varias ciudades importantes de México, como el próspero centro minero de Guanajuato, donde a finales de septiembre las fuerzas de Hidalgo mataron a cientos de defensores españoles en el famoso asalto contra el granero fortificado de la ciudad, la Alhóndiga. A finales de octubre, Hidalgo apostó sus fuerzas en preparación de un ataque contra la ciudad de México; pero se retiró por razones que nunca han llegado a esclarecerse del todo y acabó regresando a Guadalajara, la importante ciudad de Occidente, donde instauró un efímero gobierno insurgente. Allí el ejército rebelde, numeroso pero mal armado y sin preparación, sufrió una importante

derrota a manos de los realistas en enero de 1811. Al siguiente verano, Hidalgo y la mayoría de sus lugartenientes/generales habían sido capturados y ejecutados, aunque la insurgencia por ellos desencadenada asolaba gran parte del centro y el sur del país bajo la forma de una guerra de guerrillas.

Durante los siguientes años, que casi llegaron a ser cinco, el cargo de jefe de los insurgentes recayó nominalmente en el padre José María Morelos, otro párroco que había sido alumno de Hidalgo, talentoso comandante militar. Durante este periodo, un gobierno rebelde nacional itinerante lanzó una declaración de independencia y una constitución mexicana (1814), pero su autoridad nunca logró unificar efectivamente el sinnúmero de grupos guerrilleros y sátrapas militares que seguían oponiéndose al régimen colonial. Esto se debió en parte a las fuerzas centrífugas inherentes a cualquier movimiento político-militar surgido en el campo mexicano, como veremos, y también a causa de las rivalidades internas que dividían la dirigencia política del gobierno. La estrategia militar de Morelos de rodear la capital tuvo sus triunfos, como la captura y ocupación de la importante ciudad sureña de Oaxaca. No obstante, al final no logró su objetivo, y también él acabó siendo capturado, degradado y despojado de su investidura sacerdotal y ejecutado por los realistas a fines de 1815. Durante los años que siguieron habría de continuar la lucha antigobiernista, revistiendo diversas formas que tuvieron lugar paralelamente: la guerra de guerrillas, el bandidaje de tintes políticos y los levantamientos locales. Sin embargo, el *locus* de estas actividades se desplazó en gran medida hacia las zonas periféricas de la Colonia, donde un tipo de estancamiento armado reunió a realistas y rebeldes en una extenuante danza de desgaste militar.

En 1820-1821, cuando por fin se separaron los danzantes, la victoria fue a dar a manos de los mexicanos gracias a los acontecimientos políticos de España. En 1814 regresó al trono de España Fernando VII, una vez que las fuerzas originarias de España y los expedicionarios ingleses hubieron logrado expulsar a los franceses de la Península; el restituido monarca repudió la Constitución de Cádiz (1812) promulgada por los liberales españoles en su ausencia e intentó revivir el absolutismo real, haciendo añicos las esperanzas de los grupos de *mejoracionistas* tanto en la Vieja como en la Nueva España. En 1820, se sublevaron los comandantes liberales de un ejército español que estaba a punto de embarcarse hacia las colonias para reprimir la insurrección en Sudamérica. Aunque los militares fracasaron en el corto plazo, varias ciudades españolas desafectas al régimen apoyaron su programa forzando al rey Fernando a restaurar la Constitución de Cádiz. Las elec-

ciones a las que obligaba la Carta Magna se llevaron a cabo en México y en todas partes. Esta situación de inestabilidad política y arbitrariedad por parte del monarca hicieron que algunos mexicanos optaran por renovar sus esfuerzos independentistas con miras a proteger las libertades políticas que acababan de adquirir, mientras que otros se opusieron a las reformas liberales consideradas en el documento. En 1821, Agustín de Iturbide, un militar criollo realista, talentoso, conservador y ambicioso, fraguó una alianza política y militar con algunos elementos de la vieja dirigencia insurgente; el gobierno virreinal y sus apoyos militares se derrumbaron sin más, las fuerzas españolas se retiraron bajo la protección de un tratado negociado apresuradamente entre Iturbide y el último virrey español y se estableció un gobierno provisional para guiar el sino de un México ahora independiente.

Organización del libro

Casi todos los títulos de los capítulos en este libro son explícitos; pero una breve reseña de los temas en ellos tratados puede ayudar a presentar las líneas generales del argumento. La primera parte está conformada por cinco capítulos que quizá difieran en cuanto al método, aunque convergen por sus objetivos. El propósito es ofrecer un perfil primero estadístico y luego anecdótico de los insurgentes populares; se presta gran atención al carácter de la documentación y de los pronunciamientos públicos en la exculpaciones ofrecidas por los insurgentes, sus confesiones y la búsqueda del perdón real. El capítulo II analiza algunas características sociales de un grupo de unas 1 200 personas (hombres en su mayoría) capturados por actividades insurgentes, casi todos entre 1810 y 1815. Las variables consideradas incluyen la etnicidad, el estado civil, la edad, la ocupación, etc., y se han sacado algunas conclusiones de por qué algunos grupos de población de la Nueva España pueden haber corrido "mayor riesgo" de participar en la insurgencia que otros. Los capítulos III y IV proporcionan un retrato caleidoscópico de insurgentes comunes desde la perspectiva de sus antecedentes sociales e historias de vida, y se concentran especialmente en la motivación personal para la actividad política y en la intersección de las vidas privadas con los acontecimientos públicos. El capítulo V estudia los rituales de confesión y perdón, mientras que el capítulo VI ofrece una revisión aparte de los indígenas comunes como rebeldes.

La segunda parte trabaja extensamente la composición, la dinámica y los motivos de la dirigencia local de la insurrección, gente que era conocida

como los *cabecillas*. Las múltiples formas de protesta política y violencia durante estos años rara vez eran acéfalas, de modo que la naturaleza de la dirigencia a nivel local es muy reveladora no sólo de la insurgencia misma, sino de la historia cultural de la vida en el medio rural en un sentido más amplio. Los notables indígenas (en contraste con los indios comunes del capítulo VI), tanto en su carácter de realistas como de rebeldes, son el tema del capítulo VII, y los cabecillas locales no indígenas, los del capítulo VIII. Aquí no se presupone que fue la etnicidad *per se* lo determinante en los motivos y las actividades sociales de estos dos diferentes grupos, sino que la matriz social en la que operaban los estimuló y delimitó en formas diferentes. El capítulo IX se ocupa en detalle de la breve trayectoria del cabecilla local Chito Villagrán, un delincuente de pueblo que alcanzó la fama junto a su padre Julián en la zona central del país, y que en cierta forma ejemplifica el perfil más general de esos hombres establecido en el capítulo anterior. Los siguientes cuatro capítulos se encargan del papel de los curas de provincia en la época insurgente, como realistas y como rebeldes. En el capítulo X, donde se tratan las relaciones entre los sacerdotes y sus feligreses (principalmente) indígenas de fines del periodo colonial, se plantea que tal vez no haya tantas razones como normalmente se cree para que los sacerdotes encabezaran los movimientos rebeldes locales, puesto que dichas relaciones solían ser ambivalentes, tensas e incluso distantes. De hecho, casi todos los sacerdotes de provincia siguieron siendo leales a la monarquía, al menos teóricamente; sus crisis de conciencia, sus actividades como propagandistas del régimen colonial y su papel como cabecillas militares realistas se estudian en el capítulo XI. En el capítulo XII se considera el otro lado de la moneda, los párrocos (y una parte del clero regular) que optaron por la insurgencia en diversos grados, así como las actitudes que las autoridades realistas tomaron ante ellos, y lo que podemos llamar la construcción social de la subversión. El capítulo XIII describe con cierto detalle las carreras de cuatro párrocos rurales que se unieron a la rebelión, y cada uno de ellos ejemplifica un contexto social diferente, un estilo personal y un nivel de compromiso político e ideológico ante la insurgencia.

Los cinco capítulos de la tercera parte nos adentran aún más en el corazón de la ideología y la violencia popular. En el capítulo XIV se analiza el lenguaje de la insurgencia en todas sus formas recuperables —lo que se decía en las cantinas, la subversión, la sedición, los rumores, etc.— y la matriz social en la que encaja lo que se decía de política. Los siguientes tres capítulos abarcan desde el discurso relativamente casual hasta la violencia y la protesta

en forma de tumultos populares, tan difundidos en el México colonial, y que se convirtieron en una demarcación muy importante para la insurgencia después de 1810. El capítulo XV es un tratamiento microhistórico de un famoso tumulto y linchamiento en el área del Valle de Toluca poco después de que comenzó la rebelión, y traza las relaciones de los sublevados y las víctimas vinculándolas al desarrollo del área. El capítulo XVI da un paso atrás para ver desde una perspectiva más amplia los antecedentes de las sublevaciones de los pueblos en general a fines de la era colonial para desarrollar una morfología social y cultural de estos episodios locales de violencia política y expresión popular. En el capítulo XVII se hace avanzar esta morfología hacia la época insurgente. El objetivo de estos tres capítulos es hacer énfasis en que la insurrección local del periodo posterior a 1810 a menudo hacía que intervinieran viejas tensiones y animosidades, y que en estos episodios lo que estaba en juego no era necesariamente el argumento sobre política representado por la ideología rebelde formal y de élite, sino la integridad de las comunidades rurales en disputa y la reivindicación de viejos reclamos que surgían de historias meramente locales. El capítulo XVIII intenta hacer con algunos elementos interesantes de la ideología popular —entre ellos las creencias milenaristas/mesiánicas— lo que hace el capítulo II con el perfil social de los rebeldes populares: ubicarlos socialmente en formas concretas y escuchar lo que esto nos revela acerca del pensamiento y las aspiraciones políticas de la gente rural, especialmente los indios de pueblo, en el contexto de la lealtad comunitaria. Como veremos, la estructura de esa lealtad, con el pueblo en un extremo y el monarca español en el otro, evoca con gran fuerza el territorio en el que usualmente operaban los insurgentes de los pueblos. Por último, el capítulo XIX resume los principales hallazgos del libro y sugiere algunas comparaciones entre la lucha mexicana por la independencia, las revoluciones francesa y norteamericana y (por alusiones) algunos otros levantamientos políticos violentos en la modernidad temprana.

Ahora regresemos a lo sucedido tras la batalla del Monte de las Cruces a fines del otoño de 1810. El lector recordará que después de la batalla los indios de Celaya y otros pueblos del Bajío fueron arrestados por los funcionarios indígenas locales. Los documentos no nos permiten saber qué ocurrió con ellos, pero al igual que otros insurgentes hechos prisioneros en ese mismo periodo, probablemente hayan estado en la cárcel local por algún tiempo antes de ser enviados a la ciudad de México en una caravana de prisioneros rebeldes bajo fuerte custodia militar, para luego de un proceso ser castigados o liberados. ¿Quiénes eran estas personas? Veamos qué podemos averiguar.

PRIMERA PARTE

REBELDES

II. UN PERFIL SOCIAL

A MEDIADOS de enero de 1811, una caravana de prisioneros llegó a duras penas a la ciudad de México procedente del sur, sin nada que los distinguiera de los muchos otros grupos igualmente tristes que normalmente entraban a la capital durante los años de la lucha insurgente. Tal vez hayan llegado a la ciudad más o menos al mismo tiempo que el grupo de celayenses hechos prisioneros tras la batalla de Las Cruces. Se imagina uno a los hombres (y tal vez unas cuantas mujeres) polvorientos, andrajosos, abatidos y probablemente muertos de frío en esta época del año en el Altiplano Central, acompañados por un destacamento de soldados y uno o dos oficiales de a caballo. Este contingente de unos 100 prisioneros, todos presuntos rebeldes, había salido de Cuernavaca e Iguala, como a 70 kilómetros una y a 150 la otra de la ciudad de México, en dirección al sur; allí los mantuvieron detenidos por varias semanas a finales de 1810 (el primer año de la insurrección) y los encarcelaron hasta que se juntó un grupo lo bastante grande para mandarlo a la capital virreinal, donde habrían de ser juzgados y procesados. Luego de cruzar a marchas forzadas las afueras del sur de la ciudad, la triste banda de insurgentes acusados llegó a la prisión real, que estaba cerca de la plaza central y el palacio virreinal, y ahí los encerraron en los subterráneos conocidos como el Calabozo del Divino Rostro. El lunes 14 de enero, el guardián de la prisión y su notario bajaron al calabozo a tomar las declaraciones preliminares de los nuevos internos. El interrogatorio duraba varias horas y se hacía conforme a un formato en el que el acusado declaraba su nombre, adscripción étnica, lugar de residencia, estado civil, oficio y edad; luego él mismo procedía a hacer una declaración sobre las circunstancias de su arresto, en ocasiones azuzado por las preguntas del guardián. Algunos de los hombres eran relativamente locuaces, y daban al notario material para llenar dos o más páginas de descarnada transcripción (todo en tercera persona, nada al pie de la letra), mientras que otros, asustados y amedrentados, o mañosos y ladinos, hablaban lo menos posible. Casi todos se declaraban inocentes, y algunas declaraciones resultaban lúdicras, lo que era típico de muchos interrogatorios judiciales o confesiones de ese tipo en esa época.

De los perfiles sociales y retratos de frente

El prisionero número 57 había hecho una declaración de extensión modesta; no había en él nada especialmente destacado a juzgar por los registros. No figura directamente en ningún otro documento de la época que pueda haber llegado a mí y, efectivamente, se desconoce lo que fue de él después de esos primeros meses de 1811. El interés que presenta Antonio Francisco Alarcón en el presente contexto es precisamente que es un caso común y corriente. Aunque en su declaración se proporcionan mayores detalles circunstanciales de manera marginal, Alarcón se acerca a la representación del rebelde típico de la época. El *pathos* (casi podría decirse el *bathos*) de su relato, su ingenuidad, como un "cándido", y su aparente talento para estar en el lugar equivocado en el momento equivocado, son típicos de los insurgentes acusados en el México de esos años. De manera más general, el testimonio de Alarcón ejemplifica la forma en que la gente común llegaba a involucrarse y a veces a perderse en los grandes acontecimientos sísmicos que destruyen y crean entidades políticas.

Antonio Francisco Alarcón era un indio que vivía (y muy probablemente ahí mismo había nacido) en el pueblo de Tepecoacuilco, situado como a 160 kilómetros al suroeste de la capital. A fines de 1810, al momento de su detención, tenía 33 años de edad, estaba casado con María Josefa (seguramente una indígena, no sabemos si tenían hijos) y se ganaba la vida como labrador. Unas semanas antes de ser detenido, Alarcón había ido a dar a la cárcel por no cumplir con una deuda, aunque luego el gobernador indio de su pueblo lo puso en libertad "a condición de que no se metiera con nadie".[1] Sin embargo, los insurgentes tomaron el pueblo ese mismo día (probablemente en diciembre de 1810) y por la tarde le ordenaron a Alarcón que fungiera como guardia de la cárcel de la que había salido esa misma mañana. Le dieron un sable como arma y ahí se quedó vigilando a siete españoles europeos encerrados en la cárcel. Luego de cinco días de hacer lo mismo, Alarcón jura que se fue al cerro sin llevarse el arma (en su

[1] La deuda ascendía a 10 pesos, que de ninguna manera era una cantidad insignificante de dinero y más o menos equivalía a dos meses de salario en efectivo de un trabajador agrícola de esos tiempos. Para una discusión de los niveles salariales en la Nueva España de la época de 1800, véase mi ensayo "Los ricos se enriquecen y los pobres se empobrecen: salarios reales y niveles de bienestar populares en el México colonial", en Eric Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992).

declaración no da ninguna razón específica), y que ahí se escondió hasta que las fuerzas rebeldes se retiraron a Iguala. Pensando que ya no corría peligro si regresaba a Tepecoacuilco, Alarcón decidió que debía presentarse a solicitar un perdón en el fuerte realista más cercano, que estaba en la hacienda de San Gabriel, así que se fue a su casa, donde su esposa le hizo unas tortillas para el viaje. En el camino fue detenido por los insurgentes quienes, reconociéndolo como desertor, lo llevaron a Iguala, donde el comandante rebelde Manuel de la Vega lo sentenció a la horca. La sentencia estaba a punto de cumplirse cuando De la Vega cambió de opinión y perdonó al condenado. Antonio Francisco se quedó detenido una semana; luego lo dejaron libre y le dieron una lanza, pero al cabo de tres días volvió a desertar y se regresó a su casa. Poco después, los rebeldes llegaron subrepticiamente a buscarlo a su casa y lo obligaron a pelear en el ataque contra Tepecoacuilco; como arma, le dieron una honda. En su declaración, Alarcón jura que no usó la honda durante el ataque (que de hecho fue rechazado por las fuerzas realistas y en el que se logró la captura de muchos soldados rebeldes), que no recibió ningún pago de los insurgentes ni participó en el saqueo y el pillaje ocurrido en la zona y que sólo comía de lo que los rebeldes daban a todos los conscriptos del pueblo. Luego de una breve estancia en la cárcel, Alarcón fue enviado por las autoridades realistas a los trabajos forzados de las obras de defensa a las afueras la ciudad de México; pero se desconoce en qué acabó su vida.[2]

La historia de Francisco Alarcón nos presenta varios tipos de datos. Entre éstos se cuenta la información sobre su adscripción étnica, lugar de residencia, edad, oficio estado civil y otros indicadores que pueden deducirse, como la distancia entre su lugar de residencia y el lugar de su captura, la relación entre su suerte en manos de la justicia y otras de las variables que integran su descripción social, etc. Además de estos datos, tenemos información que puede obtenerse a partir de la narración subjetiva que él mismo hace de su situación: su versión de los acontecimientos que precipitaron sus actividades y captura en las últimas semanas de 1810, sus motivaciones y su percepción de los sucesos que se arremolinaban en torno

[2] AGN, Ramo Criminal (en adelante Criminal), vol. 204, sin número de expediente, folios 19v-20r, 1811. Una lista de prisioneros, de fecha incierta pero posterior a mediados de enero de 1811, indica que 40 fueron liberados, tres murieron, tres fueron consignados a servicio militar o a trabajos forzados en La Habana, a siete se les siguió un proceso por cargos criminales y 47 (entre ellos Alarcón) fueron enviados a hacer trabajos forzados en las fortificaciones de la capital, aunque no se sabe si en espera de que avanzara algún proceso legal en contra suya o con sentencias establecidas o indefinidas.

suyo. Claro que ninguno de los dos tipos de datos son transparentes ni impermeables (en el periodo de fines de la Colonia, la adscripción a una u otra categoría étnica era muy laxa, por ejemplo, tanto si era el propio individuo quien se definía a sí mismo como si otros lo hacían); pero una división en términos generales proporciona un principio de organización que permite hacer afirmaciones sociológicas descriptivas sobre la gente y para desglosarlos como actores.

Este capítulo pretende compilar una serie de afirmaciones con fundamentos empíricos sobre el perfil social de los rebeldes populares de México. En él se ha trabajado sintéticamente una base de datos bastante amplia con las características sociales de 1 284 personas, que fueron en su mayoría (89%) detenidos por sus actividades insurgentes entre los años de 1810 y 1812, aunque el periodo se alarga hasta 1821. Los datos de cada persona coinciden fácil y lógicamente en un número dado de variables que luego se codificaron y recodificaron para manejarlas con la computadora. Las variables son sexo, edad, adscripción étnica, oficio, estado civil, acusación, lugar de residencia/nacimiento, lugar de captura, distancia entre el lugar de la detención y el lugar de residencia/nacimiento, carácter de la sentencia, año en el que comienza la sentencia (que en todos los casos se supone que es el mismo año de la captura), año final de la sentencia, duración de la sentencia (si es algún tipo de arresto) y desenlace (esto es, ejecución, muerte durante el arresto, huida, etc.).[1] Gracias a otros pequeños corpus de datos sobre alguna gente acusada de delitos en el centro de México entre 1811 y 1814 (que se incluyen en los registros de los insurgentes acusados), así como sobre ciertos presos de las cárceles locales de la provincia de Nueva Galicia en 1807, han podido hacerse algunas comparaciones con la muestra principal, y a pesar de ser limitadas, son instructivas en cuanto a la adscripción étnica, la edad y el estado civil. En las siguientes páginas, se discuten sucesivamente todas y cada una de las principales variables, y luego lo más interesante de las relaciones entre ellas. Los cuatro capítulos siguientes adoptan un enfoque anecdótico y biográfico para reconstruir las vidas y consideraciones de los insurgentes de manera personalizada —su contexto social, su disposición o ánimo, las motivaciones para participar en la acción colectiva y las trayectorias concretas— para animar, matizar y en algunos casos contradecir la descripción estadística general que se desarrolla en este capítulo.

[1] Véase el Apéndice A para una discusión metodológica de las variables.

Algunos aspectos del perfil social de los rebeldes hecho a partir de las estadísticas se alejan de las interpretaciones convencionales de la época, en particular (pero no sólo en esto) en lo referente a la adscripción étnica. Adelantando un tanto nuestros hallazgos, podemos decir que un rebelde modal (o típico) de los primeros años de lucha insurgente probablemente tuviera varias de las mismas características generales de Antonio Francisco Alarcón: sería indio y viviría en un pueblo, tendría unos 30 años de edad, sería labrador, casado y seguramente lo habrían detenido a una distancia relativamente corta de su casa. Uno puede deducir estos elementos descriptivos de la acumulación de material anecdótico e impresionista, pero la cuantificación computarizada evidentemente nos permite tomar un atajo para llegar al mismo objetivo. Por otra parte, intervienen algunos problemas metodológicos en el proceso, tanto en el ingreso de datos, como en la salida de los resultados del análisis. Los datos sin procesar no son, desde luego, datos que no hayan pasado por ningún tamiz, sino que son en sí mismos construcciones sociales y deben tratarse críticamente para considerar los sesgos que puedan haber existido al generarlos, homogeneizarlos, incorporarlos en categorías útiles, etc. A la hora de interpretar las estadísticas resultantes, se topa uno con el nebuloso obstáculo de los límites permisibles de la deducción: ¿qué tan sólidas serán las conclusiones obtenidas a partir de afirmaciones que sabemos esquemáticas y generales? Como es obvio, no hay reglas fijas ni estrictas para responder a estas preguntas más allá de las pruebas de credibilidad y gusto personal.

En términos generales, las caracterizaciones sociológicas de gavillas de bandidos, multitudes sublevadas, pueblos rebeldes o ejércitos revolucionarios enteros se basan en diversas metodologías tradicionales. Algunas son selecciones impresionistas de algún observador contemporáneo de los acontecimientos (incluyendo testigos oculares, documentos judiciales y políticos, y crónicas periodísticas); también hay pastiches impresionistas de la historiografía clásica (Alamán, Mora, Bustamante, etc., para el periodo independentista); deducciones hechas a partir de un análisis de las estructuras sociales y económicas (en otras palabras, la selección de grupos en riesgo de rebelarse por sus condiciones difíciles); o todas estas metodologías juntas. Hasta ahora no se había intentado hacer el tipo de perfil social estadístico que se presenta en este capítulo y a eso se debe que nuestro conocimiento de la rebelión y la lucha mexicana presente enormes lagunas empíricas y, en consecuencia, que se hayan dado varias e importantes distorsiones de interpretación. Aun en un periodo tan bien estudiado como el de la Revo-

lución mexicana de 1910-1920, existen estas lagunas, aunque hay excepciones.[4] Ciertamente, las diferencias en la documentación disponible para el periodo de la Colonia y el periodo nacional han determinado hasta cierto punto el enfoque básico de la violencia popular colectiva. En 1810 y los siguientes años (y durante la época colonial en su conjunto), la rebelión se consideraba un delito más que un acto estrictamente político y así era tratada en términos de los principios legales, los procedimientos judiciales y los registros. Más importante aún es el hecho de que en el primero de estos dos grandes levantamientos violentos, el Estado no se derrumbó de inmediato, sino que logró mantener su hegemonía en grandes áreas de la Colonia hasta que fue dislocado por una especie de golpe en 1821; pero mientras tanto generó una vasta documentación de expedientes penales y de otro tipo referentes a la insurgencia. Por otra parte, en el México de 1910, el Estado porfiriano sí se derrumbó en buena parte y junto con él la estructura institucional que podía haber generado y conservado una documentación amplia y consistente sobre sus atacantes populares.[5] El resultado ha sido que para la época de la Revolución de 1910, y aun para los periodos colonial e independiente —para los cuales casi no se ha hecho uso de los registros, a pesar

[4] Por ejemplo, ninguno de los ensayos del interesante volumen compilado por David A. Brading (ed.), *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution* (Cambridge, 1980), atiende este problema, quizá porque sus autores no consideraron que lo fuera. En consecuencia, vemos a muchos caudillos, pero no vemos más que escasos y valiosos campesinos, salvo en masas impresionistas, como contexto de las principales figuras políticas o inclusive como un tipo de fondo pictórico historiográfico. En las dos décadas transcurridas desde la publicación de este volumen, ha sido muy poco, o nada, lo que se ha hecho para remediar esta carencia. Los estudios sobre la Revolución mexicana que en otros aspectos son muy notables, como los de Alan Knight, *The Mexican Revolution*, 2 vols. (Cambridge, 1986) y John Hart, *Revolutionary Mexico: The Coming and Process of the Mexican Revolution* (Berkeley, 1987), se basan en alguna combinación de los tres métodos que he esbozado y no en el análisis de amplias bases de datos. Una excepción para el periodo revolucionario es la investigación de Allen Wells y Gilbert Joseph, sobre todo en su reciente libro: *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Rebellion in Yucatán, 1876-1915* (Stanford, 1996) y en otras publicaciones suyas, que se basan en buena medida en expedientes legales parecidos a los que empleo en esta obra. Para un periodo un tanto posterior en México, Jean Meyer trazó cierto perfil social para los rebeldes cristeros en su libro *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State, 1926-1929*, traducción de Richard Southern (Cambridge, 1976), pp. 97-101. Para los periodos de la Colonia y la Independencia, respectivamente, el innovador estudio de William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979), se apoya sustancialmente en un trabajo cuantitativo con los expedientes penales (al igual que otros trabajos suyos sobre el periodo de la Independencia), mientras que el estudio pionero de Michael Burke, sin publicarse, *"Peasant Responses to the Hidalgo Revolt in Central Mexico"* (1980) se apoya en estas mismas fuentes, aunque de manera abiertamente más impresionista.

[5] Esta impresión mía se ha confirmado en conversaciones con Friedrich Katz.

de que han sobrevivido—, las abstracciones reificadas tienden a tomar el lugar de descripciones sociológicas concretas de grupos de actores. El antídoto es una fuerte dosis de empirismo y poner firmemente los pies en la tierra.[6] Al final, la técnica empleada es una modesta aplicación de la "namierización", con el objetivo, en palabras del propio Sir Lewis Namier, de "descubrir quiénes eran estas gentes".[7]

Edad

El cuadro II.1 da la edad de 1 080 insurgentes acusados al momento de su captura, en los casos en que esta información se encuentra disponible (del total de los 1 284 individuos en la muestra), distribuidos en cuatro grupos de edad.

En cierto sentido, la muestra es lo que uno esperaría ver, mientras que en otro es bastante sorprendente. No es raro que sea tan bajo el porcentaje representado por niños y jóvenes de las personas capturadas por actos rebeldes, puesto que la minoría legal y social, característica un tanto prolongada entre todos los grupos de clase y étnicos en el México de la Colonia, así como los rigores físicos de la misma actividad militar, naturalmente desalentarían su participación.[8] Por otra parte, lo que sí sorprende

[6] La variable sexo no se discute aquí, puesto que de los 1284 individuos de la muestra sólo dos eran mujeres. No obstante, esto no significa que las mujeres no tuvieran una participación importante en la insurrección (las primeras que nos vienen a la cabeza son Josefa Ortiz de Domínguez y Leona Vicario, aunque hay muchas otras), y el papel que tuvieron se discute con cierta amplitud en los capítulos III-IV y XV-XVIII. En las muestras criminales a las que se hace frecuente referencia en la primera sección de este capítulo, las mujeres tienen una importante representación en el grupo del centro de México (24.7% del total de personas arrestadas), pero no en el de la Nueva Galicia, donde el puñado de mujeres prisioneras se eliminan de los datos para poder plantear la discusión en términos estadísticos.

[7] William McKinley Runyan cita la respuesta de Namier a una pregunta que alguna vez le hicieron sobre el significado de la historia "namierizadora" en el capítulo de introducción a Runyan (ed.), *Psychology and Historical Interpretation* (Nueva York, 1988), p. 11.

[8] Puede pensarse que hubo una tergiversación en sentido ascendente en los datos sobre la edad debido a cierta tendencia de los oficiales realistas a dejar que los sospechosos y prisioneros obviamente muy jóvenes a los que arrestaban se escaparan al momento de su captura, o poco antes de que empezara el proceso legal, aunque no hay pruebas concretas de esto en la documentación hoy existente. Situar el límite superior del grupo de "jóvenes" en 14 años se ajusta de manera razonable a la definición de "niño" *vs.* "adulto soltero" que Cook y Borah desarrollaron, quienes sitúan el límite más o menos en 13 años; Sherburne F. Cook y Woodrow W. Borah, "Civil Category and Age Group Ratios in Colonial Mexico", *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, 3 vols. (Berkeley, 1974-1980), vol. 1, p. 268.

en cuanto a la edad de los rebeldes capturados es que, en la muestra, es bastante avanzada en relación con las expectativas de vida de la población mexicana en general de ese periodo. Aun partiendo del hecho de que la reconstrucción estadística de la experiencia demográfica en la historia de México es una tarea bastante más problemática que en otras regiones de Occidente, podemos describir bastante bien los movimientos de población anteriores al segundo tercio del siglo XIX como si fueran al estilo del "viejo régimen", caracterizados por altas tasas de nacimiento y mortalidad, crecimiento lento y fallecimiento a una edad promedio baja.[9] Por ejemplo, en términos generales, la expectativa de vida para quienes pasaban el umbral de los cinco años en el obispado de Oaxaca, en el sur del país, era de 36 años en el último tercio del siglo XVIII; mientras que en Jalisco, al occidente de la capital, la expectativa de vida era de unos 40 años en la primera mitad del siglo XIX. Esto no sufrió variaciones considerables en el conjunto del país sino hasta después de 1850.[10] Considerando un diferencial positivo que favorece a las mujeres (en relación con los hombres) y a los habitantes de las tierras altas (en relación con los de las tierras bajas), parece razonable calcular que la expectativa de vida general para los hombres (aquellos que sobrevivían a la niñez) era de unos 38 años en la época de las luchas de independencia. Es preciso añadir que la edad relativamente elevada de los insurgentes no se debe a una tergiversación ascendente especialmente marcada en los datos que pudiera ser consecuencia de una representación excesiva de los rangos de edad más elevados. Si descartamos algunos de los casos aislados —digamos, hombres de menos de 14 años (14 casos) y otros de más de 50 (42 casos)— la edad promedio de la muestra sigue siendo de casi 28.9 años, apenas un año menos del promedio para el grupo considerado en su totalidad.

Por lo tanto, el insurgente acusado típico (modal) de 30 años de edad no era un jovencito según los estándares de la época y, ciertamente, no cabe duda alguna de que podía caracterizarse como un hombre maduro, casi podría decirse que de avanzada edad. En cualquier caso, por regla general no podía esperar vivir más de 10 años después de participar en la rebelión. Esto significa que a la edad de 30 años, el insurgente promedio ya debía haberse

[9] Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, "Mortality Patterns in Mexico Since 1960: Age at Death", *Essays in Population History*, 2, pp. 407-408.

[10] Cook y Borah, "Civil Category and Age Group Ratios in Colonial Mexico", 1, p. 226; y Cook y Borah, "Mortality Patterns in Mexico Since 1860", *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, 3 vols., *op. cit.*, vol. 2, p. 406.

CUADRO II.1. *Edad de los rebeldes al ser detenidos*

Grupo	*Número*	*Porcentaje*
Joven (11-14 años)	14	1.3
Adulto joven (15-24 años)	371	34.4
Adulto maduro (25-50 años)	654	60.6
Adulto viejo (51 años y más)	41	3.7
Totales	1 080	100.0
Promedio: 29.8 años; Moda: 30.0 años		
Mínimo: 11 años; Máximo: 80 años		

FUENTE: Véase el Apéndice A.

establecido como persona adulta: es muy probable que estuviera casado, tuviera hijos y bien podía ya haber heredado toda la tierra o las propiedades que iba a heredar, de acuerdo con el sistema de herencia a partes iguales que predominaba en la Colonia y en todo el mundo hispano. Además, aun dentro del marco notablemente gerontocrático de la estructura política de los pueblos, era casi seguro que ya hubiera pasado por las escalas inferiores de la jerarquía cívico-religiosa, o sistema de cargos.[11] En otras palabras, nuestro rebelde promedio no era un joven imberbe movido por los embates de la testosterona o las violentas tormentas emocionales de la adolescencia y la primera adultez típicas de muchas culturas occidentales: no era un ser marginal, liminal o en pugna por afirmar su identidad personal y social contra los padres, la comunidad o las rígidas normas sociales.[12] Esto no significa que

[11] Hay una enorme bibliografía etnográfica e histórica sobre la jerarquía mesoamericana civil y religiosa, el muy estructurado y ritualizado sistema de cargos eclesiásticos y políticos de los pueblos, que a menudo se caracterizaba por un patrón de asignación alternada de cargos en una jerarquía dual en la que los individuos podían llegar a destacar en la política local. Sus orígenes, evolución, estructura, implicaciones sociales y valores simbólicos se han trabajado ampliamente; parte de la bibliografía se cita más adelante en este libro. Para una discusión útil y muy sintética de diversos puntos de vista etnográficos sobre la jerarquía civil y religiosa, véase James B. Greenberg, *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics* (Berkeley, 1981), especialmente pp. 1-22; y para un punto de vista más crítico y revisionista puede verse John K. Chance y William B. Taylor, "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist*, 12 (1985), pp. 1-26.

[12] Sobre la relación entre juventud y liminalidad, sobre todo en el contexto de los rituales de iniciación en las sociedades tribales, pero de manera más amplia dentro de otro tipo de órdenes

la frustración personal relacionada con las expectativas de vida incumplidas o los cambios en los estados afectivos vinculados a cuestiones de identidad social no hayan tenido un papel en la motivación de los individuos para rebelarse. Eran muy remotas las probabilidades de que esta peculiar ambigüedad de objetivos, la vulnerabilidad y maleabilidad característica de los adolescentes y adultos jóvenes se contaran entre los factores estructurales favorecedores de la violencia colectiva y la resistencia a la autoridad entre una población tan madura como ésta.

Pasaremos a ver las muestras más reducidas de delincuentes correspondientes al periodo (y que se trabajan con mayor detalle en la siguiente sección de adscripción étnica) para tratar de establecer una comparación en la estructura de edad. Al trabajar en conjunto los datos sobre los delincuentes del centro de México y la Nueva Galicia (482 casos), la edad promedio que se obtiene es de 28.7 años, más o menos la misma que para la muestra adaptada de los insurgentes (incluyendo a hombres de entre los 15 y los 50 años de edad), y sólo un año menor a la edad promedio para el total de los rebeldes acusados.[13] Por otra parte, la edad promedio de los delincuentes

sociales, véase Víctor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, 1974), y más específicamente, el trabajo de Erik Erikson, por ejemplo en *Life History and the Historical Moment: Diverse Presentations* (Nueva York, 1975); y para un panorama de los enfoques históricos del avance del ciclo vital y la historia sociopolítica, William McKinley Runyan, *Life Histories and Psychobiography: Explorations in Theory and Method* (Nueva York, 1982), y Runyan, *Psychology and Historical Interpretation*, *op. cit.* Para un estudio de caso específico sobre juventud y participación política, véase Peter Loewenberg, "The Psychohistorical Origins of the Nazi Youth Cohort", en su *Decoding the Past: The Psychohistorical Approach* (Nueva York, 1983). Brian Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, p. 174, descubrió que en un grupo de rebeldes indultados de 1816, la edad promedio era muy baja, que los hombres eran seguramente "... inquietos, pero no mayormente comprometidos" y que lo más probable es que en tiempos "normales" hubieran participado en actos de bandidaje. A pesar de que seguramente había variaciones regionales, locales y temporales en la edad de los insurgentes (así como en otras variables), las conclusiones de Hamnett son declaradamente impresionistas y no cuadran con el análisis de la muestra mayor aquí presentada. Si el propósito es comparar, resultan más informativas las conclusiones de Jean Meyer sobre las características demográficas de una muestra de unos 2 000 rebeldes opositores del gobierno que participaron en la Guerra cristera en México entre 1926 y 1929. Sus datos muestran una distribución por edad mucho más baja en conjunto y de manera promedio, pues cerca de 49% entra en el grupo que *grosso modo* corresponde a mis dos divisiones de 11 a 14 años y de 15 a 24 años (en contraste con 35% para la muestra del periodo independentista). La juventud relativa de los rebeldes de los años veinte en la Guerra cristera es tanto más asombrosa en la medida en que puede suponerse que la expectativa de vida entre los hombres habría aumentado en los 100 años que habían transcurrido; véase Meyer, *La Cristiada*, *op. cit.*, p. 97 y ss.

[13] Si dejamos a las mujeres (63 casos, edad promedio de 25 años) fuera del grupo del centro de México (no hay mujeres en los datos sobre insurgentes o la Nueva Galicia), la edad promedio

del centro de México es de unos 26 años, más jóvenes que el promedio de los insurgentes acusados, y la edad de los de Nueva Galicia es de casi 32 años, más viejos. En otras palabras, no hay una diferencia especialmente notoria o unívoca en las edades de los criminales en comparación con la de los insurgentes, así que sería difícil afirmar que había grupos de edad que *per se* constituyeran grupos de mayor riesgo que otros para determinado tipo de comportamiento. Lo anterior es congruente con el tratamiento que se ha hecho de la criminalidad y la rebelión en otro estudio que hice, en el que señalo que existía una línea muy débil entre los comportamientos violentos criminales y colectivos.[14]

ADSCRIPCIÓN ÉTNICA

La opinión que muchos han sostenido desde el siglo XIX de que el movimiento mexicano por la independencia era en un sentido significativo predominantemente mestizo por su composición social, especialmente después de la dispersión del ejército de Hidalgo a comienzos de 1811, no coincide bien a bien con el perfil social real de los insurgentes que aquí se ha desarrollado. Mis propias pruebas, abiertamente anecdóticas, de la persistencia de tal convicción, consisten en varias conversaciones sostenidas en estos últimos años con investigadores mexicanistas, tanto historiadores como no historiadores, que casi siempre se muestran sorprendidos si se les sugiere que en las convulsiones políticas del periodo insurgente participaron muchos miles o decenas de miles de campesinos indígenas durante todos los años que duró la lucha. La opinión general es que el componente indígena reconocible o bien nunca fue significativo, o de algún modo se diluyó después de los actos de barbarie cometidos por el ejército moreno de Hidalgo —cuya conformación étnica es ampliamente desconocida—, pues a esto se debió que los posibles

para la muestra completa de delincuentes del sexo masculino (419 individuos) aumenta ligeramente a 29.2 años, como medio año más jóvenes que el grupo insurgente. Teresa Lozano Armendares, *La criminalidad en la ciudad de México, 1800-1821* (México, 1987, presentada originalmente como tesis de licenciatura, UNAM, 1983), analizó unos 450 casos de los tribunales penales de la capital en un periodo de 12 años, en el que unas dos terceras partes de los delincuentes tenían menos de 30 años. Esto encaja bien con mis estadísticas sobre delincuentes en el centro de México en lo referente a los insurgentes acusados, pero es difícil decir, pues las cifras de Lozano (p. 242 y Apéndice VII) no ofrecen edades promedio.

[14] Eric Van Young, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: Nueva España, 1810-1821", (sin publicar, 1997).

aliados que pudieran haber surgido de entre los criollos mexicanos prefirieran inclinarse a favor de una instancia prorrealista.

Pueden alegarse varias causas de esta visión distorsionada. Una de ellas es que la región del Bajío, donde estalló inicialmente la insurrección encabezada por Miguel Hidalgo no era de composición fuertemente indígena (46%) comparada con otras zonas importantes en la región central del país. La representación indígena relativamente baja era más acentuada aún en toda la región de Guadalajara (31%), adonde fue a dar a finales de 1810 y principios de 1811 el apaleado ejército de Hidalgo, que ahí se reagrupó y reunió a muchos efectivos.[15] Además, el tercer gran foco de actividad insurgente organizada, las tierras bajas del Pacífico y las cuencas intermontañosas del Sur que el padre Morelos llegó a tener bajo su control, integraba una población étnicamente muy mezclada, con una gran proporción de africanos y sus descendientes. Puesto que estos tres focos insurgentes han sido los más trabajados y los mejor documentados por los académicos, la visión convencional de la rebelión como ampliamente mestiza o no indígena, es hasta cierto punto una elaboración de nuestra historiografía. Ahora, debe admitirse que la gente del periodo de 1810 a 1821 se movió bastante, de modo que al caracterizar cualquier episodio de acción colectiva o una serie de ellos, las referencias a la conformación étnica "normal" de las zonas geográficas en las que tuvo lugar resulta problemática. Por otra parte debe admitirse que

[15] A partir de Tutino puede calcularse una cifra para toda la población indígena del Bajío en 1792 —49%—; en *From Insurrection to Revolution in Mexico, op. cit.*, p. 391, cuadro C.1, este autor da la cifra de 198 304 de un total regional de 405 827. En la siguiente página (cuadro C.2), Tutino da cifras un tanto mayores para ambas poblaciones alrededor de 1 800 —235 673 y 511 616 respectivamente—, lo que sigue dando a la población india una proporción de 46%, y ésta es la cifra citada en este texto. La tasa regional de crecimiento general de la población total e indígena durante esta corta década sería de alrededor de 2% anual, una cifra que no es increíble, pero que probablemente sea muy alta. Los patrones de migración o imprecisiones en cuanto a las entidades políticas, bien pueden explicar un margen de error en este caso. No obstante, la distribución de la población indígena en la región del Bajío (al igual que en todo el resto de la Nueva España) era muy dispareja, y variaba desde un bajo 21% en el entorno del centro minero que era Guanajuato hasta un elevado 64% en la remota y montañosa Sierra Gorda, y un (significativo) 62% en el distrito de San Miguel el Grande (luego de Allende). La región de Guadalajara de Tutino (que seguramente correspondía a la intendencia del mismo nombre) presentaba alrededor de 1 800 una proporción general de población indígena de 31%, aunque según mis propios cálculos este porcentaje llegaría hasta 50% en el corazón de la intendencia, en torno a la misma capital provincial, con la mayor concentración de pueblos indígenas, sobre todo en la cuenca de Chapala; Eric Van Young, *Hacienda and Market, op. cit.*, pp. 36-39. Lo que ocurre es que el Bajío y Guadalajara en general no han sido reconocidas como regiones de gran conformación indígena, como sería el caso de muchas zonas del Valle de México, Oaxaca, Veracruz, etcétera.

las categorías étnicas, entonces y ahora, eran de una aplicación sumamente flexible. Aquí lo importante es que estas áreas no han sido consideradas fuertemente indígenas por su composición étnica, a diferencia de otras partes del país, como Oaxaca, algunas partes del Valle de México, Veracruz, etc. Por eso resulta comprensible que nuestro análisis étnico de los acontecimientos del periodo sea tan vago.

Una segunda causa de esta distorsión es que, pese al indigenismo revolucionario oficial, existe la tendencia a ver la historia mexicana como realización de la unión cósmica de las raíces étnicas destinadas a hacer surgir en el Nuevo Mundo una gran cultura única.[16] Esto ha dado pie a la confección de historias anacrónicas al servicio de una efervescente mitología nacionalista; que en este caso sería, específicamente, una exageración del elemento mestizo en las luchas independentistas, para así poder considerar que el mestizaje desarrolla su inevitable papel histórico.[17] Algunos investigadores modernos han apoyado este enfoque pintando románticamente un cuadro de prolongada turbulencia, violencia y marginalidad social de la población mexicana de sangre mezclada, al compás de esta canción: "Nació al fuego de la conquista, su madre es la india violada por su padre el español; el odio de ambos recibe, pero ninguno lo reconoció."[18] Por lo mismo, las voces discordantes de algunos observadores contemporáneos de la Independencia, como Lucas Alamán, quien destacaba la participación indígena al menos en algunas fases de la lucha independentista, han sido implícitamente desacreditadas acusándolas de histeria racista.[19] Por último, el hecho de que los indios tuvieran una representación proporcional tan baja entre las filas de los cabecillas insurgentes —inclusive localmente en las áreas caracterizadas por una gran población indígena en su composición étnica (véanse los capítulos VI y VII)— ha fortalecido la idea de que la rebelión popular fue ante todo mestiza.

[16] José Vasconcelos, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (México, 1925), y para una reelaboración moderna del concepto, véase Colin M. MacLachlan y Jaime E. Rodríguez O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial México* (Berkeley, 1980).

[17] Acerca de la fabricación de las mitologías nacionales, véase Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983).

[18] La frase entrecomillada es una síntesis parafrástica que yo hice. Para algunos ejemplos, véase Eric R. Wolf, *Sons of the Shaking Earth* (Chicago, 1959); Marvin Goldwert, *Machismo and Conquest: The Case of Mexico* (Lanham, 1983) y *Psychic Conflict in Spanish America: Six Essays on the Psychohistory of the Region* (Washington, D. C., 1982); Santiago Ramírez, *El mexicano: psicología de sus motivaciones* (México, 1959); Samuel Ramos, *Profile of Man and Culture in Mexico*, traducción de Peter G. Earle (Austin, 1962); Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*, traducción de Lysander Kemp (Nueva York, 1961).

[19] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed., 5 vols. (México, 1968).

Sin embargo, a juzgar por la muestra de insurgentes acusados que aquí se analiza, el hecho es que la proporción de indígenas que participaron en la insurgencia fue más o menos equivalente a su proporción en la población general novohispana. Hay una fuerte controversia en cuanto a la población total del país a fines de la época colonial; aunque varios investigadores parecen aceptar el cálculo de Fernando Navarro y Noriega para principios del XIX, bastante razonable, que es de 6 122 000 personas para el año de 1810.[20] También la clasificación étnica de la Nueva España es motivo de discusión, aunque la mayoría de los historiadores consideran que las proporciones son aproximadamente las siguientes: 60% de indígenas, 20% de españoles y 20% de negros y mestizos.[21] Dadas las inexactitudes inherentes a los datos de apoyo, es de esperar que haya diferencias en ambas series de cálculos de

[20] Fernando Navarro y Noriega, *Memoria sobre la población del Reino de la Nueva España* (Llanes, 1954), citado por David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico*, 1763-1810 (Cambridge, 1971), p. 14, quien acepta la cifra de 6 122 000. Entre varios otros estudiosos modernos que se apoyan en los cálculos de Navarro y Noriega se cuentan Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), p. 6, y Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), p. 19. Quienes optan por una cifra total un tanto más baja: 5 837 000 (la diferencia puede explicarse porque usan 1800 como año de referencia en vez de 1810), son James Lockhart y Stuart B. Schwartz en su sintético libro *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil* (Cambridge, 1983), p. 338, mientras que Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico*, *op. cit.*, p. 392, presenta un total de 5 305 592 para el mismo año. Aún más baja es la cifra de Jaime E. Rodríguez O., quien es un crítico sistemático de las fuentes: *Down from Colonialism: Mexico's Nineteenth-Century Crisis* (1980), con una cifra de unos 4 000 000 para 1800; mientras que el geógrafo historiador Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge, 1972), pp. 24-25, sitúa la cifra de la población en 4 600 000 para 1820. Desde mi punto de vista, el cálculo de B. H. Slicher Van Bath es idiosincrásicamente bajo, pues presenta una cifra de 3 254 000 para toda la población de la Nueva España cerca de 1800; Slicher van Bath, "Dos modelos referidos a la relación entre población y economía en Nueva España y Perú durante la época colonial", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (eds.), *Empresarios, indios y Estado: perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)* (Amsterdam, 1988), p. 20. Casi todos estos cálculos se basan en adaptaciones de las cifras que originalmente trabajó Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, editado por Juan A. Ortega y Medina (México, 1966), pp. 37-39, 43; Humboldt mismo calculó la cifra de la población en 1808 en poco más de 6 500 000 almas.

[21] Por ejemplo, Brading, *Mineros y comerciantes*, *op. cit.*, p. 14; Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, p. 19; Lockhart y Schwartz, *Early Latin America*, *op. cit.*, p. 342, y Rodríguez, *Down from Colonialism*, *op. cit.*, coinciden en este punto. Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico*, *op. cit.*, p. 392, hace un cálculo de 54% de indios; Gerhard, *A Guide to Historical Geography*, *op. cit.*, p. 25, de 50%; Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*, p. 26, pareciera dispuesto a aceptar una cifra muy baja, de 40%, para 1793; y Slicher van Bath, "Dos modelos", *op. cit.*, p. 20, concluye un porcentaje improbablemente elevado de 78%. Para una discusión profunda de la cuestión de la composición étnica, véase Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, "Racial Groups in the Mexican Population Since 1519", en *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, vol. 1 (Berkeley, 1974), pp. 180-269.

hasta 10 o incluso 20% o más en cualquier sentido. El cuadro II.2 presenta la clasificación étnica de toda la Nueva España para el año de 1810, junto con la de los 1 066 individuos de la muestra (83%) a los que se pudo clasificar por su adscripción étnica.

La mayor coincidencia entre la clasificación étnica de la población mexicana en general y la muestra de insurgentes se encuentra en el grupo llamado "castas mixtas" y la mayor divergencia en el clasificado como "españoles", donde la brecha es de casi 7%. No obstante, aunque pueda variar de una gran región a otra, la correspondencia es notable en los tres grupos principales.

Además del perfil racial de los participantes en la rebelión, resulta útil considerar para casi el mismo periodo los papeles étnicos diferenciales según otras tendencias que no eran políticas. La comparación arroja algunas pistas sobre el contexto social de la insurgencia y la variedad de alternativas culturalmente determinadas para la gente de diversos contextos sociales. Una rápida comparación (de la que se excluyen las distinciones en el interior de los grupos del cuadro II.2) de la clasificación étnica en tiempos de paz de la Nueva España en general, la ciudad de México, el grupo insurgente y los dos pequeños grupos de delincuentes del centro de México y Nueva Galicia (cuadro II.3) sugiere algunas conclusiones interesantes aunque poco sorprendentes que concuerdan bastante bien con la interpretación general aquí planteada, en la que se destaca el carácter indígena y rural de la rebelión.[22]

Uno de los aspectos más notables de esta comparación es la diferencia entre los grupos españoles e indígenas según la clasificación de su respectivo porcentaje en el conjunto de la población mexicana para 1810 y las de los delincuentes del centro de México en el periodo de 1811 a 1814. Dada la naturaleza de los datos básicos y la imprecisión de la clasificación étnica durante el periodo, debe recordarse que los números no tendrán demasiado peso interpretativo. Sin embargo, ante estos niveles de diferencia casi no puede dudarse de que las cifras reflejan alguna realidad social subyacente. Así, los porcentajes parecieran indicar que la gente clasificada como española mostraba una desmedida propensión a involucrarse en actividades delictivas durante los años de la insurrección; pero que dicha propensión era

[22] Las cifras de delincuentes son relativamente pequeñas y las excluimos para no saturar el cuadro. Son las siguientes: para el grupo delincuente del centro de México, 262 casos; 258 de ellos (98.5%) incluyen datos sobre la adscripción étnica individual; y para el grupo de la Nueva Galicia, 307 casos, 301 de ellos (98%) incluyen datos sobre la adscripción étnica.

CUADRO II.2. *Clasificación étnica de los insurgentes en comparación con la de toda la Nueva España, 1810-1821*

	Nueva España, 1810		*Insurgentes, 1810-1821*	
Grupos	*Número*	*Porcentaje*	*Número*	*Porcentaje*
Españoles	1 108 000	18.0	265[a]	24.8
(europeos)	(15 000)	(0.2)	(—)	(—)
(criollos)	(1 093 000)	(17.8)	(—)	(—)
Indios	3 676 000	60.0	588	55.2
Castas mezcladas	1 338 000	22.0	213	20.0
(mestizos/castizos)	(—)	(—)	(165)	(15.5)
(negros)	(—)	(—)	(48)	(4.5)
Totales	6 122 000	100.00	1 066	100.00

"Racial Groups in the Mexican Population Since 1519", en *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, vol. 1 (Berkeley, 1974), pp. 180-269.

FUENTE: Nueva España: Timothy Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), p. 6; Insurgentes: véase el texto y el Apéndice A.

[a] En esta cifra se cuentan dos blancos que no son hispánicos.

CUADRO II.3. *Clasificación étnica de la población de la Nueva España y la ciudad de México. Insurgentes y grupos delincuentes, 1810-1821 (porcentaje)*

	Clasificación étnica		
Grupo comparado	*Españoles*	*Indios*	*Mezclas*
Población de la Nueva España	18.0	60.0	22.0
Población de la ciudad de México	50.0	24.0	26.0
Insurgentes	24.8	55.2	20.0
Delincuentes del centro de México	29.0	50.0	21.0
Delincuentes de Nueva Galicia	26.0	44.0	30.0

FUENTES: Población de Nueva España y la ciudad de México: Timothy Anna, *The Fall of the Royal Government*, *op. cit.*, p. 6; Insurgentes y delincuentes: véase el Apéndice A.

NOTA: Las fechas respectivas correspondientes a las columnas superiores son Nueva España, 1810; ciudad de México, 1803; Insurgentes, 1810-1821; Delincuentes del centro de México, 1811-1814; Delincuentes de Nueva Galicia, 1807.

menor entre aquellos clasificados como indígenas. Sin embargo, cuando se toma en cuenta la composición étnica de la ciudad de México, donde muchos de los delincuentes acusados del centro del país eran arrestados (casi 75% de los casos en los que se pudo determinar el lugar de captura), es el grupo indígena el que tiene una alta representación entre los delincuentes con un importante margen de superioridad (50% de los arrestos contra 24% de la población). La alta representación proporcional del grupo étnico indígena en los arrestos de delincuentes en la capital virreinal también fue característica de los tiempos anteriores a la insurgencia, aunque no llegaba a esos niveles. En el año muestreado de 1796, los arrestos hechos por las autoridades municipales en la ciudad de México se distribuyen así: 33% de indígenas, 37% de españoles y 30% de grupos mestizos. Para el periodo de 1799 a 1800, casi un millar de registros de condenas a trabajos forzados por el Tribunal de la Acordada en la capital se reparten en 33% de indios, 28% de españoles y 39% de mestizos, lo que no presenta un gran índice de variación con respecto a las cifras de antes y después, si se considera la diferencia en las jurisdicciones penales. Para el periodo de 1800 a 1812, los datos sobre los arrestos en la ciudad arrojan las siguientes cifras: indios, 41%; españoles, 32%; mestizos, 17%; desconocidos, 10%.[23] Hay, pues, ciertas pruebas que confirman la idea de que las condiciones de la insurgencia fomentaban el delito entre la gente indígena en el medio urbano de la capital virreinal, probablemente porque provocaban la afluencia de inmigrantes pobres y desubicados desde distritos provinciales perturbados (aunque la ecuación es enormemente complicada, pues implica las condiciones en las regiones de donde provienen, la economía urbana, los patrones de vida en la ciudad, el tipo de delitos cometidos, etc.). Esta comparación sugiere, por lo tanto, que si bien en el medio rural del centro de México los indígenas y los españoles no se hallaban —desde un punto de vista general— en mayor riesgo de cometer delitos o de sublevarse de lo que su representación proporcional dentro la población total nos haría

[23] Las cifras de 1796 se toman de Gabriel Haslip-Viera, "The Underclass", en Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow (eds.), *Cities and Society in Colonial Latin America* (Albuquerque, 1986), cuadro 10.1, p. 289; las de 1799-1800 son de Colin M. MacLachlan, *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico: A Study of the Tribunal of the Acordada* (Berkeley, 1974), pp. 44-46; y los del periodo 1810-1812 son de Lozano Armendares, *La criminalidad en la ciudad de México*, 1800-1821, Apéndice V, "Grupo étnico". Sin embargo, al volver a hacer el cálculo de las cifras de Lozano para no incluir más que los años de 1800 a 1810 (suponiendo que la influencia de la insurrección en la emigración a la capital no hubiera sido muy grande sino hasta fines del último año), las proporciones caen hasta 30% para los indios y suben 39% para los españoles, mientras que los grupos raciales mezclados conservan 17%, y la gente de adscripción étnica desconocida sigue situándose en 12%.

suponer, la misma ciudad capital representaba una anomalía. Esta conclusión se ve confirmada por la cifra de delincuentes de 1807 (que en realidad son prisioneros) de la Nueva Galicia, que encaja bastante bien con la parte constitutiva más pequeña de indígenas y más grande de mestizos en la población rural y de pueblos pequeños del Occidente de México.[24] Otra peculiaridad de los registros de delincuentes arrestados en el centro de México para el periodo de 1811 a 1814 es que la proporción de mujeres indígenas involucradas en delitos es extremadamente más alta, pues suma 68% de todas las mujeres arrestadas (N = 43/63).[25] Sin embargo, no se especifica el tipo de delitos por ellas cometidos (como tampoco se especifica para la mayor parte del grupo de hombres acusados); seguramente sus ofensas se concentraban en las categorías de alboroto, riñas, asaltos, embriaguez y hasta cierto punto delitos contra la propiedad, no delitos relacionados con actividades insurgentes ni con formas más graves de robo.

Oficio

En la muestra de los rebeldes acusados hay un sinfín de oficios diferentes, y su tratamiento de alguna forma es más problemático que los datos sobre la adscripción étnica. Por una parte, era muy común que una sola persona tuviera varios oficios, sobre todo en el caso de la labranza combinada con otros empleos suplementarios o colaterales. Por otra parte, muchas personas que no se hubieran dicho labradores en primera instancia, hacían algo de labranza con fines de subsistencia. Si bien ésta era una característica que el campo mexicano compartía con otras economías agrarias de la era moderna temprana, ciertamente revela que hay algo de arbitrario en la adscripción de muchas personas a una categoría de empleo y no a otra, en vista de que la situación real era mucho menos definida. Sin embargo, para fines estadísticos, los diversos oficios registrados que aparecen representados en la muestra (para 993 individuos de 1 284, o 77.3%) pueden dividirse en categorías de la siguiente manera: primero en un grupo

[24] Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, "The Population of West-Central Mexico (Nueva Galicia and Adjacent New Spain), 1548-1960", en Cook y Borah, *Essays in Population History*, I, *op. cit.*, pp. 300-375, sobre todo las figs. 25-26 y 32, pp. 314 y 320 respectivamente.

[25] Si no se consideran más que los hombres, que representan unas tres cuartas partes de los casos de delincuencia en el centro de México, la proporción de indígenas disminuye ligeramente a 45%; la proporción de hombres de las castas permanece estable en 22% y la parte de españoles aumenta a 33%.

de 16 (cuadro II.4A) y luego (a fin de simplificarlas y recodificarlas para el manejo en la computadora) en un grupo de seis categorías aún más concentradas (cuadro II.4B).

Con la clasificación de los insurgentes acusados de acuerdo con su oficio, comienzan a verse algunas anomalías curiosas que no aparecen en el análisis por edad o adscripción étnica, algunas de ellas fácilmente explicables y otras que no dejan de ser un enigma.

Para comenzar, ciertamente son muchos los arrieros que figuran en la muestra en relación con su proporción en la población total mexicana, aunque es difícil precisar con gran certeza hasta qué punto es elevada su representatividad. Por ejemplo, si se calcula el número de arrieros y carretoneros que trabajaban en la región de Guadalajara a fines del periodo colonial, el grupo oscilaría entre los 10 000 y los 11 000 individuos, esto es, apenas 5% de la población económicamente activa de la región.[26] Ahora bien, como no hay razón para suponer que el tamaño relativo del grupo adscrito a la categoría de arrieros debiera ser mucho mayor en el centro de México que en la remota y abrupta región de Occidente dominada por Guadalajara, esto querría decir que entre los insurgentes acusados los especialistas del transporte figuran con una cifra que casi dobla su proporción entre la población en general. En términos de la mitología de la lucha independentista, se ha puesto un gran énfasis en el hecho de que José María Morelos trabajaba como arriero en su juventud y la autenticidad proletaria que esto supuestamente le concede.[27] De manera más general, los investigadores modernos han hecho hincapié en el papel de los arrieros como vínculos en la comunicación y el proceso de reclutamiento de los insurgentes, y sus relaciones en ocasiones cercanas a las actividades delictivas y de contrabando en tiempos pacíficos y en tiempos de guerras internas.[28] Su movilidad social, marginalidad social, independencia personal y roces ocasionales con la ley parecen, por lo tanto, haberlos convertido en un grupo de "alto riesgo" para participar en una rebelión y no debiera extrañarnos que ocuparan un lugar destacado entre las categorías de oficio de los insurgentes.

[26] Ramón Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano, 1760-1805* (Sevilla, 1977), pp. 217-224; el cálculo de la población total de la región procede de Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico*, *op. cit.*, pp. 36-37.

[27] Véase por ejemplo, Wilbert Timmons, *Morelos: Priest, Soldier, Statesman of Mexico* (El Paso, 1970).

[28] Véase por ejemplo: Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico*, *op. cit.*, y Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 25-26, 64-65.

CUADRO II.4A. *Clasificación de los insurgentes según su oficio*

Ocupación	*Número*	*Porcentaje*
1. Labrador	269	27.1
2. Trabajador rural	192	19.3
3. Trabajador especializado	160	16.1
4. Artesano	103	10.4
5. Arriero	94	9.5
6. Soldado	47	4.7
7. Minero	33	3.3
8. Trabajador	30	3.0
9. Comerciante	19	1.9
10. Desempleado	13	1.3
11. Empleado	8	0.8
12. Funcionario de pueblo	7	0.7
13. Estudiante	6	0.6
14. Administrador de hacienda u otro negocio	5	0.5
15. Vendedor	4	0.4
16. Funcionario público menor	3	0.3
Total[a]	993	99.9

NOTA: Los números que preceden el nombre del oficio aparecen nuevamente en la parte B del cuadro para indicar cómo se han agrupado las diferentes categorías del grupo mayor para crear el grupo menor.

[a] El porcentaje en la parte A no suma 100.0.

CUADRO II.4B. *Clasificación de los insurgentes según su oficio. Categorías concentradas*

Oficio	*Número*	*Porcentaje*
Oficinista (9, 11, 12, 14, 16)	42	4.2
Trabajadores especializados y artesanos (3, 4, 7)	296	29.8
Pequeños comerciantes y arrieros (5, 15)	98	9.9
Trabajadores rurales y de otro tipo (2, 8)	222	22.4
Labrador (1)	269	27.1
Otros (6, 10, 13)	66	6.6
Total	993	100.0

FUENTE: Véase el Apéndice A.

Por otra parte, la población labriega (46.4%, incluidos labradores y trabajadores rurales) pareciera poca en relación con su proporción probable en la población en general, y la categoría de los trabajadores calificados y artesanos (29.8%) coincidentemente exagerada. Dado que la población de la muestra procede del campo en su abrumadora mayoría —de las propiedades rurales, las rancherías, pueblos indígenas y pueblos muy pequeños—, uno esperaría que la combinación de labradores (27.1%) y trabajadores rurales (19.3%) integraran al menos las tres cuartas partes del grupo (en vez de 46.4%).[29] Aun si redujéramos arbitrariamente el grupo de artesanos/trabajadores especializados a una cifra conveniente siguiendo la teoría de que muchos de ellos eran más labradores que artesanos o trabajadores calificados, el número desproporcionadamente bajo de labradores y trabajadores del campo seguiría llamando la atención.[30] Suponemos que esto no se debe a la técnica de recolección de datos; pero las causas no quedan claras. Una razón puede ser que los artesanos y trabajadores calificados, debido a la especialización laboral y la dependencia del mercado, a menudo residían en un medio más bien urbano, aun cuando se dedicaran un poco al campo, y quizá por eso tuvieran más probabilidades de que la propaganda rebelde y sus dirigentes lograran movilizarlos en mayor medida. Otra razón sería que esta gente se hallara más integrada al vínculo monetario y que por lo tanto se viera más afectada por la coyuntura a corto plazo del alza en los precios de los alimentos (especialmente el maíz) en 1809-1810 y el descenso a largo plazo en los salarios reales en las postrimerías de la Colonia (véase el capítulo III).[31]

ESTADO CIVIL

Los datos sobre el estado civil entre los insurgentes acusados se conocen bien (1 043 de 1 284 casos, o sea 81%) y se muestra en el cuadro II.5.

[29] Coatsworth, "La historiografía económica de México", calcula que a fines de la época colonial 80% de la fuerza de trabajo se empleaba en la agricultura en México; por mi parte, me inclino a situar la cifra un poco más arriba. Aunque uno añada el grupo "trabajador" (de qué tipo no se especifica en los datos) a la categoría de "trabajador rural" suponiendo que en cualquier caso es probable que los primeros hayan sido trabajadores rurales, el grupo de trabajadores en su conjunto sólo aumenta de 19.3 a 22.3% en el total de la muestra.

[30] De hecho, habría buenas razones para hacerlo, pues muchos de los oficios que los acusados nombraban eran a todas luces especialidades de tiempo completo, pero que en realidad ejercían junto con la labranza. Esta consideración valdría, por ejemplo, para los 10 albañiles, los siete carboneros y los siete carpinteros de la muestra.

[31] El argumento que doy a lo largo del libro sobre los aspectos culturales de la adscripción étnica y la comunidad entre los mexicanos indígenas no tendría ninguna validez, o muy escasa, para estos grupos urbanos de mayoría no indígena.

CUADRO II.5. *Estado civil de los insurgentes*

Estado	*Número*	*Porcentaje*
Casado	606	58.1
Soltero	385	36.9
Viudo	52	5.0
Total	1 043	100.0

FUENTE: Véase el Apéndice A.

Aunque no salta a la vista, de todas formas es posible advertir una ligera anomalía en estas cifras en comparación con los datos más generales del estado civil para el conjunto de la población mexicana a finales de la Colonia. Sabemos que prácticamente no tiene sentido considerar el estado civil sin hacer referencia a la distribución por edades, pero esta discusión se postergará hasta la siguiente sección en la que se cruzan las características de este perfil. De cualquier modo, la categoría de solteros en la muestra pareciera ser bastante mayor de lo que podría esperarse para un grupo significativo de hombres de edad adulta en esta época y este lugar, tal vez hasta por 25-50%, de manera muy aproximada. Es cierto que la ausencia real de niños menores de 14 años en la muestra (constituyen apenas 1.3% del total) tiende a empujar hacia arriba la distribución del estado civil de manera general, puesto que los niños en esa época conformaban alrededor de 44% de la población mexicana y, por consiguiente, un gran porcentaje de personas solteras.[32] Sin embargo, aun considerando lo anterior, el grupo de solteros es sospechosamente grande, especialmente si se toma en cuenta el promedio de edad de la muestra, que es bastante alto (de casi 30 años, como ya se dijo), y el hecho de que fueran muy pocos los adultos que no se casaban (o cuya soledad no se debía a la viudez) en la edad madura. Además, con todo y que los datos corresponden a un periodo muy breve de tiempo, este hallazgo debiera compararse con una tendencia siempre ascendente en el contexto de un periodo largo de la proporción de personas célibes en México con respecto a las personas casadas (debida principalmente al creci-

[32] Para la proporción de niños de 0 a 15 años de edad en la población mexicana, 1770-1800, véase Cook y Borah, "Civil Category and Age Group Ratios in Colonial Mexico", en *Essays in Population History*, 1, *op. cit.*, p. 263 y *passim*.

miento estable de la población) desde mediados del siglo XVII, aproximadamente, y el consiguiente "rejuvenecimiento" de la población mexicana en su conjunto.

Este inesperado celibato tiende a contraponerse un tanto a la interpretación sociológica de la estructura de edad del grupo antes presentada. Se recordará que la muestra pone en evidencia que los rebeldes no sólo eran maduros en términos de edad, sino también social y económicamente. Podría esperarse que fueran hombres de familia establecidos, con tierras (en el caso de los que eran campesinos) o con acceso a medios de subsistencia más o menos estables. No obstante, si intentamos vincular ciertas características sociales con la acción colectiva, las estadísticas inesperadas de edad y matrimonio no necesariamente invalidan la conclusión tentativa de que en la rebelión predominaban los hombres maduros *con más probabilidades* de estar establecidos socialmente; los hallazgos simplemente trasladan las consideraciones acerca de las causas de la rebelión del área de la juventud a la de la madurez. Si permanecer soltero a una edad relativamente avanzada en una sociedad preindustrial en la que la apabullante mayoría de los adultos casados —con mayor frecuencia a una edad relativamente temprana— es un indicador de importancia sociológica más que una mera elaboración de los datos o estadísticas usados, ¿qué es lo que indica y cómo se relaciona con otras variables en las historias de vida? ¿Puede entenderse como señal de una inadaptación general por parte de muchos de los hombres que se unieron a la causa rebelde? Probablemente no; la inadaptación sería una interpretación demasiado fuerte. Por otra parte, es posible ver en este celibato desproporcionado para la edad específica un signo de ligera marginalidad social, aunque a estas alturas es difícil decir de qué tipo. Quizá los hombres solteros de edad madura fueran menos precavidos que sus congéneres casados debido a cierta ausencia de vínculos sociales restrictivos o por cierta impresión de que tenían menos qué perder; o quizá no les iba tan bien económicamente y por lo tanto tenían menos posibilidades de conseguir esposa. Aparte de estas consideraciones, puede comprobarse que su proporción es muy alta en la muestra de insurgentes, lo que apunta a cierto tipo de perturbación en el área de sus relaciones sociales: un agravio, descontento o molestia inconsciente, que quizá en sí misma o por sí misma no los haya llevado a rebelarse, pero que tal vez los puso en mayor riesgo de actuar motivados por otras causas.

Esta ligera marginalidad social, como la he llamado, aparece más señaladamente si se compara la población mexicana en su conjunto y la muestra

de insurgentes con los datos acerca de los delitos del centro de México. El cuadro II.6 presenta los datos paralelos para los grupos de insurgentes y delincuentes.

Los datos sobre delincuentes en el centro de México revelan que las personas acusadas de delitos comunes, no relacionados con la política, durante los primeros años de la lucha insurgente tenían más o menos la mitad de probabilidades de estar casados (o de admitir dicho estado civil) que los insurgentes acusados, y estos últimos tenían menos probabilidades de estar casados que la población mexicana en su conjunto.[33] Tampoco esto podría atribuirse al grupo de edad de la muestra de delincuentes, puesto que en promedio tenían alrededor de 26 años, como recordaremos, edad en la que ciertamente podía suponerse que la mayoría de los mexicanos ya estaban casados. La incidencia de la viudez es también notablemente más elevada en el grupo de delincuentes, y de manera más señalada entre las mujeres. En cualquier caso (y limitando nuestro análisis estrictamente a los hombres en ambas muestras), esta comparación sugiere insistentemente la existencia de algo así como un *continuum* a lo largo del eje de la variable de estado civil, en la que los insurgentes, comparados con la población en general, muestran una desproporcionada tendencia a ser célibes o cuya soltería no

CUADRO II.6. *Estado civil de los insurgentes y los delincuentes*

			Delincuentes					
	Insurgentes		*Hombres*		*Mujeres*		*Muestra total*[a]	
Estado	*Núm.*	*Porcentaje*	*Núm.*	*Porcentaje*	*Núm.*	*Porcentaje*	*Núm.*	*Porcentaje*
Casado	606	58.1	63	32.8	15	23	78	30.4
Soltero	385	36.9	114	59.3	34	52.3	148	57.6
Viudo	52	5.0	15	7.8	16	24.6	31	12.0
Totales[b]	1 043	100.0	192	99.9	65	99.9	257	100.0

FUENTE: Véase el Apéndice A.

[a] De los 263 casos, 257 presentan datos sobre estado civil.

[b] Es posible que los porcentajes no sumen 100.0.

[33] Los datos sobre delincuentes en la Nueva Galicia no proporcionan información sobre el estado civil.

se debía a que hubieran quedado viudos, y los delincuentes comunes, no vinculados con la política, tienden aún más al celibato. En cierta medida, esto tiene sentido desde el punto de vista sociológico, si suponemos que los vínculos conyugales y familiares representan en alguna forma el "arraigo" social y la presencia de estos lazos se relacionan de manera proporcionalmente inversa con la tendencia a los tipos de desviaciones individualistas, anómicas o con la violencia.

ACUSACIÓN

Hay en esta variable algunos aspectos problemáticos que se discuten en el apéndice metodológico (Apéndice A) y en la siguiente sección, mediante el entrecruzamiento de unas variables con otras; de manera que no nos obligan a detenernos aquí. El cuadro II.7 presenta la clasificación de la muestra por tipo de acusación.[34]

Como se advierte en la discusión del apéndice metodológico, la categoría de "insurrección general" abarca una mescla de diferentes delitos "políticos" relacionados con la insurgencia, desde el espionaje a favor de los rebeldes hasta la participación en el saqueo de pueblos capturados, aunque la mayoría de la gente entraba en esta categoría porque no había contra ellos acusaciones más precisas.

CUADRO II.7. *Acusaciones contra los insurgentes*

Acusación	*Número*	*Porcentaje*
Insurrección general	1 101	85.7
Deserción militar	75	5.8
Robo	49	3.8
Sedición/conspiración	42	3.3
Otros	17	1.3
Total[a]	1 284	99.9

FUENTES: Véase el Apéndice A.
[a] Es posible que los porcentajes no sumen 100.0.

[34] Originalmente, se codificaron para su uso con SPSS-X unas 52 categorías, pero había entre ellas muchas que se traslapaban.

Distancia del lugar de captura al lugar de nacimiento o residencia

Aunque la muestra puede dividirse en regiones principales e incluso localidades por lugar de nacimiento/residencia y lugar de captura, el interés de estas variables reside no tanto en ellas mismas como en su relación mutua. De hecho, una distribución geográfica de este tipo de los insurgentes acusados según su lugar de origen y de captura tiene menos probabilidades que las contingencias de la represión militar-judicial y la supervivencia de la documentación de reflejar la distribución real y la intensidad de actividad rebelde. Aun así, la presentación de conjuntos relativamente grandes de estos datos en el cuadro II.8 es útil para el propósito heurístico de mostrar de dónde fueron tomados los datos (para una discusión sobre los datos y algunos problemas con ellos relacionados, véase el apéndice metodológico).

De gran interés es la relación espacial entre el lugar de nacimiento o residencia y el lugar de captura; esto es, la distancia entre esos dos sitios.[15] Pudimos calcular esta distancia en 41% de los casos (524 de 1 284) incluidos en la muestra. Los resultados se muestran en el cuadro II.9.

Las categorías de distancia se basan en inferencias razonables sobre cómo la gente de la época (en particular los habitantes del campo) pueden haberse visto a sí mismos en el espacio, tomando en cuenta un territorio por lo general abrupto y medios precarios de transporte y comunicación. Las cuatro categorías descriptivas suponen el traslado exclusivamente a pie y abarcan distancias de caminatas de unos cuantos minutos a unas cuantas horas, viajes de un día, viajes de uno a cuatro días y viajes de más de cuatro días, respectivamente. El historiador francés Pierre Goubert[16] ha demostrado en gran medida este mismo punto sobre los espacios habituales de los europeos que vivían en el medio rural, especialmente antes de que hubiera trenes. Según cuenta Goubert, la gente vive su vida dentro de los límites parroquiales, generalmente conformadas por un pueblo y el distrito circundante: un área que se atraviesa en un día de camino a pie o a caballo, probablemente de 15 a 50 kilómetros de diámetro. En esas sociedades preindustriales, lo más

[15] Para una discusión de cómo se dedujeron las distancias, véase la discusión metodologica del Apéndice A, y para la relacion de esta distancia con otras variables, vease la siguiente sección.

[16] Pierre Goubert, "Local History", *Daedalus*, 100 (invierno de 1971), pp. 113-114. Por otra parte, debiera advertirse que los habitantes rurales no se hallaban inertes en un solo lugar: en el siglo XVIII, hasta los campesinos se desplazaban por el campo mexicano más de lo que nos imaginamos, sobre todo en busca de trabajo.

CUADRO II.8. *Lugar de nacimiento/residencia y lugar de captura de los insurgentes acusados*

Región	*Lugar de nacimiento/ residencia*		*Lugar de captura*	
	Núm.	*Porcentaje*	*Núm.*	*Porcentaje*
Bajío	119	10.4	47	5.4
Michoacán	51	4.5	6	0.7
Guadalajara	80	7.0	63	7.3
Valles de México/Toluca	288	25.2	131	15.2
Cuernavaca	169	14.8	305	35.3
Guerrero y costa	165	14.4	133	15.4
Norte cercano[a]	174	15.2	122	14.1
Norte lejano[b]	45	3.9	53	6.1
Centro oriental[c]	34	3.0	3	0.3
Oaxaca	10	0.9	—	—
Fuera de México	10	0.9	—	—
Totales[d]	1 145	100.2	863	99.8

FUENTE: Véase el Apéndice A.

[a] El "Norte cercano" es aquí el Valle del Mezquital, la Sierra de Metztitlán y la Huasteca.

[b] El "Norte lejano" comprende las regiones de Querétaro, San Luis Potosí, Guanajuato y Zacatecas, ante todo.

[c] La región "Centro oriental" consiste básicamente en Puebla, Tlaxcala y Veracruz.

[d] Es posible que los porcentajes no sumen exactamente 100.0.

CUADRO II.9. *Distancia entre el lugar de nacimiento/residencia y el lugar de captura*

Distancia	*Número de kilómetros*	*Número*	*Porcentaje*
Cerca de casa	1-16	119	22.7
Distancia corta	17-40	92	17.6
Distancia regular	41-160	200	38.2
Distancia larga	>160	113	21.6
Total[a]		524	100.1
Promedio: 101 kilómetros			
Moda: 11 kilómetros			

FUENTE: Véase Apéndice A.

[a] El porcentaje no suma 100.0.

probable era que la identificación afectiva más allá de los límites familiares se diera con la localidad, tema que consideraremos con mayor detalle en los siguientes capítulos. Por lo pronto, basta con enfatizar que la distancia promedio entre el lugar de captura y el lugar de residencia o nacimiento era de unos 100 kilómetros, lo que representa un camino a pie de algo más de dos días, distancia significativa, pero que difícilmente se consideraría una gran distancia. Esto no significa que la gente arrestada dentro de este radio relativamente pequeño en relación con sus casas no llegara más lejos, por supuesto que no, sino simplemente que entraron en el registro histórico a esa distancia del campanario de la iglesia.

Tipo, duración y resultado de la sentencia

La naturaleza, la intensidad, los mecanismos y los límites de la represión militar y judicial convocados por una insurgencia anticolonial de tal escala y duración como la ocurrida en México en estos años son en sí mismos asuntos fascinantes y pueden decirnos mucho sobre la sociedad en la que tuvieron lugar. No obstante, estas cuestiones (aparte de una discusión abreviada en esta sección y la siguiente) han sido excluidas del estudio, excepto en la medida en que las acciones represivas por parte del gobierno colonial español afectaron a la misma insurgencia popular, un efecto retroactivo al que hacemos referencia circunstancial en varios capítulos. Sin embargo, para redondear este trabajo con las variables principales, se presentan en los cuadros II.10A, II.10B y II.10C los datos sobre el tipo, la duración y el resultado de los castigos judiciales impuestos a los insurgentes acusados de nuestra muestra.

Así como ocurre con otros aspectos de la experiencia insurgente en esta muestra, bajo las categorías relativamente secas y tajantes de los cuadros II.10 del A al C se agolpan un sinfín de variaciones, de tal forma que el encuentro de cada individuo con las fuerzas represoras del régimen colonial se tornan casi *sui generis*.[17] No obstante, pueden adelantarse algunas conclusiones

[17] Las categorías que son relativamente pocas y sencillas de las tres partes del cuadro II.10 de hecho se formaron a partir de muchas otras a fin de recodificarlas para manejarlas en computadora. Además, hay cierto grado de traslape entre ellas, como ocurre con la información del cuadro II.7 sobre las acusaciones. Especialmente, los trabajos forzados de cierto tipo a menudo se combinaban con alguna otra forma de castigo, de modo que en muchos casos tuvo que tomarse una decisión en gran medida arbitraria sobre la categoría de ubicación del castigo de una persona.

Cuadro II.10a. *Sentencias judiciales de los insurgentes acusados*

Sentencia	*Número*	*Porcentaje*
Trabajos forzados	928	79.8
Muerte	147	12.6
Cárcel/exilio	55	4.7
Servicio militar	28	2.4
Azotes	5	0.4
Total[a]	1 163	99.9

[a] El porcentaje no suma 100.0.

Cuadro II.10b. *Duración de las sentencias de los insurgentes acusados*

Duración en meses	*Número*	*Porcentaje*
1-12	95	26.4
13-24	36	37.9
25-60	39	11.0
61-120	89	24.8
Total[a]	359	100.1

Fuente: Véase el Apéndice A.
[a] El porcentaje no suma 100.0.

Cuadro II.10c. *Resultados conocidos de las sentencias judiciales*

Resultado	*Número*	*Porcentaje*
Duración indefinida	530	55.6
Liberados	199	20.8
Ejecutados	146	15.3
Muertos/prófugos	79	8.3
Total	954	100.0

Fuente: Véase el Apéndice A.

de carácter tentativo sobre los modelos de esa represión en los primeros años de la lucha insurgente.

Primero, parecería que el gobierno era moderado en su conducción general de la guerra (con algunas salvedades) y que mostraba una relativa indulgencia al castigar a los rebeldes acusados. La guerra contrainsurgente en la Nueva España no pareciera una guerra a ultranza.[38] Es cierto que los comandantes realistas recurrían con cierta frecuencia a la política de quemar hasta los cimientos, diezmar a los rebeldes capturados mediante su ejecución, concentrar y reubicar masivamente a civiles y otras tácticas igualmente rudas en su estrategia contrainsurgente y que más de un poblado fue reducido a cenizas durante la década de conflicto civil que embargó a la Nueva España. Del lado judicial, es igualmente cierto que las ejecuciones ejemplares no eran desconocidas y que a los lados de los caminos coloniales y otros lugares públicos, así como en el escenario de sus nefandos crímenes, se exhibieron las cabezas (y junto a ellas solemnes admoniciones dirigidas al vulgo) de muchos dirigentes de la insurrección que fueron ejecutados (Hidalgo, Allende y Aldama, pero también toda una hueste de otras figuras menores) como macabros recordatorios del precio de rebelarse. Por otra parte, las autoridades civiles por lo regular tenían delicadezas judiciales mínimas en su trato hacia los rebeldes acusados, y miles y miles de personas recibieron la amnistía gracias a los perdones generales periódicamente decretados por el gobierno o acordados de manera *ad hoc* por los funcionarios realistas, los oficiales militares y los curas rurales leales al régimen español. El patrón de castigo judicial de los insurgentes que caían en manos de las autoridades civiles centrales así lo refleja, puesto que mucha gente fue liberada en las etapas preliminares de la investigación y los castigos que efectivamente se aplicaron no parecen excesivamente violentos, crueles ni gratuitos.

Esto nos lleva a un segundo punto: que el patrón de las sentencias descrito en los cuadros II.10A-C indican lo que puede llamarse un enfoque del castigo más instrumentalista que vengativo. El objetivo de las autoridades

[38] Compárese la situación en el Pacífico y, en términos más generales, en Asia oriental durante la segunda Guerra Mundial, como se discute en John W. Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (Nueva York, 1986), sobre todo pp. 33-76. La "otredad" que Dower descubre detrás de buena parte de la violencia desenfrenada y las atrocidades características del conflicto japonés-americano evoca las actitudes racistas de los españoles hacia los pueblos indígenas en México. Sin embargo, la lucha civil en Nueva España fue atemperada gracias a la experiencia de los grupos étnicos de haber convivido durante siglos, a ciertos elementos de una religión común, etc. No obstante, esto no significa que no ocurrieran ocasionalmente atrocidades como las ejecuciones en masa sin proceso judicial de por medio en ambos bandos.

civiles de la Nueva España parece haber sido, en otras palabras, borrar de la escena los elementos que eran a su juicio los más nocivos y extraer del resto cierta cantidad de mano de obra, en vez de acometer una estrategia al por mayor de venganza política.[39] El número de condenados a muerte que fueron sentenciados parece sustancioso, pero en modo alguno brutalmente severo.[40] Además, a juzgar por la duración conocida de las condenas a trabajos forzados (supuestamente una pequeña parte del total de la muestra de insurgentes), casi las dos terceras partes (64.3%) fueron de dos años o hasta menos.[41] El intento de emplear a insurgentes convictos en proyectos militares en vez de encarcelarlos era sensato, aunque los registros indican una incidencia relativamente alta de enfermedades, huidas e ineficiencia general.

El prisma de las interrelaciones

Hay gran interés en la interrelación de algunas de las características sociales y las variables secundarias que acabamos de repasar, y a eso dedicaremos

[39] En términos de la filosofía judicial de encarcelamiento: Lozano, *La criminalidad, op. cit.*, p. 232, observa que la legislación y la práctica española, que se extendía a las colonias americanas, solía considerar la cárcel como una medida preventiva o precautoria, más que punitiva. Para una discusión más amplia sobre el tema, véase Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion, op. cit.*, pp. 100-102, 112, quien destaca que judicialmente se prefería condenar a los delincuentes a trabajos forzados, aun en los casos de delitos graves, en vez de ejecutarlos o encerrarlos.

[40] Tengo la impresión de que las condenas a la pena capital pueden aparecer en una proporción desmesurada en el grupo cuyas disposiciones formales conocemos, y que si se toman en cuenta todos los castigos en la ciudad capital y en otros lugares, quizá hayan llegado a cerca de 5% de las penas y no al casi 13% que figura en el cuadro II.10A. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion, op. cit.*, p. 98, advierte que la pena capital era muy rara en Nueva España, inclusive en los casos de homicidio, salvo cuando las circunstancias eran particularmente graves.

[41] No por fuerza se incluye el tiempo en trabajos forzados (que era la pena más frecuente) o en prisión (que no era tan común) —"tiempo efectivo" en el habla moderna— que el sujeto cumplía antes de la sentencia formal, que podía ir desde un periodo tan corto que se medía en semanas hasta varios años en algunos casos extremos. *Ibid.*, p. 102, para fines del siglo XVIII, lo más probable era que se redujeran las condenas formales de las personas arrestadas o que hacían trabajos forzados al tomarse en cuenta el tiempo transcurrido hasta que se dictaban las sentencias. De hecho, no es del todo claro cuál era la política del gobierno en cuanto al asunto de tomar en consideración el tiempo cumplido antes de la sentencia para definir la duración total de la condena formal. Casi todos las condenados a trabajos forzados eran enviados a trabajar en las fortificaciones del perímetro de la capital, una serie de trincheras llamadas la "zanja cuadrada" cuyo propósito era desalentar los ataques rebeldes concertados (estas obras nunca se completaron —Lozano Armendares, *La criminalidad, op. cit.*, p. 233—); aunque a los insurgentes convictos también los pusieron a trabajar en otras obras militares, por ejemplo en el camino a Puebla, en La Habana, etcétera.

ahora nuestra atención. En términos generales, la siguiente discusión sigue el orden en que se introdujeron las principales características; los grupos de vínculos se reúnen en torno a las variables de edad, raza, distancia entre el lugar de captura y el lugar de nacimiento/residencia, y la acusación y los resultados de ésta. La comparación que aquí se implica se establece con toda la población mexicana y el objetivo es arrojar cierta luz sobre el carácter de la rebelión popular en relación con las posibles anomalías surgidas de la interrelación de las características sociales válidas para la población en general.

Entre los insurgentes acusados hay pocas conclusiones firmes que deban extraerse en cuanto a los vínculos entre edad y oficio, aunque sí aparecen algunos puntos interesantes. La relación se muestra en el cuadro II.11.

Puesto que es posible que las cifras de este cuadro sean precisas sólo de manera muy aproximada, es difícil decir algo importante a primera vista basándose en las columnas verticales dedicadas a los jóvenes, adultos jóvenes, adultos maduros o ancianos, en las que la distribución entre las agrupaciones por oficio difiere sólo de 5 a 10%, más o menos. Asimismo, puesto

CUADRO II.11. *Insurgentes por edad y oficio (datos porcentuales)*

	Edad					
Ocupación	*Joven (11-14)*	*Adulto joven (15-24)*	*Adulto maduro (25-50)*	*Adulto viejo (>50)*	*Total*[a]	*Porcentaje de la muestra*
Oficinista	0.0	19.4	69.4	11.1	99.9	3.9
Trabajadores especializados y artesanos	2.5	33.5	57.4	6.7	100.1	30.5
Pequeños comerciantes y arrieros	1.1	25.8	62.9	10.1	99.9	9.5
Trabajadores rurales y de otro tipo	2.4	34.6	57.1	5.9	100.0	22.0
Labradores	4.3	26.7	58.4	10.6	100.0	27.4
Otros	3.2	58.7	36.5	1.6	100.0	6.8

FUENTE: Véase el Apéndice A.
[a] No todos los totales suman 100.0.
NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 932/1 284, esto es, cerca de 73%. Se excluyeron los números reales para no saturar el cuadro.

que los números del renglón "Otros", que es el último de arriba hacia abajo, son tan pequeños en números absolutos (60 individuos de un total de 932), no es probable que su importancia sea muy grande.[42] Por otra parte, algunas diferencias de posible importancia aparecen en el renglón superior, en el rubro de "Oficinistas", y en la columna de "Adultos jóvenes". Es de esperarse que las llamadas ocupaciones de oficina puedan encontrarse en cantidad desmedida por "Adultos maduros" (y españoles, como se advertirá), y que en comparación los "Jóvenes y adultos jóvenes" aparezcan como una cifra menor por un amplio margen. Tal vez esto pueda atribuirse a la movilidad ocupacional a lo largo de la vida de cada individuo, ya que la madurez trae sus recompensas por haber trabajado desde más joven en el comercio (tal cosa resulta cierta en el caso de los comerciantes de la muestra, el mayor grupo entre las ocupaciones de oficina), la administración y la política locales.

Puede suponerse que el mismo principio de progreso a lo largo del ciclo de vida explica la presencia relativamente menor de los "Adultos jóvenes" entre los Pequeños comerciantes/arrieros y Labradores. En el primer caso, el tiempo que toma llegar a adquirir la experiencia adecuada para asumir la considerable responsabilidad de manejar una empresa comercial por pequeña que sea, o quizá varias recuas de mulas, o llegar a acumular el capital suficiente para iniciar un negocio propio de comercio o transporte, explican el predominio de personas maduras en estos oficios. En el último caso, la tendencia a casarse tarde entre la muestra de insurgentes (que se discutirá en breve) tal vez se relacione con la proporción relativamente baja de "Adultos jóvenes" que aparecen en el grupo de Labradores (a la inversa de las cifras que los representan en las categorías de Trabajador especializado/artesano o Trabajador rural/otro) y pudiera ser que ambos factores reflejen el acceso limitado a medios independientes de subsistencia hasta una edad madura ya avanzada.[43] Si así fuera, esto ofrecería un importante indicio para

[42] Como se recordará (véase el cuadro II.4) la categoría de "otros" oficios se compone exclusivamente de soldados, estudiantes y desempleados, en su mayoría soldados más bien jóvenes (47/63).

[43] Los considerables porcentajes de adultos maduros de las categorías de arrieros/pequeños comerciantes y labradores tienden, me parece, a apoyar esta deducción. Puede ser que en el caso de los trabajadores especializados y artesanos, los adultos jóvenes estén relativamente bien representados (sobre todo en el caso de los artesanos) porque hacía falta pasar un tiempo de capacitación como aprendiz a una edad temprana. El elevado porcentaje de trabajadores especializados y artesanos (casi una tercera parte de la muestra completa) es notable y es casi seguro que fuera mayor al que tenían entre la población en su conjunto. Hamnett,

diagnosticar por qué un gran sector de este grupo de gente tendía a rebelarse: quizá se enfrentaban a un panorama de progreso obstaculizado o muy retardado a lo largo del ciclo de vida. De hecho, los incrementos en los rangos de edad medianos a superiores para los Oficinistas, Pequeños comerciantes/arrieros y Labradores tienden todos ellos a apoyar este punto de vista. Sin embargo, en la muestra salta a la vista que miles de individuos que habían alcanzado cierto grado de movilidad en términos del progreso en el ciclo de vida —por haber heredado y trabajado tierra que en algún sentido era propia o por haber establecido pequeñas empresas comerciales o de transporte, por ejemplo— se rebelaron, a pesar de todo. Por añadidura, no hay manera de saber hasta qué punto estos patrones representan la estructura de edad/oficio de la población mexicana masculina en su conjunto a fines de la Colonia. Prácticamente lo más que puede decirse es que la estructura ocupacional para una edad específica que se observa en las cifras anteriores, junto con una edad notablemente avanzada para el matrimonio en una muestra exclusivamente masculina, sugiere algo por la vía de obstáculos parciales o retrasos en la aceptación de los roles y los privilegios de la madurez en muchos individuos.

Como ya he advertido en la discusión anterior y en la del estado civil, la muestra de insurgentes presenta una proporción asombrosa de hombres solteros o que hicieron matrimonios tardíos en comparación con la población mexicana en general de fines de la Colonia. El cuadro II.12 despliega los datos para las categorías de edad y estado civil.

El trabajo de Sherburne Cook y Woodrow Borah nos permite comparaciones aproximadas con la población mexicana en general de la época para la relación entre la edad y el estado civil.[44] Como era de esperarse, el cuadro II.12 indica que, a medida que avanza el rango de edad entre los hombres de la muestra, hay mayor proporción de casados y éstos, podemos suponer, formaron una familia. No obstante, como ya se ha observado previamente, el número de solteros en el grupo de los jóvenes adultos, en particular, es excesivamente alto y hubiera sido de esperar que aun entre

Roots of Insurgency, *op. cit.*, p. 174, advierte una proporción de artesanos igualmente importante que se refleja en las listas de indultos de la región de Puebla-Tlaxcala en 1816, aunque no da cálculos cuantitativos sobre el número que de ellos habría y reconoce implícitamente fuertes variaciones regionales en la composición ocupacional de las gavillas insurgentes (dependiendo de la presencia de ciudades, etcétera).

[44] Véanse sobre todo los ensayos de Cook y Borah: "Age at Marriage, 1690-1960" y "Civil Category and Age Group Ratios in Colonial Mexico", en *Essays in Population History*, *op. cit.*, vols. 1 y 2, respectivamente.

CUADRO II.12. *Insurgentes según edad y estado civil (porcentaje)*

	Estado civil				
Edad	*Casado*	*Soltero*	*Viudo*	*Total*[a]	*Porcentaje de la muestra*
Joven (11-14)	0.0	100.0	0.0	100.0	2.4
Adulto joven (15-24)	29.5	69.6	0.9	100.0	32.6
Adulto maduro (25-50)	71.5	22.4	6.0	99.9	57.2
Adulto viejo (>50)	84.4	1.3	14.3	100.0	7.8

FUENTE: Véase el Apéndice A.

[a] No todos los totales suman 100.0.

NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 988/1 284; los números reales se excluyeron para no saturar el cuadro.

los adultos maduros hubiera un poco más de 90% de hombres casados (sin incluir a los viudos), puesto que para esos tiempos, según Cook y Borah, había relativamente pocos adultos solteros.[45] En cambio, la proporción de viudos en la muestra entera (como 5%) parece acercarse a nuestras expectativas. En general (y excluyendo el pequeño grupo de jóvenes), los números reales de la muestra indican que 58.5% de los hombres estaban casados, 36.5% no lo estaban y 5% eran viudos, mientras que uno hubiera esperado que por lo menos 80% de los hombres estuviera casado y 20% o menos no lo estuviera.

De un grupo de datos entrecruzados reunidos en torno a la variable de adscripción étnica —edad, estado civil y oficio— sólo el tercero, el oficio, arroja resultados interesantes. En lo que respecta a la relación de la adscripción étnica con la edad, destaca el hecho de que los insurgentes clasificados como indios son los que predominan en la categoría de "jóvenes", pues conforman cerca de 70%, mientras que los españoles sólo constituyen 20%. En las otras tres categorías de edad, las proporciones étnicas corresponden a 40, 25, 20 y 5% de indios, españoles, mestizos y negros, respectivamente, con una notable consistencia, y estas proporciones son más o menos las mismas que corresponden a estas categorías en la población mexicana en general. En términos

[45] Cook y Borah, "Age at Marriage", *op. cit.*, p. 253.

de la relación entre adscripción étnica y estado civil, aproximadamente dos terceras partes de los indios eran casados, mientras que un tercio de ellos no lo era, en tanto que los otros grupos étnicos mostraban proporciones más cercanas a la mitad de casados y la mitad de solteros y en todos los grupos había unos cuantos viudos.

El tercer grupo de relaciones —entre las categorías de adscripción étnica y oficio— quizá revela más acerca de la estructura de la sociedad colonial mexicana en su conjunto que sobre cualquier otra particularidad de los insurgentes de la muestra, aunque esto no le resta interés (véase el cuadro II.13).

Las cifras parecen indicar con bastante claridad una estructuración de la mano de obra según líneas étnicas, aunque no se ve con precisión cuál sería el principio jerárquico. El predominio de los españoles en las ocupaciones de oficina sería aún más señalado si no fuera por la presencia de varios funcionarios menores de pueblo entre el grupo de indígenas, hombres que no entraron en otras categorías de oficio o a los que no se les puede asignar ninguna con certeza, pero que seguramente no se especializaban de tiempo completo en esos trabajos.[46] La clase de los campesinos labradores (pues éste es sin lugar a dudas el significado de la designación de labrador) y el proletariado rural se conformaban principalmente de gente clasificada como indígena. Más de la mitad de la población mestiza y de otras castas (casi 55%, según los porcentajes recíprocos que no se presentan en el cuadro) encontraban empleo como trabajadores capacitados particularmente, artesanos, pequeños comerciantes y especialistas del transporte, junto con un porcentaje casi igual de la gente clasificada como españoles. Si alguna anomalía refleja el cuadro II.13, son los porcentajes relativamente altos de indios en los grupos de trabajadores especializados/artesanos y pequeños comerciantes/arrieros, donde hay una elevada proporción de indígenas de los pueblos. Por otra parte, la anomalía es por sí misma muy elocuente (aunque los números reales de esta gente son relativamente pequeños), puesto que sugiere que los hombres indígenas de estas categorías ocupacionales se hallaban en mayor riesgo de rebelarse que la población tomada en su conjunto. Si bien esta gente no necesariamente estaba marcada por la "turbulencia", sí tenía un

[46] La distorsión causada por incluir en la categoría de los oficinistas a los funcionarios indígenas de pueblo, en caso de que realmente fuese una distorsión, es sumamente pequeña. Los así llamados eran sólo 42 hombres en total (incluyendo todos los grupos étnicos), o 4.2% del total de hombres cuyos oficios pueden ser recuperados, y de esos 42, los indígenas eran unos cuantos. Como estos hombres se hacían llamar *funcionarios* en vez de utilizar otro modo de describir su oficio, y como de cualquier forma se hubieran perdido en el análisis de categorías ocupacionales, se justifica que hayamos dado por buena su palabra.

CUADRO II.13. *Insurgentes según su adscripción étnica y su oficio (porcentaje)*

	Adscripción étnica					
Oficio	*Indio*	*Español*	*Mestizo*	*Negro*	*Europeo*	*Total*[a]
Oficinista	35.9	61.5	2.6	0.0	0.0	100.0
Trabajadores especializados y artesanos	42.1	32.6	20.1	4.8	0.4	100.0
Pequeños comerciantes y arrieros	38.9	30.0	27.8	3.3	0.0	100.0
Trabajadores rurales y de otro tipo	72.2	7.9	12.0	7.9	0.0	100.0
Labradores	65.6	15.4	14.5	4.0	0.4[a]	99.9
Otros	25.6	56.4	15.4	2.6	0.0	100.0

NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 884/1 284; los números reales se excluyeron para no saturar el cuadro.

[a] No todos los porcentajes suman 100.0 porque se redondearon las cifras.

conocimiento del mundo más amplio, una visión ideológica que en consecuencia era también más amplia y un mayor grado de movilidad física que otros indígenas de los pueblos.[47]

La relación entre la adscripción étnica y la distancia entre el lugar de nacimiento/residencia al lugar de captura no es tan unívoca como quisiéramos, pero de cualquier forma es bastante sugerente. En el cuadro II.14A, se han incluido a título ilustrativo los porcentajes para toda la muestra (tomados del cuadro II.9). En el cuadro II.14B se han sumado en un solo grupo de cifras las columnas de "Distancia media" y "Distancia larga".

Los cuadros II.14A-B muestran diferenciales bastante significativos entre los grupos étnicos en lo referente a la distancia según el lugar de nacimiento

[47] El caso arquetípico de este tipo de hombre como revolucionario en la historia moderna de México sería, desde luego, Emiliano Zapata, para cuyo medio, vida y trayectoria, puede consultarse a John Womack Jr., *Zapata and the Mexican Revolution* (Nueva York, 1969); y en fechas más recientes Samuel Brunk, *¡Emiliano Zapata!: Revolution and Betrayal in Mexico* (Albuquerque, 1995).

o residencia habitual y el lugar de captura. El más claro de ellos es entre indios y españoles, pues el primero presenta cuatro veces más probabilidades que el otro de ser capturado a corta distancia (digamos a unas tres horas a pie) de su casa. En términos de esta primera categoría de distancia corta, los negros, los mestizos y otras castas se inscriben prácticamente a la mitad, entre los indios y los españoles. Un tanto más lejos de sus casas,

CUADRO II.14A. *Insurgentes por adscripción étnica y distancia del lugar de nacimiento/residencia al lugar de captura (porcentaje)*

Adscripción étnica	*Cerca de casa (1-15 km)*	*Distancia corta (16-40 km)*	*Distancia media (41-160 km)*	*Distancia larga (>160 km)*	*Total*
Muestra completa	22.7	17.6	38.2	21.6	100.1
Indio	34.2	17.3	36.4	12.0	99.9
Español[a]	9.5	19.8	43.1	27.6	100.0
Mestizo	26.6	18.8	40.6	14.1	100.1
Negro	27.3	31.8	18.2	22.7	100.0

[a] No se incluyó a un europeo no español detenido "cerca de casa"; los numeros reales se excluyen para no saturar el cuadro; el tamaño de la muestra completa es de 428 1 284; no todos los totales suman 100.0.

CUADRO II.14B

Adscripción étnica	*Cerca de casa (1-15 km)*	*Distancia corta (16-40 km)*	*Distancia media/larga (>41 km)*	*Total[a]*
Indio	34.2	17.3	48.4	99.9
Español[a]	9.5	19.8	70.7	100.0
Mestizo	26.6	18.8	54.7	100.1
Negro	27.3	31.8	40.9	100.0

[a] No todos los totales suman 100.0.

pero a una distancia de cuando mucho un día de camino a pie, se encuentran todos los principales grupos raciales, que presentaron porcentajes similares, de manera que las diferencias entre ellos se reducían prácticamente a nada.[48] Las capturas a distancia mediana (de dos a cuatro días de viaje a pie) muestran un tenue eco del rubro "Cerca de casa", pero la separación entre los porcentajes es muy pequeña como para sacar conclusiones de ella. Sin embargo, en la distancia que implica más de cuatro días de camino a pie, el diferencial étnico se reafirma en términos generales: el peligro que corren los indígenas y los mestizos de ser capturados es 50% menor que el de los españoles, y los negros se encuentran más o menos a la mitad de ambos grupos. La parte B del cuadro destaca estas relaciones con más claridad aún, de manera que en la columna "Distancia media/larga", vuelve a surgir la diferencia no sólo entre los españoles y otros grupos, sino también entre los mestizos y los indios. La relación del oficio y el estado civil con la distancia entre la casa y el lugar de captura también brinda pistas sugerentes sobre cómo y dónde tomó la gente las armas; los cuadros II.15 y II.16 presentan estas cifras.

Trabajemos primero con el nexo entre oficio y distancia. Los diferenciales más conspicuos son interesantes, aunque no inesperados. Que más de una tercera parte de los trabajadores y labradores hayan sido capturados a corta distancia de su casa ciertamente refleja su arraigo a las comunidades locales como "loci" de referencia social e identidad personal, y su vinculación con la tierra y las preocupaciones terrenales de la labranza y las faenas del campo. Menos sorprendentes aún son los casos opuestos de pequeños comerciantes y arrieros, pocos de ellos atrapados cerca de sus casas, y los de soldados, vagabundos desempleados y estudiantes que conforman la "otra" categoría.[49] En las capturas de la "Distancia media", los trabajadores que vivían cerca de su lugar de trabajo y los labradores pierden terreno por un amplio margen ante los tres primeros grupos, y para las distancias de más

[48] Resulta enigmático por qué los negros tienen aquí una ventaja considerable frente a las demás categorías, así como la paridad entre los tres grupos mayores en conjunto. No obstante, en lo referente a los negros, debe reconocerse que los números que se manejan son pequeños (22/428) y, por lo tanto, sospechosamente idiosincrásicos.

[49] La paridad entre las cinco mayores categorías ocupacionales de la columna de "Distancia corta" sigue siendo enigmática. Sin embargo, la total ausencia en este espacio de los muy móviles soldados, estudiantes y vagabundos (esto es, el hecho de que su proporción no sea más o menos igual a la de los demás grupos) tiende a apoyar su viabilidad como una división, al igual que las proporciones relativamente bajas de trabajadores especializados/artesanos y pequeños comerciantes/arrieros, capturados a corta distancia de sus casas.

CUADRO II.15. *Insurgentes según su oficio y distancia del lugar de nacimiento/residencia al lugar de captura (porcentaje)*

	Cerca de casa (1-15 km)	*Distancia corta (16-40 km)*	*Distancia media (41-160 km)*	*Distancia larga (>160 km)*	*Total*
Oficinistas	16.7	22.2	50.0	11.1	100.0
Trabajadores especializados y artesanos	14.7	14.7	53.4	17.2	100.0
Pequeños comerciantes y arrieros	7.9	15.8	50.0	26.3	100.0
Trabajadores rurales y de otro tipo	36.9	19.0	31.0	13.1	100.0
Labradores	34.3	22.2	32.4	11.1	100.0
Otros	2.8	0.0	38.9	58.3	100.0

NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 400/1 284; los números reales se excluyeron para no saturar el cuadro.

CUADRO II.16. *Insurgentes según su estado civil y distancia del lugar de nacimiento/residencia al lugar de captura (porcentaje)*

Estado civil	*Cerca de casa (1-15 km)*	*Distancia corta (16-40 km)*	*Distancia media (41-160 km)*	*Distancia larga (>160 km)*	*Total*
Casado	29.9	19.5	33.2	17.4	100.0
Soltero	16.4	16.4	46.1	21.1	100.0
Viudo	40.9	9.1	31.8	18.2	100.0

NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 415/1 284; los números reales se excluyeron para no saturar el cuadro.

de 160 kilómetros, los pequeños comerciantes y arrieros (uno imagina principalmente a estos últimos), y los grupos móviles soldados-vagabundos-estudiantes son los más numerosos. La relación entre estado civil y distancia es menos clara, pero también aquí aparecen diferencias sugerentes. Los viudos (por lo general los hombres más viejos) se quedaban cerca de casa, y los hombres casados tenían más del doble de probabilidades de ser capturados a pocas horas de su casa que sus congéneres solteros. Nuevamente, para los solteros las probabilidades de irse a más de un día de viaje a pie de sus pueblos eran 50% mayores aproximadamente y también tendían a salir aún más lejos.

Falta aún interpretar estos datos a la luz de la relación de la distancia entre el lugar de captura y el de nacimiento/residencia con las variables de adscripción étnica, oficio y estado civil. En conjunto, los hallazgos sugieren una especie de arreglo anillado, a la Von Thünen, por la propensión de varios grupos sobrepuestos entre la población insurgente a actuar en un espacio centrado en sus lugares de origen: pueblos, aldeas y villorrios.[50] Los indios, trabajadores y labradores, y los hombres casados, muestran una tendencia general a permanecer lo más cerca posible de su casa, mientras que los españoles, pequeños comerciantes y arrieros, así como los solteros, se aventuraban más lejos. Pueden argumentarse una serie de causas para este patrón, no todas ellas mutuamente excluyentes. Tampoco debieran dejarse de lado las explicaciones más terrenas; por ejemplo, la mayor capacidad de los españoles de acceder a los caballos, que podían llevarlos más lejos de casa. Sin embargo, la explicación más plausible depende de las diferencias en la cosmovisión y la mentalidad de los grupos en cuestión, y de ellas la más importante en el presente contexto es un horizonte político metafórico que define los límites efectivos de la acción de la gente en una colectividad. Los campesinos indígenas, que conforman el grupo más grande entre los insurgentes, tenían una visión del mundo profundamente localocéntrica, y sus acciones solían estar restringidas por las características de una mentalidad de *campanilismo* político y afectivo. Por otra parte, había

[50] Johann Heinrich von Thünen, en Peter Hall (ed.), *Isolated State* (Nueva York: Pergamon Press, 1966). Las ideas de Von Thünen, en las que se basa considerablemente la teoría clásica de la locación en geografía y economía, y a partir de las cuales se desarrolló posteriormente la ciencia regional y la teoría del lugar central, se relacionaban con la influencia determinante del espacio y los costos de transporte en la producción económica. En esta discusión, el "principio" de Von Thünen se invoca como metáfora (y como una metáfora especialmente vívida) del perímetro geográfico de la actividad insurgente en campos espaciales determinados a partir de los asentamientos de origen como centro.

muchas más probabilidades de que los españoles tuvieran un mayor grado de movilidad física y social, una experiencia más amplia del mundo y de que pudieran concebir una entidad abstracta, como un país, en cuyo interés nominal podrían tomar las armas. Los mestizos y otras castas de la población caían en algún lugar entre esos dos polos, como hemos visto. Por lo tanto, parecería haber un gradiente espacial que correspondería estrechamente a un componente étnico, y en él se reflejaría no la importancia de la raza *per se* en la motivación o el freno a la acción colectiva, sino las visiones quizá desarticuladas de distintos grupos acerca de lo que sería la comunidad adecuada de referencia para una acción de este tipo.

Al cerrar la discusión sobre los vínculos entre algunas de las características en el perfil social de los insurgentes, y como una especie de coda, podemos volver la vista brevemente hacia el conjunto de variables que incluyen la acusación, la sentencia, la duración (de la sentencia) y el resultado. En otras palabras, una vez tomada la decisión de unirse a la insurgencia o de haber sido arrastrado por ella, cuando la gente caía en manos del Estado colonial, ¿qué le deparaba el destino? Los vínculos más conspicuos que se centran en el tipo de acusación parecieran ser aquellos que se tejen con la agrupación por oficios y adscripción étnica, pero de hecho los resultados de los datos entrecruzados resultan en este caso de escaso interés, especialmente en el caso de la adscripción étnica.[51] En términos de las categorías ocupacionales, era más probable y por un amplio margen que la gente con trabajos de oficina fueran acusados por sedición o conspiración, los soldados (el grupo más grande de la "otra" categoría) por deserción, y los trabajadores rurales o de otro tipo, por robo. No obstante, cuando nos fijamos en la naturaleza, la duración y el resultado de la sentencia en relación con la adscripción étnica, como en los cuadros II.17A-C, surgen algunas relaciones oscuras pero interesantes, especialmente en lo referente a las dos primeras variables.

En el cuadro II.17A puede discernirse una ligera ventaja de los españoles sobre los demás grupos en las condenas a muerte (aunque realmente es mínima la que llevan a los indígenas), y una frecuencia menor de condenas a trabajos forzados, aunque las cifras son equívocas al punto de que esto no es realmente importante. El cuadro II.17A también revela que los azotes como castigo judicial durante la época colonial siempre fueron reservados para

[51] Como se sugiere en el texto sobre la variable de la acusación y en el Apéndice metodológico, parte fundamental de la indeterminación de estas conexiones procede de la ambigüedad de la categoría de "insurrección general".

CUADRO II.17A. *Insurgentes según su adscripción étnica y naturaleza de la sentencia judicial (porcentaje)*

Adscripción étnica	*Naturaleza de la sentencia*					*Total*
	Muerte	*Cárcel/ exilio*	*Azotes*	*Servicio militar*	*Trabajos forzados*	
Indio	9.2	3.9	0.8	1.3	84.8	100.0
Español	10.0	7.4	0.0	2.6	80.0	100.0
Mestizo	3.9	2.6	0.0	2.0	91.4[a]	99.9
Negro	7.0	0.0	0.0	0.0	93.0	100.0

NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 960/1 284; los números reales se excluyen para no saturar el cuadro.

[a] El total no suma 100.0.

CUADRO II.17B. *Insurgentes según su adscripción étnica y duración de la sentencia en meses (porcentaje)*

Adscripción étnica	*Duración de la sentencia*				*Total*
	1-12	*13-24*	*25-60*	*61-120*	
Indio	29.3	48.9	11.5	10.3	100.0
Español	27.7	23.4	23.4	25.5	100.0
Mestizo	38.0	42.0	4.0	16.0	100.0
Negro	27.3	63.6	0.0	9.1	100.0

NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 282/1 284; los números reales se excluyen para no saturar el cuadro.

CUADRO II.17C. *Insurgentes según su adscripción étnica y resultado de la sentencia (porcentaje)*

Adscripción étnica	*Resultado de la sentencia*				*Total*
	Ejecutado	*Muerto/ prófugo*	*Liberado*	*Duración indefinida*	
Indio	11.2	9.6	20.4	58.7[a]	99.9
Español	10.7	6.3	14.1	68.9	100.0
Mestizo	4.4	12.6	19.3	63.7	100.0
Negro	7.1	7.1	21.4	64.3[a]	99.9

NOTA: El tamaño de la muestra completa es de 821/1 284; los números reales se excluyen para no saturar el cuadro.

[a] El total no suma 100.0.

los no españoles y que los indígenas, por otra parte, raramente eran consignados —si es que alguna vez lo fueron— al servicio militar.[52]

Las diferencias por etnias, en cambio, pueden verse en el cuadro II.17B, en lo referente a la duración de las condenas (incluyendo trabajos forzados de todo tipo, encarcelamiento y servicio militar), y hay una clara distinción entre los dos grupos étnicos principales que se representan en la muestra insurgente: los indios y los españoles. Unas tres cuartas partes de los indios con duración de sentencia conocida, cumplieron sentencias formales de un máximo de dos años, mientras que la mitad de los españoles cumplió un mínimo de dos años. Si se consideran estos datos junto con los registros de cientos de procesos judiciales contra los insurgentes acusados, se tiene la fuerte impresión de que el gobierno colonial mostró mayor indulgencia hacia los indígenas que hacia los españoles o los mestizos, aun cuando hubieran cometido el mismo delito.[53] Esto coincide con la política generalmente reconocida de la Corona española y el gobierno colonial (y la actitud generalizada de toda la población europea) de tratar a la población indígena como niños o como adultos con capacidades morales, intelectuales y políticas limitadas, y que por lo tanto no podían ser en justicia sometidos a los mismos castigos que los españoles por actos indebidos.[54] Las ideas sociales y políticas relacionadas con esta percepción profundamente arraigada fueron causantes de que las autoridades coloniales se equivocaran en cuanto al carácter de la rebelión popular en la Nueva España; pero es posible que también hayan evitado que el régimen realista organizara una represión draconiana contra la población civil e insurgente.

Conclusión

Para resumir, quisiera retomar algunos de los elementos más interesantes del perfil social de los insurgentes de la tropa en los seis años o más posteriores

[52] Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*, p. 99; Lozano, *La criminalidad*, *op. cit.*, pp. 234-235. Lozano afirma que tras el estallido de la insurgencia en 1810, aumentó el número de indios que eran enganchados para incorporarlos a las unidades milicianas como castigo judicial; pero en conjunto estos expedientes no confirman este punto de vista.

[53] Esta conclusión se opone a la de Taylor (*Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*, pp. 103-104), quien no encuentra ninguna correlación entre adscripción étnica y castigo impuesto.

[54] Sobre esta característica que tan a menudo se remarca de la filosofía política y judicial española y las actitudes sociales subyacentes, véase MacLachlan, *Criminal Justice*, *op. cit.*, pp. 39-41; Taylor, *id.*, pp. 122-123; y Woodrow W. Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Berkeley, 1983), *passim*.

a 1810. De algún modo nos ha sorprendido saber que la edad promedio de los hombres de la muestra (alrededor de 30 años) era relativamente alta en comparación con la expectativa de vida a fines del siglo XVIII. Esto sugiere que las tormentas emocionales propias de la adolescencia o de los primeros años de vida adulta no tuvieron mucho que ver en las motivaciones de la mayoría de la gente para rebelarse. Otro hallazgo significativo ha sido la indianidad de los rebeldes, lo que se contrapone al lugar común sobre el periodo: esto es, que la rebelión fue protagonizada principalmente por las castas, sobre todo mestizos. En términos de las categorías ocupacionales, la proporción de trabajadores especializados y artesanos entre los rebeldes de alguna manera es muy alta, mientras que la proporción de labradores y trabajadores rurales ciertamente es muy pequeña. Sin embargo, en conjunto, las agrupaciones ocupacionales reflejan la estructura general del campo mexicano, con un campesinado y proletariado sustancialmente indígena, y grupos de comerciantes y profesionales en los que predominan los españoles. Aunque unas dos terceras partes de los hombres de la muestra tienen familia, hay entre ellos un porcentaje exageradamente alto que son solteros, aun tomando en cuenta la edad. Junto con los datos sobre el oficio, esta característica sugiere una obstaculización parcial o un retraso en el avance del ciclo de vida, lo que puede apuntar a un motivo de carácter material para la frustración y la protesta colectiva, aunque no por fuerza sea el motivo principal para todos los grupos sociales. La mayoría de los hombres fueron arrestados a una distancia relativamente corta (a dos o tres días a pie, cuando mucho) de sus casas. Los datos indican además una relación directa entre la proporción de sangre europea (como se refleja en la autoclasificación étnica) y la distancia entre el lugar de captura y el lugar de nacimiento o residencia: mientras que los indios eran arrestados cerca de su lugar de origen, a los españoles se le capturaba a mayor distancia. Los labradores y trabajadores rurales, así como los casados, se ajustan mejor a este molde de permanencia en casa que los hombres de otros oficios y los solteros.

Antonio Francisco Alarcón se encuentra, pues, más cercano a la representación del rebelde popular modal del periodo, por lo menos en la medida en que esta figura puede perfilarse en términos generales a partir de la muestra que aquí se ha trabajado. En realidad, no sabemos nada de sus motivos personales para unirse a los insurgentes, a menos que tomemos por buena su explicación ostensible: que se unió a ellos porque lo forzaron. Sin embargo, los datos biográficos y declaraciones autobiográficas de los insurgentes ubicados en los niveles inferiores a los de los cuadros dirigentes locales

son suficientes como para permitirme ir más allá de la escueta aunque interesante figura compuesta que he podido construir hasta este punto, conformada por los restos documentales de cientos de historias de vida. Para acabar el perfil, debemos ahora volver la vista hacia los elementos biográficos y subjetivos de las vidas rebeldes, hacia las circunstancias y antecedentes personales, las personalidades, los motivos, las creencias, las percepciones y los momentos de decisión.

III. RETRATOS DE FRENTE I: TIEMPOS DIFÍCILES Y REBELIÓN

ANTONIO FRANCISCO ALARCÓN es casi la única persona específica que se menciona en las páginas anteriores. Este capítulo, en cambio, está lleno de nombres de personas que quizá para nosotros hayan quedado en la oscuridad y en un largo olvido, aunque todos ellos fueran el padre, la madre, la hermana, el hermano, el marido o el amante de alguien. La mayoría no eran dirigentes, sino seguidores; ni ideólogos ilustrados, sino hombres y mujeres comunes del campo, con planes propios e ideas sobre política aunque carecieran por completo de mundo. No eran los ricos y socialmente poderosos del México colonial; la mayoría ni siquiera eran de piel clara. Muchas de estas personas eligieron levantarse en armas contra el régimen colonial por motivación propia en algún momento entre 1810 y 1821, y algunos de ellos lo hicieron en varias ocasiones, aunque quizá no hayan pensado sus actos precisamente de esta manera. A algunos los engancharon a la fuerza o con engaños, aunque esto no fuera cierto en el caso de todos los que así se justificaban. Si caían en manos de las autoridades españolas, eran ejecutados, desmembrados, encarcelados, azotados y condenados a trabajos forzados; pero algunos también eran liberados, exonerados, perdonados y dados de baja de las tropas insurgentes y realistas. Como en cualquier sociedad en guerra interna, parece razonable suponer que la experiencia afectó de por vida a muchos de los sobrevivientes —a quienes pudo haber ennoblecido, traumatizado, amargado, lisiado y dotado de una reserva de historias para sus hijos, nietos y visitas—, aun cuando hubieran regresado a su casa y su rancho, o aunque nunca se hubieran alejado por mucho tiempo, para comenzar. El objetivo de este capítulo y los siguientes es ver de qué forma y por qué causas participaron, así fuera o no por iniciativa propia, en la lucha insurgente. El punto casi nunca sería partir de una amplia estructura para llegar al interior del individuo o de la acción colectiva, sino comenzar desde la inmediatez e intimidad de la historia y experiencia personal para avanzar hacia la esfera pública. Los breves comentarios de las páginas introductorias sobre el carácter de las fuentes que relacionan la historia de vida personal, la participación en la lucha insurgente y los acon-

tecimientos públicos de la época se plantean como prolegómenos metodológicos a este capítulo y a los tres siguientes.

ESBOZO DE LA GENTE COMÚN: LÍMITES DOCUMENTALES

La mayoría de las historias personales de la gente común de este periodo son asombrosamente fragmentarias y exige un trabajo de reconstrucción biográfica que se vuelve mucho más problemático y frustrante que si tuviéramos acceso, por ejemplo, a material autobiográfico, así fuera muy básico.[1] Dada esta limitación de las fuentes, se ve claramente la necesidad metodológica de seguir las líneas analíticas planteadas en el capítulo anterior. Los retratos de frente que aquí se presentan son (para ampliar la metáfora pictórica) más puntillistas que formalmente académicos, y ciertamente ofrecen una biografía que podría llamarse analítica más que "prosopográfica". El paisaje de vidas pasadas y los motivos de esos retratos sigue estando un tanto velado debido a las persistentes vaguedades en la traducibilidad intercultural y el contexto de dominación en el que se produjo casi toda la información. Hay por consiguiente también una fuerte tendencia que propicia las historias de vida relacionadas total o parcialmente con delitos de algún tipo o teñidas por ocasionales roces con la ley, pues eran éstas las que solían estimular el mayor interés por parte del Estado y, por lo tanto, un seguimiento documental más largo y extenso. Un indicador de esta sencilla verdad es la historia de vida de Chito Villagrán que se narra en el capítulo IX, aunque también aquí hay lagunas, sobre todo en lo referente a la historia de vida antes de la edad adulta y el ingreso en los registros públicos.[2] No obstante, siempre que sea posible y pertinente se introducirán en la relación vidas enteras, a partir de la muy historicista suposición de que los antecedentes son importantes en las vidas de los individuos, de que el motivo,

[1] En la medida en que el enfoque teórico sirva para tratar las pruebas disponibles de las historias de vida, que son más bien fragmentarias, mi trabajo ha recibido influencias de la obra de Erik H. Erikson, en particular *Life History and the Historical Moment* (Nueva York, 1975), y William McKinley Runyan, *Life Histories and Psychobiography: Explorations in Theory and Method* (Nueva York, 1984). Hay muy pocas memorias de los participantes en la insurgencia; véase por ejemplo Pedro García (México, 1967).

[2] Véase también Eric Van Young, "Agustín Marroquín, The Sociopath as Rebel", en William H. Beezley y Judith Ewell (eds.), *The Human Tradition in Modern Latin America* (Wilmington, 1997), pp. 3-25, para un estudio detallado de la historia de vida de un famoso bandido que por un tiempo, durante 1810-1811, fue el guardaespaldas personal de Miguel Hidalgo, y que fue ejecutado con el cura insurgente en 1811.

la disposición y el estilo personal son los resultados de un complejo desarrollo de los orígenes y la experiencia de vida, y de que las decisiones sobre la acción y la política no pueden separarse significativamente de los contextos de vida.

Además, aun en las biografías tan fragmentarias que tenemos de la época, los indicios obtenidos sobre la motivación para participar en la insurgencia son en verdad asombrosamente pocos. Ante las acusaciones realistas y la amenaza de castigo (que difícilmente es un campo neutral), la regla era que los presuntos insurgentes, salvo contadas excepciones (véase el capítulo v), se declararan inocentes. Aparte del evidente temor al castigo y algunos prejuicios culturales en lo relativo a la confesión, el pecado, la acción y la política que generalmente estaban presentes, hay dos razones principales de que la gente casi no hablara sobre sus motivos para tomar las armas. En primer lugar, las autoridades militares y gubernamentales encargadas de redactar un documento tenían mayor interés en los hechos de un flujo conductual a lo largo de la vida de los acusados, que en los procesos mentales o psicológicos. Así se ve claramente en la forma de interrogar, de tomar las declaraciones y confesiones, y de presentar las decisiones legales. En segundo lugar, aunque hubiera existido una sensibilidad autobiográfica altamente desarrollada entre la gente del campo del México del siglo XVIII, y aunque el Estado colonial se hubiera interesado en los motivos que tuvo la gente para optar por la violencia política, en general no había suficiente tiempo para suscitar testimonios de este tipo; ciertamente no lo hubo en los primeros años de la insurgencia. A los insurgentes acusados se les ejercía proceso legal, se les encarcelaba y se les castigaba de otras maneras por centenares; así ocurrió a lo largo de varios años. Los libros de los juzgados tenían varios años de retraso, las cárceles estaban sobrepobladas y el papeleo rebasaba a los funcionarios civiles y los oficiales militares. Quizá lo asombroso no sea que sepamos tan poco sobre lo que motivó a la gente a rebelarse, sino que hayamos podido recuperar tanto, y que encima de todo las autoridades coloniales fueran tan puntillosas como lo eran en lo referente a las formas legales.

Gran parte del énfasis en los documentos de la época está en el "cómo" más que en el "por qué" de la participación en la insurrección. Esto significa inevitablemente que el papel del razonamiento de inferencia a partir de factores estructurales (pero no sólo materiales) y contextos culturales sigue teniendo una enorme importancia para reconstruir los motivos de la gente. Ambos tipos de factores se trabajan casi en su totalidad en otra parte del

libro. La excepción a este marco de organización del trabajo se debe a mi decisión de incorporar en este capítulo material sobre las condiciones económicas del breve periodo anterior al estallido de la lucha insurgente de 1810 y sobre el trastorno económico provocado por la lucha insurgente misma en el campo mexicano. En otras palabras, no me resultaba claro que el desempleo, los precios altos o el empobrecimiento individual como causas inmediatas de la rebelión merecieran una atención menos detallada que los problemas familiares, las relaciones sexuales, las presiones del prójimo o cualquier otra causa en toda la gama de motivaciones invocadas por los insurgentes para tomar las armas. Al tratar aquí la situación económica, por lo menos parcialmente, también se limpia el terreno para la discusión de los temas culturales a los que se dedican muchos de los últimos capítulos del libro, especialmente en la Tercera parte. Casi todo este capítulo se ocupa en una discusión razonablemente detallada de las condiciones económicas en la Nueva España antes y a lo largo de la lucha insurgente de 1810 a 1821, y las últimas páginas, están dedicadas a la dimensión económica de la participación de los individuos en la violencia política generalizada del periodo.

El contexto económico general de la violencia rural

Gracias a los avances de las últimas décadas en el estudio de la historia rural de México, y de la historia económica en general, los historiadores han construido y han vuelto a deshacer algunas ideas convencionales. Una de ellas es que el siglo XVIII fue una época de prosperidad y expansión económica básicamente ininterrumpida, un siglo que si no fue de oro, por lo menos sí de plata.[3] Sin embargo, en fechas más recientes, nuestra visión del medio siglo anterior al estallido en 1810 de la lucha independentista,

[3] Véase, por ejemplo, el estudio clásico de Lesley Byrd Simpson, *Many Mexicos*, 4a. ed., rev. (Berkeley, 1967) (aunque para ser justos, Simpson [203] observa la falta de cualquier efecto de "escurrimiento" de la riqueza basada en la plata); Colin MacLachlan y Jaime E. Rodríguez O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico* (Berkeley, 1980); Jaime E. Rodríguez O., *Down from Colonialism: Mexico's Nineteenth-Century Crisis* (Distinguished Faculty Lecture, Universidad de California, Irvine, 1980). Si se buscan algunos puntos de vista más matizados, véanse los trabajos recientes de Richard Garner, con Spiro E. Stefanou, *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico* (Gainesville, 1993), y Arij Ouweneel, *Shadows Over Anahuac: An Ecological Interpretation of Crisis and Development in Central Mexico, 1730-1800* (Albuquerque, 1996).

ha comenzado a tomar una tonalidad más oscura, por lo que no fue sin razón que describí el siglo XVIII en un ensayo de hace algunos años como un siglo de claroscuros, de fuertes contrastes entre luz y oscuridad.[4] Los indicadores del movimiento económico y el bienestar general que alguna vez se consideraron datos inequívocos para el siglo XVIII ahora no se ven del mismo modo, e incluso se les desconoce. Para comenzar, el impresionante aumento demográfico de las primeras décadas del siglo empezó a aminorar el paso o a trastabillar después de 1770, o antes en algunas regiones y después en otras. Pese a las importantes diferencias existentes entre los investigadores en cuanto a las causas para este debilitamiento en el aumento de población, parece probable que haya sido al menos parcialmente provocado por una tendencia cada vez más desfavorable en la relación hombre/tierra en la segunda mitad del siglo. Esta situación malthusiana (o quizá malthusoide) se agravó o se combinó con recurrentes crisis de subsistencia vinculadas a ciclos meteorológicos, que llevaron a un estancamiento en la actividad productiva y a una distribución señaladamente desigual del ingreso y la riqueza a finales de la Colonia.

Por añadidura, los sectores más importantes de la economía mexicana —la minería, el comercio y la agricultura— presentan todos un panorama mixto durante las últimas décadas de la Colonia. La producción de plata, que durante tanto tiempo había encabezado la empresa colonial, repetía el movimiento general de la población y ya había vivido durante el primer cuarto del siglo su periodo de crecimiento constante más prolongado.[5]

[4] Eric Van Young, "The Age of Paradox: Mexican Agriculture at the End of the Colonial Period, 1750-1810", en Nils Jacobsen y Hans-Jürgen Pule (eds.), *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810* (Berlín, 1986), pp. 64-90; Van Young, "A modo de conclusión: El siglo paradójico", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (eds.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)* (Amsterdam, 1988), pp. 206-301, y Eric Van Young, "Los ricos se vuelven más ricos y los pobres más pobres: salarios reales y estándares populares de vida a fines de la Colonia en México", en Eric Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992), pp. 51-123.

[5] Véase, en particular, John H. Coatsworth, "The Mexican Mining Industry in the Eighteenth Century", en Jacobsen y Puhle (eds.), *The Economies of Mexico and Peru*, pp. 26-45; y del mismo autor, "La historiografía económica de México", en Coatsworth, *Los orígenes del atraso: nueve ensayos de historia económica de México en lo siglos XVIII y XIX* (México, 1990), pp. 21-36; y Coatsworth, "Obstacles to Economic Growth in Nineteenth-Century Mexico", *American Historical Review*, 83 (1978), pp. 80-100. Además, véase Richard L. Garner, "Silver Production and Entrepreneurial Structure in Eighteenth-Century Mexico", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 17 (1980), pp. 157-85, y del mismo autor *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico*, *op. cit.*, y Ouweneel, *Shadows Over Anáhuac*, *op. cit.*

Hasta los signos de un crecimiento absoluto subsecuente en los niveles de producción enmascaraban un verdadero deslizamiento económico y problemas estructurales de largo plazo. Por supuesto que la economía mexicana no se mantuvo inmóvil en torno al sector minero. Aunque las barras y monedas de plata conformaron la abrumadora mayoría del valor global de las exportaciones mexicanas durante todo el periodo colonial y hasta mucho después, la participación relativa de la producción minera en el producto interno bruto de la Colonia cayó hacia fines del siglo XVIII a 4 o 5% del total.[6] Los ingresos fiscales y el comercio, dos indicadores que funcionaban como termómetros para controlar el estado general de la economía, muestran a fines del siglo XVIII la tendencia a seguir la misma trayectoria accidentada y sinuosa.[7] Si la situación del sector minero ha sido motivo de controversia, la de la agricultura es por fuerza aún más confusa. En general, es probable que, a pesar de que la producción agrícola creció notoriamente durante el siglo XVIII en muchas partes de la Nueva España, los resultados en el aumento de productividad hayan sido escasos, excepto por los que puedan atribuirse al cultivo de nuevas tierras, o bien al adelanto tecnológico. Y aunque es cierto que algunas partes del país (sobre todo en la región de Guadalajara y el Bajío) se caracterizaron por un dinamismo agrícola desconocido en otras

[6] La cifra de exportaciones como porcentaje del PIB (producto interno bruto) se toma de John H. Coatsworth, "El Estado y el sector externo de México, 1800-1910", *Secuencia*, 2 (1985), pp. 40-41. David A. Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810* (Cambridge, 1971), p. 96, y Laura Randall, *A Comparative Economic History of Latin America, 1500-1914*, vol. 1, *Mexico* (Ann Arbor, 1977), pp. 234-235, situarían el porcentaje de las exportaciones en el PIB un tanto más alto. Jaime E. Rodríguez O., *Down from Colonialism*, *op. cit.*, p. 3, calcula que la plata constituía alrededor de 75 a 85% del total de exportaciones mexicanas según su valor para el periodo de 1796 a 1820; situaría el nivel de exportaciones en cerca de 14% del PIB para 1800, factible, aunque improbablemente alto, en mi opinión, tomando en cuenta el enorme peso de la producción de subsistencia que estaba fuera del sistema monetario y fuera de la contabilidad en la economía en su conjunto.

[7] John TePaske, "Economic Cycles in New Spain in the Eighteenth Century: A View from the Public Sector", en Richard L. Garner y William B. Taylor (eds.), *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson* (s. l., 1985), p. 125 y *passim*; y del mismo autor, "The Financial Disintegration of the Royal Government of Mexico during the Epoch of Independence", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation* (Los Ángeles, 1989), pp. 63-84. Véase asimismo el ensayo de Stanley J. Stein, "Prelude to Upheaval in Spain and New Spain, 1800-1808: Trust Funds, Spanish Finance and Colonial Silver", en Garner y Taylor (eds.), *Iberian Colonies*, *op. cit.*, pp. 185-202. Las cifras de las exportaciones aparecen en Brading, *Mineros y comerciantes*, *op. cit.*, p. 96, y en Randall, *A Comparative Economic History*, 1, *op. cit.*, pp. 234-235, ambos se basan en Miguel Lerdo de Tejada, *Comercio exterior de México: desde la conquista hasta hoy* (1853; reimpresión, México, 1967), cuadro 14, pp. 30-41.

zonas, las razones para ello todavía no acaban de ser claras.[8] Pese a todo, si juzgamos por las cifras incompletas y ambiguas que actualmente tenemos, en términos generales el crecimiento de la población, agravado por la urbanización (esto es, la aglomeración de grupos de población cada vez más grandes que no se dedicaban a labores agrícolas), rebasó la producción agrícola a finales del siglo XVIII.[9]

Son incontrovertibles las pruebas de la caída de los salarios e ingresos reales de la gente trabajadora del medio rural durante el último siglo de la Colonia. Aun si consideramos el hecho de que la producción de plata, determinante en la mayoría de los cálculos del PIB, muestra una fluctuación considerable, parece claro que en el mejor de los casos el ingreso real per cápita en la Nueva España permaneció estable o bien bajó ligeramente durante las últimas seis décadas del periodo colonial y, en el peor, cayó abruptamente durante más o menos las últimas dos décadas.[10] Si se toman en cuenta las pruebas cualitativas que indican que la distribución de la riqueza en la Colonia tendía a ser cada vez más desigual a fines del XVIII, es casi inevitable concluir que debe haberse generalizado un fuerte empobrecimiento popular, si no es que la miseria. Los movimientos de precios y salarios ciertamente apuntan en dirección a la pérdida del poder adquisitivo real, pues los precios para el consumidor en México aumentaron significativamente por lo menos desde los últimos 25 años del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XIX.[11] En la medida en que podemos establecer

[8] Hay de estas dos regiones estudios detallados; véanse, respectivamente, Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981), y David A. Brading, *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León, 1700-1860* (Cambridge, 1978).

[9] Éste es el núcleo de la argumentación planteada por Richard L. Garner, "Price Trends in Eighteenth-Century Mexico", *Hispanic American Historical Review*, 65 (1985), pp. 279-325; y por Arij Ouweneel y C. C. J. H. Bijleveld, "The Economic Cycle in Bourbon Central Mexico: A Critique of the 'recaudación del diezmo líquido en pesos'", *Hispanic American Historical Review*, 69 (1989), pp. 479-530.

[10] Estas conclusiones esquemáticas se basan en los cálculos de ingresos de John TePaske en sus "Economic Cycles", *op. cit.*, p. 126, que dependen de la determinación de un multiplicador adecuado para la producción de plata; TePaske los deriva de Coatsworth, "Obstacles to Economic Growth". La mayoría de los cálculos del PIB y el ingreso per cápita se basan en cifras básicas presentadas por José María Quiros, *Memoria de estatuto* (Veracruz, 1817). Coatsworth, "Obstacles to Economic Growth", *op. cit.*, p. 82, afirma que el ingreso per cápita en México era de cerca de la mitad del de los Estados Unidos y una tercera parte del de la Gran Bretaña, mientras que Rodríguez O., *Down from Colonialism*, 4, calcula una población pequeña y sitúa el ingreso per cápita en unas dos terceras partes del correspondiente al vecino del Norte.

[11] Esta discusión, al igual que la de los salarios y niveles de vida, se basa ante todo en el capítulo II de *La crisis del orden colonial* de Eric Van Young y en las fuentes ahí citadas. Además,

un cálculo sin contar con cifras confiables de los salarios, los salarios nominales en efectivo para el tipo de trabajo más común sin calificar y semicalificado, tanto urbano como rural, se mantuvieron prácticamente inmóviles durante el siglo XVIII.

La combinación del aumento de precios y salarios nominales estancados produjo, por lo tanto, un descenso en los salarios reales durante la segunda mitad del siglo XVIII cercano a 25% y una caída correspondiente en el nivel de vida de casi toda la población trabajadora de México. Es verdad que esto debe haber reducido los ingresos reales de la población trabajadora de las ciudades, mucho más vulnerables a las fuerzas del mercado debido al nexo entre salario y dinero en efectivo; pero también es cierto que afectó severamente a una gran proporción de la población del campo, sobre todo a los trabajadores rurales asalariados y campesinos cuyas tierras no eran suficientes para cubrir la subsistencia de su familia y otras necesidades. Podemos suponer que cerca de la mitad de la mano de obra mexicana vivía prácticamente del efectivo recibido, o por lo menos en parte considerable, por lo que su posición económica debió verse notablemente afectada en las últimas décadas de la Colonia. Junto a esta tendencia secular, hubo una serie de cosechas malogradas y fuertes aumentos de precios en los artículos de consumo popular a partir de 1800, lo que provocó los mismos efectos característicos de la mayoría de las economías de los *anciens régimes* que habían sido víctimas de las crisis de subsistencia: miseria popular, desempleo, colapso de los negocios, migraciones urbanas, etc. Estos episodios crearon el contexto material inmediato para la lucha insurgente de 1810. La cuestión importante de la insurrección de 1810 es, desde luego, la forma en que la gente común percibía estas condiciones económicas, y si podemos o no hacer algunas afirmaciones significativas acerca de las causas económicas de la acción política colectiva o acerca de la forma en que estos factores se combinan con otros que no son de carácter material. Como ya lo he sugerido, es muy difícil establecer estos vínculos en términos de cualquier geografía obvia de pobreza y política, aunque sería contraproducente negarles un lugar entre los motivos que condujeron a la insurgencia. Sin embargo, en donde se aclara la relación entre la violencia política colectiva y las condiciones económicas es en un marco de trabajo de corto plazo.

véase en particular Garner, "Price Trends", y "Prices and Wages in Eighteenth-Century Mexico", en Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter (eds.), *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America* (Albuquerque, 1990), pp. 73-108, así como Garner, *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico* (Gainesville, 1993).

Tiempos difíciles

La historia de la sequía, las cosechas perdidas, el vertiginoso ascenso en los precios de los granos y la hambruna de los años de 1809-1810 acompañada por la crisis agrícola que se prolongó de 1808 a 1811, se ha contado muchas veces y forma un telón de fondo conocido para el estallido de la insurgencia de 1810 en México, de manera similar al de la crisis agrícola en Francia a finales de 1780 para el inicio de la Revolución de 1789.[12] A partir de lo dicho por ellos mismos, resulta claro que muchos habitantes del campo se unieron a la lucha insurgente llevados por el hambre y el desempleo, que fueron atraídos al torbellino de violencia por la perspectiva de salarios diarios en las fuerzas rebeldes, el botín fácil obtenido en los saqueos o sencillamente para escapar de las tristes condiciones de sus casas. El trastorno económico provocado por la duración de la lucha insurgente que se prolongó más de una década después de 1810 es una historia menos conocida. Sin embargo, debe haber influido en las vidas de decenas de miles de personas, llevando a algunos a rebelarse por primera vez y generando un enorme problema de reincidencia insurgente en el campo mexicano para el régimen realista. Nos ocuparemos brevemente en ambas preguntas, de manera sucesiva, y luego, para relacionar las privaciones materiales con la acción política, revisaremos algunos testimonios representativos e historias de vida de los mismos insurgentes.

En el otoño de 1808 comenzó a haber una escasez acumulativa de abasto de alimento en grandes regiones del territorio colonial, aunque en esos primeros tiempos de la prolongada crisis de subsistencia sólo se manifestaba bajo la forma de un aumento en los precios del maíz más allá de lo normal. Ese verano llovió de manera irregular y menos de lo acostumbrado, así que la cosecha del maíz fue escasa, en presagio de una sequía que duraría

[12] Sobre las condiciones en Francia a principios de 1789, véanse, entre muchos otros trabajos, el de P. M. Jones, *The Peasantry in the French Revolution* (Cambridge, 1988), *passim*; Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, traducción de Joan White (Princeton, 1982), especialmente las pp. 7-13; y George F. E. Rudé, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbance in France and England, 1730-1848* (Nueva York, 1964), pp. 108-122. Las interpretaciones sobre la Revolución francesa que ponen el énfasis en la crisis política del *ancien régime* tienden a restar importancia a los aspectos de la crisis agraria y de subsistencia de la década de 1780 (o sencillamente a pasarlos por alto); véase por ejemplo Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge, 1979); y para una interpretación que es más resueltamente no económica, véase Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (Nueva York, 1989).

varios años. Las más afectadas fueron las zonas altas del centro de México; las tierras bajas o costeras sufrieron menos perjuicios. De los 41 distritos de la extensa Intendencia de México, más de las dos terceras partes registraron lluvias escasas o muy escasas en 1808, y casi la mitad, pérdidas graves o críticas en la cosecha de maíz (menos de la mitad de la cosecha normal).[13] Sin embargo, las reservas de la cosecha anterior, junto con medidas firmes por parte de las autoridades municipales y una afluencia normal de trigo al mercado urbano lograron que el flujo de grano en las ciudades del virreinato conservara su fuerza.[14] La cuenta ascendente en los precios ante una demanda global constante tuvo como efecto natural el agotamiento de las reservas, de modo que la mayoría de los asalariados se vieron seguramente afectados; el terreno estaba listo para las auténticas dificultades que arribarían con el siguiente año.

Las pérdidas de las cosechas de 1809 fueron mucho más severas y estuvieron anunciadas por unas primeras lluvias abundantes, que comenzaron inusitadamente en mayo y hasta en abril, y fueron seguidas por una sequía generalizada que se prolongó por el resto de la temporada de cultivo, aunque no hubo un patrón consistente a lo largo y ancho del país.[15] Por ejemplo, los

[13] Para la situación en la región del Bajío, escenario inicial de la rebelión de Hidalgo, véase John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986), pp. 119-121; y para una discusión general sobre el periodo de 1808-1811, que se centra en el año nefasto de 1809, a Victoria San Vicente, "La crisis de 1809-1811 en la Nueva España. ¿Crisis de producción o auge de la especulación?" (tesis de licenciatura en historia, UNAM, 1988), en la que se basa gran parte de la discusión presente (véanse en especial las páginas 85-86, 88); y Enrique Florescano y Victoria San Vicente (eds.), *Fuentes para la historia de la crisis agrícola (1809-1811)* (México, 1985), especialmente la introducción de San Vicente, pp. 7-25. Sobre los precios del maíz y la crisis de subsistencia en el Mexico colonial de manera más general, véase el estudio clásico de Enrique Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)* (México, 1969), quien también destaca las condiciones de sequía y las malas cosechas de maíz de 1808 (p. 134 y *passim*).

[14] El precio del maíz en el pósito de la ciudad de México alcanzó un precio promedio anual de 25.75 reales por fanega en 1808-1809 (hasta llegar al máximo de 36 reales en 1810-1811), que casi fue el más alto de la década y sólo fue superado por el catastrófico año de hambre de 1785-1786; Florescano, *Precios del maíz*, *op. cit.*, pp. 116-117. Aunque subieron los precios, el maíz no dejó de fluir a las alhóndigas públicas de Guadalajara y otras ciudades de provincia; Eric Van Young, *Hacienda and Market*, *op. cit.*, p. 79. Sobre la historia general de los precios del siglo XVIII, véase Richard Garner, "Price Trends in Eighteenth-Century Mexico", *Hispanic American Historical Review*, 65 (1985), pp. 279-325. Sobre los ingresos de trigo a los mercados de la ciudad de México y Guadalajara, respectivamente, véase Virginia García Acosta, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores: ciudad de México, siglo XVIII* (México, 1989), p. 116; y Van Young, *Hacienda and Market*, *op. cit.*, p. 60.

[15] Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.*, pp. 119-121; Florescano, *Precios del maíz*, *op. cit.*, p. 129; y para un estudio aún más detallado, en el que se incluyen mapas de las regiones

funcionarios locales de Huichapan, al noroeste de la capital virreinal (una zona de actividad insurgente endémica después de 1810 y cuartel general del clan rebelde de los Villagrán, del que nos ocuparemos en el capítulo IX), informaron que las lluvias habían llegado muy pronto, en abril de 1809, pero que prácticamente había dejado de llover entre el 20 de abril y el 10 de julio.[16] Más al norte, en los distritos perennemente áridos de Zacatecas, Aguascalientes, Nieves, Mazapil, Tlaltenango, Fresnillo y Juchipila (muchos de ellos zonas mineras), las lluvias habían llegado en mayo, y en el centro minero del Sombrerete había comenzado a llover en junio, sólo para cesar abruptamente hasta fines de agosto, y ya para esas fechas las milpas se habían malogrado casi en su totalidad.[17] Desde el otro extremo del país, el intendente de Oaxaca informaba de una situación similar a finales de agosto.[18] El corregidor de Querétaro, Miguel Domínguez, posteriormente involucrado de manera prominente aunque algo equívoca en la conspiración de Hidalgo, escribió al virrey Lizana a mediados de septiembre de 1809 diciéndole que había en el distrito una "absoluta falta de lluvias" y heladas casi todas las noches de agosto que quemaron lo que había quedado de las cosechas después de la sequía.[19] Las heladas de agosto y septiembre, de las que informa el corregidor Domínguez, ocasionalmente acompañadas de granizo, tuvieron lugar en zonas de cultivo diversas y separadas por grandes distancias, desde Huichapan e Ixmiquilpan, en el este, a través del distrito minero de Pachuca, hasta llegar más al oriente, a Tulancingo, y hacia el sur en las regiones proveedoras de la capital, sobre todo Chalco. En un informe procedente de Chilapa, al sudeste de Taxco, se incluía en el trastorno del reino natural la presencia de un gusano venenoso que había invadido el pueblo para comerse los árboles y había picado a algunos de los habitantes.[20]

Los resultados predecibles y trágicos de la sequía de 1809 fueron pérdidas significativas de la cosecha de maíz y otra abrupta cuenta ascendente en el precio de este grano básico de consumo popular. En términos generales, de las 10 intendencias más importantes de la Colonia, seis —Oaxaca, San Luis

afectadas y cuadros sobre las condiciones climáticas y las cosechas para toda la Colonia, véase Florescano y San Vicente (eds.), *Fuentes..., op. cit., passim.*

[16] AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 9, fols. 1r-106r, 1809; debe advertirse que el mismo funcionario escribió que la cosecha de maíz de 1808 había sido abundante. Hamnett, *Roots of Insurgency, op. cit.*, p. 120, también discute con cierto detalle la situación de Huichapan.

[17] *Ibid.*, exp. 4, 1 de septiembre de 1809.

[18] AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 4.

[19] *Ibid.*, exp. 7, fols. 1r-25v, Domínguez a Lizana, 19 de septiembre de 1809.

[20] AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 9, fols. 1r-106r.

Potosí, Guanajuato, México, Mérida y Zacatecas— perdieron más de dos terceras partes de sus cosechas de maíz, trigo y frijol. En la intendencia de México, en el centro de la Colonia, regida por la capital virreinal, tres cuartas partes de los distritos perdieron la mayor parte de las cosechas pese a las múltiples siembras. Las intendencias de Puebla y Veracruz, donde la falta de lluvia fue menos señalada, perdieron hasta la mitad de sus cosechas, mientras que las de Guadalajara y Valladolid tuvieron cosechas más o menos normales.[21] Aun en las áreas menos afectadas, las condiciones que se vivieron en 1809 y 1810 fueron duras. Por ejemplo, en un periodo de tres semanas del mes de agosto, el precio del maíz subió cerca de 20% en Puebla, y la ciudad sufrió escasez de comida hasta ya avanzado el año de 1811; el ingreso por el diezmo en el obispado de Valladolid cayó abruptamente en 1809 y el descenso continuó el siguiente año; mientras que la entrada de maíz a la ciudad de Guadalajara cayó en una tercera parte entre 1808-1809 y 1809-1810.[22] En la ciudad de México, los precios del maíz de 1809-1810 subieron como una tercera parte con respecto a los del año anterior, y siguieron aumentando en 1810-1811 hasta alcanzar el mayor nivel registrado en una generación.[23] El corregidor Miguel Domínguez informó desde Querétaro que los precios del maíz, el fríjol y la cebada casi se habían duplicado entre julio y principios de septiembre de 1809, y los funcionarios escribían de los precios del maíz tan pavorosamente altos y la escasez que había hasta en la zona relativamente privilegiada de cultivo que era Toluca, cercana a la capital.[24]

La situación se agravó considerablemente por la especulación y el acaparamiento para revender el grano a precios más altos, que eran generalizados, pues los grandes productores mantenían sus reservas de maíz fuera del mercado o compraban grano barato de los pequeños productores y lo vendían caro esperando hacer su agosto con los precios que no dejaban de subir. Por ejemplo, el subdelegado de Sichú, población que está unos

[21] Florescano y San Vicente (eds.), *Fuentes…*, *op. cit.*, pp. 10-12; Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.*, p. 121.

[22] Sobre Puebla: AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 4, 1809; Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 121-122; sobre Valladolid (Michoacán): Claude Morin, *Michoacan en la Nueva España del siglo XVIII: crecimiento y desigualdad en una economía colonial* (Mexico, 1979), p. 103; sobre Guadalajara: Van Young, *Hacienda and Market*, p. 79.

[23] Florescano, *Precios del maíz*, *op. cit.*, p. 117.

[24] Sobre Querétaro: AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 9, fols. 1r-106r, Domínguez a Lizana, 2 de septiembre de 1809; sobre Toluca: AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 5, fols. 1r-56v, 25 de octubre de 1809.

100 kilómetros al noreste de Querétaro, informaba amargamente a fines de octubre de 1809 en una carta al virrey de la costumbre local de los grandes agricultores de comprar el maíz de los pequeños productores, o de tomárselo a cuenta de deudas, para luego revenderlo a 10 veces el precio de compra: "Asombra Excelentísimo e Ilustrísimo Señor el ver la libertad y descaro con que se comete la usura y monopolio en un país cristiano, y entre unos hombres que deben creer que hay eternidad a la que no les han de acompañar otras riquezas ¡que las de sus buenas o malas obras!"[25] Por añadidura, aunque las cosechas de trigo en algunas partes del país eran normales en términos de producción, y ciertamente mejores que las del maíz, la sequía del año anterior había reducido el número de animales de tiro y con esto la superficie de terreno sembrado. Los precios del trigo y los precios de otros alimentos subieron a la par de los del grano básico en este periodo, echando por tierra las esperanzas de las autoridades de que el trigo reemplazara el déficit de maíz a precios razonables.[26] Las cosechas de 1810 fueron mejores que las de 1809; pero siguieron siendo malas. En muchas zonas del país los precios no dejaban de aumentar por los efectos perturbadores de la lucha insurgente, que estalló a mediados de septiembre de 1810, justamente cuando la escasez de grano de 1809-1810 alcanzó su punto más alto. Mientras tanto, los esfuerzos de las ciudades más grandes por garantizar el abasto de granos agravaron aún más la situación al sacar el grano del campo.

Los efectos de la crisis agrícola de 1808-1810 de la Nueva España fueron profundos y generales, aunque aparte de algunas asociaciones fuertemente basadas en un razonamiento deductivo y trozos fragmentados de testimonios personales, es difícil establecer su relación directa con el estallido de la rebelión, como ya lo he sugerido. No hay muchas pruebas de un aumento significativo en la mortandad como para atribuir la pérdida de población directamente a la inanición, y ciertamente no hay nada que se asemeje a la magnitud de la crisis de subsistencia de 1785-1786.[27] En ese famoso episodio malthusiano los que murieron de hambre al parecer sumaban millares, mientras que otros miles sucumbieron debido a las epidemias propiciadas por el debilitamiento de su condición física y una mayor movilidad

[25] AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 5, fols. 1r-56v, subdelegado de Sichú a Lizana, 25 de octubre de 1809.

[26] Véase, por ejemplo, el informe del fiscal de lo civil Zagarzurrieta, en AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 7, fols. 1r-25v, Zagarzurrieta a Lizana, 6 de octubre de 1809, reimpreso en Florescano y San Vicente (eds.), *Fuentes…*, *op. cit.*, pp. 33-38.

[27] Véanse, en particular, la discusión y las gráficas de David A. Brading, *Haciendas y ranchos*, p. 185 y ss.

de grandes masas de habitantes (con lo que aumentaban las probabilidades de que se transmitieran las enfermedades) en busca de alimento.[28] Florescano intenta tejer un vínculo entre la situación de 1808-1811 y la epidemia que devastó gran parte del país durante el periodo de 1812-1813; no obstante, su trabajo no deja de despertar ciertas dudas debido a la gran separación entre ambos acontecimientos y la influencia de la propia lucha insurgente.[29]

No hay duda de que los campesinos, los pequeños agricultores y los miles de trabajadores pobres de la Colonia se vieron afectados gravemente por la escasez y lo elevado de los precios en esos años. Algunos grandes terratenientes guardaron suficiente maíz para seguir dando sus raciones a la mano de obra permanente a lo largo de 1809 y 1810, mientras que otros intentaron detener sus pérdidas cambiando las raciones a pagos en efectivo, dejando a sus trabajadores a merced del volátil mercado abierto o liberando a los trabajadores para bajar costos, prácticas declaradas ilegales en un bando virreinal de octubre de 1809.[30] Normalmente, los pequeños agricultores y los campesinos se hallaban aislados del mercado en la medida en que controlaban sus propias parcelas de subsistencia; pero sufrían los mismos efectos del medio igual que todos los demás. El subdelegado de Taxco escribe a su intendente provincial desde principios de 1810 advirtiendo que los indios de la región y la gente pobre normalmente sembraban maíz en unas parcelitas muy pequeñas llamadas *tlacolol* (en otras zonas de la Colonia se conocían como *coamiles*) de las lomas, y *calmil* en sus patios y corrales; pero que estas reservas de grano se habían agotado desde hacía mucho. En el Valle de México y en otras partes, los pequeños productores (pegujaleros) habían vendido todo el excedente que les quedaba de 1808 por lo difícil que les resultaba almacenarlo, lo alto de los precios a principios de la primavera de 1809 y las engañosas lluvias tempranas y abundantes de ese año, de modo que se quedaron sin nada con que capotear los malos tiempos cuando

[28] La crisis de 1785-1786 ha sido ampliamente estudiada por los investigadores modernos. Entre los trabajos más detallados están el de David A. Brading, *Haciendas y ranchos*, *op. cit.*, especialmente pp. 189-192; David A. Brading y Celia Wu, "Population Growth and Crisis: Leon, 1720-1810", *Journal of Latin American Studies*, 5 (1973), pp. 1-36; Florescano, *Precios del maíz*, *op. cit.*, *passim*; Florescano (ed.), *Fuentes para la historia de la crisis agrícola en 1785-1786*, 2 vols. (México, 1981); Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.*, *passim*; y Van Young, *Hacienda and Market*, *op. cit.*, pp. 94-103.

[29] Florescano, *Precios del maíz*, *op. cit.*, p. 161.

[30] En el Valle de México, en los alrededores de Cuautitlán, los hacendados siguieron dando raciones a sus peones —pero no tenían excedentes para vender a terceros—. AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 5, fols. 1r-56v, 29 de octubre de 1809; para el edicto virreinal, véase AGN, Alhóndigas, vol. 8, exp. 9, fols. 230r-269r, 21 de octubre de 1809.

se declaró la sequía y se malogró la cosecha.[31] Los agricultores indígenas salían de sus pueblos por montones en busca de trabajo y comida; aparentemente, la exhortación que hizo en 1809 el gobierno virreinal a las autoridades locales para evitar esta emigración tuvo poco efecto.

Para citar dos ejemplos concretos de los efectos de la crisis en los sistemas agrícolas locales, podemos volver brevemente nuestra atención a las áreas de Huichapan, ya mencionada, y Tepecoacuilco, esta última en el distrito de Iguala en la tierra caliente al sudeste de Taxco, ahora en el estado de Guerrero. Estos dos distritos son puntos representativos de la frontera del norte y el sur, respectivamente, del cinturón de la lucha insurgente que a grandes rasgos atravesaba el centro de la Colonia. Huichapan sufrió el mismo patrón de lluvias tempranas y subsiguiente sequía a mediados de 1809, que ocasionó una pérdida casi total de las cosechas de maíz y cebada, y obligó a trasladar casi todo el ganado en pie de las haciendas locales a otras zonas huyendo de la sequía. En el periodo posterior a 1810, Tepecoacuilco había de dar un número de insurgentes comparativamente grande, en su mayoría agricultores indios y mestizos.[32] En diciembre de 1809, un importante agricultor y comerciante español de la región calculaba, basándose en la cosecha de ese año, que si se combinaban las necesidades de su hogar y sus empleados, sus compromisos comerciales y el alimento requerido por sus recuas de mulas, tendría un faltante de maíz de cerca de la mitad de la mínima cantidad requerida, cuyo mayor componente individual eran las rentas en especie demoradas de los muchos pequeños arrendatarios que tenía en su propiedad.[33] El pueblo de Tepecoacuilco formaba parte de la provincia de Iguala, cuyo magistrado informaba a las autoridades virreinales a principios de septiembre de 1809 que con la escasez de lluvias:

> ... al presente han abandonado absolutamente infinidad de labradores, las que con mucho costo habían emprendido en dichos frutos en la indicada provincia de Iguala; con particularidad los pueblos de Mezcala, Xochipala, y Cocula; y las cuadrillas [que tal vez hayan sido originalmente campamentos mineros] de Palula, Sabana Grande, Coacoyula, Pedernales, Ascala, Mineral del Limón, Sasamulco,

[31] Para Taxco, véase AGN, Alhóndigas, vol. 8, exp. 11, fols. 11r-119v, 20 de enero de 1810; y sobre Zumpango de la Laguna, en el Valle de México, AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 5, fols. 1r-56v, 29 de octubre de 1809.

[32] Son más de 30 personas las que se incluyen en la muestra de 1 284 insurgentes analizada en el capítulo anterior, cerca de 2.4% del total.

[33] AGN, Alhóndigas, vol. 8, exp. 10, fol. 116r, 1809.

Istola, y Cachires, y otros de menos consideración, sin que les quede a estos infelices recurso alguno, respecto a estar vencida la estación para volver a resembrar, y no haber ningunos terrenos de riego.[34]

De manera más general, la desastrosa cosecha y los subsiguientes aumentos de precio de 1809-1810 agravaron fuertemente un revés económico que ya era evidente desde 1808. Para comenzar, la prolongada sequía acabó con los pastizales de muchas partes del país, provocando una mortalidad inusitadamente alta en todo tipo de ganado, logrando con esta sola causa elevar los precios del transporte, la carne y la energía generada por los animales de tiro.[35] La industria de bienes perecederos del país, en particular la de la manufactura textil, sufrió seriamente por la caída generalizada de los ingresos rurales, combinándose con la difícil situación creada por el aumento en los precios de la lana y la competencia extranjera. Esto fue notorio en ciudades del Bajío como León y Querétaro, ubicadas en la región donde estalló inicialmente la revuelta de Hidalgo, pero los efectos de la serie de malas cosechas también afectó a la industria en Puebla, la ciudad de México, Texcoco y Guadalajara.[36] Por añadidura, la industria minera de la plata, que ya de por sí había sufrido por la escasez del mercurio necesario para el proceso de refinamiento, se vio forzada a despedir muchos trabajadores por el aumento en los precios del maíz y, en consecuencia, en los costos de producción.[37] En la región del Bajío, una de las más afectadas por las cosechas perdidas y la contracción económica de 1808-1810, el astuto corregidor Domínguez y el igualmente perspicaz intendente de la provincia José Antonio Riaño compararon la crisis a la de mediados de 1780. Con esta sombría comparación en mente, Riaño describió concisamente

[34] AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 9, fols. 1r-106r, 1809.

[35] Hamnett, *Roots of Insurgency, op. cit.*, p. 166; Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, op. cit.*, pp. 149-150.

[36] Tutino, *From Insurrection to Revolution, op. cit.*, pp. 120-124; Hamnett, *Roots of Insurgency, op. cit.*, p. 119; Florescano, *Precios..., op. cit.*, pp. 153-154; sobre Querétaro en particular véase John C. Super, "Queretaro Obrajes: Industry and Society in Provincial Mexico, 1600-1810", *Hispanic American Historical Review*, 56 (1976), pp. 197-216, y *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531-1810* (México, 1983), y para un excelente estudio de la estructura de la industria textil de México, véase Richard J. Salvucci, *Textiles and Capitalism in Mexico: An Economic History of the obrajes, 1539-1840* (Princeton, 1987), que discute la insurgencia (pp. 160-162), pero no tiene gran cosa que decir sobre los efectos de las crisis de subsistencia del viejo régimen en términos más generales.

[37] Hamnett, *Roots..., op. cit.*, pp. 116-117; Tutino, *From Insurrection to Revolution, op. cit.*, p. 124; Florescano, *Precios..., op. cit.*, p. 152.

un desastre en proceso a fines de agosto de 1809 en una carta dirigida al virrey:

> Fui testigo de los [grandes males] del año de 1786, y entonces, por cierto, había recursos que hoy son muy difíciles; porque el azogue está escaso, agotados los fondos públicos y particulares, la población mucho más numerosa, lás negociaciones entorpecidas por falta de numerario, y casi imposible, si el maíz toma un valor excesivo, la ocupación de millares de familias que no tienen otro fondo de subsistencia que el del jornal diario. Mi corazón esta comprimido con estas y otras reflexiones; pero todavía no desespero del todo...[38]

La insurgencia como crisis económica

Las sequías, las cosechas perdidas, lo alto de los precios y la contracción económica generalizada de 1808-1811 deben, pues, haber tenido alguna influencia en el inicio de la lucha insurgente de 1810, si se toma en cuenta que coincidieron con una crisis política imperial y tendencias estructurales de largo plazo en la conformación social y económica de la Colonia. Las pruebas directas de esta relación causal son reconocidamente anecdóticas; pero también son fuertes y sugerentes, a final de cuentas. Si se admite esta asociación de todo a todo razonable, parece igualmente sensato suponer que las condiciones de un serio trastorno económico agravadas o producidas por la misma lucha insurgente —condiciones que prevalecieron en gran parte de la Colonia de fines de 1810 hasta 1817 e incluso después— tuvieron un papel muy similar en impulsar a la gente a la rebelión y por razones muy parecidas: pobreza, desempleo o subempleo, la elaboración de resentimientos contra los agentes intermedios del poder del Estado y de las clases superiores, y una especie de hiperestesia política que predispuso a la gente a la acción colectiva contra el régimen colonial por otros motivos que normalmente hubieran quedado sin manifestarse. Una vez más, de acuerdo con el argumento principal planteado en la Introducción y desarrollado a lo largo del libro, quisiera insistir en que las difíciles condiciones materiales fueron causas

[38] Florescano y San Vicente (eds.), *Fuentes...*, *op. cit.*, p. 8; AGN, Intendencias, vol. 73, exp. 4, Riaño a Lizana, 25 de agosto de 1809. Riaño era cuñado del igualmente talentoso intendente de Puebla, Manuel de Flon, conde de la Cadena; ambos hombres morirían en defensa de la causa realista durante la fase inicial de la insurgencia, Riaño en la tormenta de la Alhóndiga de Guanajuato en septiembre de 1810, Flon en la batalla de Calderón, en enero del siguiente año.

detonadoras, propiciadoras de los movimientos políticos populares, y no causas primarias; y que en cualquier caso hubieran tenido efectos diferenciados en grupos distintos de la población novohispana. Sin embargo, difícilmente pueden ser ignoradas y este capítulo se dedica a esbozar las condiciones económicas como un contexto general para la acción política central y los conflictos culturales a los que dieron expresión, así como presentar las pruebas anecdóticas de la pobreza y el trastorno económico como motivos por derecho propio de la violencia popular.

A la situación económica posterior a 1810, que (pese al aumento cuantitativo) presentaba cierta continuidad respecto a los años inmediatamente anteriores, debe sumarse la guerra interna, que es un factor completamente nuevo, como motivación para el relajamiento de las costumbres sociales normales y como aliciente para que los individuos se unieran en colectividades violentas. Las políticas represivas contrainsurgentes del Estado español se enfrentaron a la adaptabilidad —semejante a la de una hidra— del movimiento de independencia encabezado por una élite y la rebelión popular, y aunque no alcanzaron el grado de una *guerre à outrance*, sí se volvieron la causa inmediata de que prosiguiera la violencia política durante el periodo.[illegible] Miles de personas fueron ejecutadas, miles más encarceladas, los caseríos y poblados sospechosos de rebeldía devastados, los habitantes del campo concentrados o reubicados, los trabajadores reclutados, numerosas propiedades confiscadas de manos de presuntos rebeldes o embargadas para fines militares y grandes zonas fueron asoladas por las repetidas incursiones militares. Por cada pueblo que los comandantes realistas literalmente diezmaban en represalia por las actividades insurgentes (técnica favorita del general José de la Cruz en la Nueva Galicia, por ejemplo); por cada hermano, hijo o padre condenado a trabajos forzados en las fortificaciones de La Habana, Puebla, Veracruz o México y por cada cabeza rebelde que se ensartaba en una pica en el camino real para que se pudriera, el régimen realista pagaba una recompensa y provocaba el resentimiento de grandes sectores de la población mexicana, tanto entre los insurgentes como entre aquellos apartados de los combates, un costo oculto que debía valorarse en relación con el objetivo de mantener a la Colonia como parte de España. Aunque las consecuencias de la acción militar y política en la lealtad y la moral civil pueden separarse teóricamente de aquellas provocadas por el trastorno económico, en la prác-

[illegible] Christon I. Archer, "Bite of the Hydra: The Rebellion of Cura Miguel Hidalgo, 1810-1811", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 69-93.

tica se fortalecieron mutuamente en un círculo vicioso: el trastorno generaba rebelión, la rebelión el trastorno y así sucesivamente. En las siguientes páginas me limitaré básicamente al aspecto económico de este movimiento circular, reservando para después alguna referencia pasajera a los aspectos militares y políticos como un sistema de violencia que se perpetúa a sí mismo.

Comencemos con una discusión sobre las condiciones económicas generales de México, de los tejidos que mantenían al país unido (incluyendo la red de transporte, las ferias comerciales y el sistema monetario), y algunos sectores específicos de la economía colonial, para finalmente llegar a la situación económica de algunas regiones y localidades representativas en el virreinato después de 1810. En un informe confidencial rendido ante el ministro de guerra español, redactado justo antes de dejar su cargo en septiembre de 1816, el virrey Calleja pintó un cuadro bastante risueño del estado de la Colonia tras seis años de luchas de insurrección. Calleja comienza con la capital virreinal y el circundante Valle de México, y afirma que las políticas contrainsurgentes que emprendió en 1813 dieron frutos con la pacificación militar del territorio. Sobre la ciudad de México escribió: "... apenas se conoció en ella la insurrección, ni aun se habla de ella: tranquila en lo interior, muy raros o poco comunes los delitos, abundantes y a precios cómodos las subsistencias..."[40] Describe las provincias de la Colonia como si hubieran sido del todo pacificadas, salvo excepciones menores; de Nueva Galicia (con Guadalajara como ciudad principal) dice que está calma y próspera, y pinta a Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Zacatecas y otras regiones claves del país como si se hallaran bajo el firme control del ejército realista y florecientes o en franca recuperación económica. Reconoce que las importantes provincias de Guanajuato y Valladolid aún se encuentran infestadas de bandas dispersas de rebeldes y bastiones insurgentes fortificados; pero, según el virrey saliente, la minería y la agricultura de estas regiones iban recuperándose y los enlaces con el mercado de la ciudad de México se habían reestablecido.

Sin embargo, hay muchas pruebas indicativas de que la evaluación esencialmente positiva de Calleja pecaba de optimista, al menos en lo tocante a la condición económica de grandes regiones de la Colonia, aunque su evaluación militar puede admitir argumentos a favor o en contra. No es que la opinión de Calleja sobre la lucha insurgente fuera de un optimismo ingenuo; puede suponerse que él mismo se había obligado de alguna manera a exagerar

[40] Universidad de Texas, Austin (UT), Colección Hernández y Dávalos (HD) 10-2.707, Calleja al ministro de Guerra, ciudad de México, 6 de septiembre de 1816.

los logros de su propio desempeño como general militar en jefe del gobierno realista en México. En sus informes y cartas, los generales militares locales, los funcionarios civiles y municipales, y los empresarios, se hallaban más cerca de la situación real, aunque tendían a irse al extremo contrario por la necesidad de justificar la solicitud de más recursos militares del gobierno central, evadir impuestos militares y otras exacciones fiscales excepcionales, etc. De hecho, la mayoría de los investigadores modernos coinciden en que si bien puede ser una exageración decir que la economía colonial se hallaba completamente devastada por la lucha civil del periodo de 1810-1821, no lo es en cambio afirmar que había sufrido graves daños y que eran débiles las bases sobre la que habría de construirse la nueva nación.[41]

Varios indicadores generales apuntan a una contracción económica general y hasta a la ruina como resultado directo o indirecto de la situación militar en la Colonia. El sistema de transporte —consistente básicamente en mulas y carretas, y el movimiento de los recorridos de la gente— se interrumpió desde el principio y con gran facilidad por razones que no es difícil imaginar.[42] Los arrieros parecen haberse incorporado a la lucha en una proporción muy alta a juzgar por las pruebas del capítulo anterior y, con ellos, también las mulas.[43] Por añadidura, uno y otro bando se robaban o confiscaban constantemente los animales de transporte, con los resultados correspondientes. Los insurgentes mostraban una particular tendencia a exigir grandes cantidades de dinero para proteger las caravanas de mulas que cruzaban por las regiones que se hallaban bajo su control, elevando los riesgos y los costos del transporte de manera desmedida, y lo menos que hacían era obstaculizar el transporte de todo tipo de alimentos y otros productos —si no es que detenerlo por completo— a lo largo y ancho del territorio.[44]

[41] Ésta es ciertamente la postura implícita de John Tutino y Christon I. Archer, respectivamente, en *From Insurrection to Revolution in Mexico, op. cit.*, p. 209, n. 43 y p. 215 y ss; y "Surviving the Chaos of Insurgency: Urban-Rural Relationships in Mexico, 1810-1821", en Ricardo Sánchez, Eric Van Young y Gisela von Wobeser (eds.), *City, Country and Frontier in Mexican History*, 2 vols. (México, 1991); y es explícitamente la posición de Brading, *Haciendas y ranchos*, *op. cit.*, p. 200 y ss.

[42] Para una excelente discusión del sistema de transporte en México a fines de la epoca colonial, véase John H. Coatsworth, *Growth Against Development: The Economic Impact of Railroads in Porfirian Mexico* (DeKalb, 1981); y para un estudio bueno, pero bastante más esquemático, véase Stephen H. Haber, *Industry and Underdevelopment: The Industrialization of Mexico, 1890-1940* (Stanford, 1989), capítulo II, *passim*.

[43] Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico*, *op. cit.*, *passim*; y Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 25-26, 64-65.

[44] Véase, por ejemplo, el caso contra un arriero que trabajaba en la hacienda de la Tenería, anteriormente propiedad de los jesuitas y cercana a Tenancingo, quien fue acusado de ser parti-

En una serie de documentos y cartas anexas a un informe del general realista en Chihuahua, Nemesio Salcedo, con fecha de mediados de 1811, se describe la situación imperante en ese puesto un tanto remoto del virreinato, y en términos generales puede pensarse que esa situación también podría valer para regiones más céntricas de la Colonia.[45] Por lo menos una docena de comerciantes de la ciudad de México había estado a la espera de poder enviar sus mercancías al norte, a las provincias internas, desde el estallido de la lucha insurgente, el año anterior; pero la caótica situación creada por la lucha, el embargo de los animales de transporte de parte de las autoridades militares y (según insistían los corresponsales de Salcedo) la escasez de arrieros y mulas impedían la salida de los envíos. Salcedo observaba que en Querétaro los soldados y el populacho andaban casi "desnudos" por la interrupción del comercio, mientras que el abasto de la fábrica de armamento en la ciudad de Chihuahua y el hospital militar en Arizpe también se habían quedado sin abastecimiento. Más de seis millones de pesos en oro, plata y cobre se habían quedado esperando durante casi un año en los pueblos del norte para ser enviados al sur. La interrupción del abasto de mercurio a las minas del norte había causado graves paros de la producción minera. Por añadidura, el desasosiego de Salcedo iba en aumento porque los "indios de paz" (pacificados) de Nuevo México, que cada año llegaban a Chihuahua a recibir subvenciones del gobierno, podían salirse de control debido a la falta de provisiones para pagarles. El general finalizaba su informe con la observación de que el reestablecimiento de las relaciones de comercio normales de los presidios, pueblos y minas del norte con los centros textiles de la ciudad de México, Puebla, Querétaro y San Miguel el Grande beneficiaría mucho a ambos socios comerciales.

Los trastornos en el comercio y el transporte lógicamente causaron grave perjuicio a la red de ferias comerciales; por ejemplo, la famosa feria anual

dario rebelde: AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 1, fols. 5r-39v, 1811. Hay muchas pruebas que indican que los insurgentes desarrollaron su propia contraeconomía en las áreas que tuvieron bajo su dominio durante largos periodos de tiempo, como la tierra caliente del Pacífico y algunas partes del Bajío, donde comerciaban con los asentamientos civiles, extorsionaban dinero a cambio de protección de los transportistas y labradores que no participaban en la lucha, recaudaban sus propios impuestos, etcétera.

[45] AGN, Historia de Operaciones de Guerra (OG), vol. 16, exp. 21, fols. 126r-142v, Salcedo a Venegas, Chihuahua, 22 de junio de 1811 (con anexos de fechas posteriores; la carta legítima de Venegas debe por lo tanto haberse retrasado unas semanas). Mientras tanto, Salcedo llevaba el proceso legal de Miguel Hidalgo, quien había caído en sus manos en marzo, y cuya degradación y ejecución había de presidir el siguiente mes; sobre su participación en la captura del jefe insurgente, véase Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, pp. 204, 210, 214.

de San Juan de los Lagos se vio completamente arruinada en 1811, según se cuenta.[46] Además, durante 1810 y 1811 se advirtió la tendencia a que se desplomaran las recaudaciones del impuesto sobre la venta en todo el país, que reflejaban los ritmos comerciales locales e interregionales; aunque después se recuperaron en algunas zonas.[47] Para citar un solo ejemplo, en el distrito de Tula —la antigua capital tolteca situada unos 80 kilómetros al noroeste de la ciudad de México en una región afectada por las incursiones insurgentes durante los años posteriores a 1810—, la recaudación de alcabalas cayó un promedio de 60% anual del sexenio de 1804-1809 al de 1810-1815.[48] En general, las negociaciones y el comercio sufrieron la escasez de numerario en casi todas las regiones del país, en parte a causa de los impuestos de emergencia recaudados para financiar el esfuerzo realista en la guerra, y en parte debido al acaparamiento. Los comerciantes que formaban parte del concejo municipal (ayuntamiento) de San Agustín de las Cuevas, cerca de la capital virreinal, por ejemplo, se quejaban en 1813 de que su capacidad de proporcionar fondos al gobierno se había visto perjudicada por la disminución de los negocios, mientras que los grandes comerciantes de Veracruz calculaban haber dado al gobierno central más de un millón y medio de pesos para 1817 —dinero sustraído de la circulación comercial y, por lo tanto, perjudicial para el comercio.[49] Los funcionarios realistas y los ciudadanos de las provincias mexicanas no dejaban de lamentarse de la escasez de moneda.[50] Todavía en 1820, una petición de "los pobres de Guadalajara" al virrey señalaba que la grave escasez de moneda fraccionaria orillaba a los comercios locales a emitir "señales" para sus clientes, vales privados que perdían todo valor con la constante quiebra de las empresas.[51]

[46] Historia de Operaciones de Guerra (OG), vol. 160, fols. 25r-27r, Cruz a Venegas, Guadalajara, 28 de noviembre de 1811 (transmitiendo una carta de Cruz al capitán Juan José de Echarte).

[47] Véanse, por ejemplo, el registro de recaudación de alcabalas para Monterrey, el Real de Charcas (que abarca el distrito platero de Catorce, al noreste de Zacatecas) y San Luis Potosí, en AGN, Intendencias, vol. 34, var. fols., 1803-1812.

[48] "Testimonio del expediente promovido por el Sr. Conde de la Cortina..." (en adelante, Cortina ms.), 1816, Special Collections, Bancroft Library, Universidad de California en Berkeley. Expreso a Walter Brem de la Biblioteca Bancroft mi agradecimiento por haberme dado a conocer este manuscrito tan interesante.

[49] AGN, Epidemias, vol. 8, exp. 5, fols. 27r-40v, ayuntamiento de San Agustín de las Cuevas a Calleja, 18 de junio de 1813; AGN, OG, vol. 13, fol. 306r, 1817.

[50] Véase, por ejemplo, la descripción de Melchor Alvarez de la situación en Oaxaca en AGN, OG, vol. 1, fols. 39r-v, Álvarez a Calleja, Oaxaca, 4 de abril de 1814.

[51] AGN, OG, vol. 160, fols. 77r-78r, solicitud de "los pobres de Guadalajara" al virrey Apodaca, Guadalajara, s. f. (pero probablemente date de septiembre de 1820).

Por las indicaciones de daño económico de la insurgencia puede advertirse que gran parte de la población mexicana sólo participaba de manera marginal en la economía monetaria, o en los circuitos de intercambio comercial, y por eso tenían pocas probabilidades de verse afectados. No obstante, hasta el peón rural o el campesino más humilde necesitaba ingresos en efectivo para pagar impuestos, para las cuotas de la iglesia y para diversos alimentos y productos de consumo imperecederos. Así que por lo menos la mayoría de la población mexicana, incluyendo a los trabajadores pobres, debe haber sufrido un descenso en su nivel de vida durante esos años. En el peor de los casos, los efectos negativos que la constante actividad militar tuvo para los negocios y la producción deben haber sido similares a los de la cosecha malograda o una ola de desempleo rural y urbano, el aumento en los precios y la disminución del circulante, etc.[52] Tampoco se salvaban las áreas agrícolas, pues el trabajo a destajo o los empleos temporales eran vitales para grandes grupos del campesinado independiente y cualquier contracción en la producción destinada al mercado tendía a reducir la demanda de trabajo y, en consecuencia, los ingresos.

Las pruebas de que la economía agrícola del país sufrió un trastorno significativo durante los años de 1810 a 1821 son abrumadoras; aunque debe reconocerse que la devastación rural fue de lo más dispareja.[53] Por ejemplo, a principios de 1811, un corresponsal queretano del virrey Venegas advertía que la lucha insurgente había causado graves trastornos en la economía agrícola en las ciudades abajeñas de Irapuato y Salamanca (se recordará que la insurrección de Hidalgo se originó en esta región en general) y que esto seguramente acarrearía dificultades para la capital y el riesgo de una hambruna generalizada, así como posibles levantamientos de los trabajadores agrícolas

[52] Véase Florescano, *Precios del maíz*, *op. cit.*, pp. 140-179, para una discusión de los efectos económicos y sociales de las crisis de subsistencia del siglo XVIII. También es probable que algunos dueños de negocios u otras propiedades hicieran su "agosto" con la contracción y la especulación en tiempos de guerra.

[53] Hay cierta controversia acerca de qué tan generalizado y duradero fue en realidad el daño a la economía agrícola, y ciertamente había grandes variaciones de una región a otra. Algunos investigadores modernos (como Tutino) afirman que fue extensivo y que se prolongó hasta bien entrado el siglo XIX; mientras que otros (como Hamnett) sostienen que la agricultura en México, subcapitalizada y tecnológicamente rezagada, era muy flexible y que la recuperación no se demoró mucho en términos de su capacidad productiva, aunque no ocurrió lo mismo con las redes de mercado. Para consultar descripciones evocadoras de ciertas regiones del campo que para las décadas de 1820 y 1840 seguían en la ruina, puede verse, respectivamente, Henry George Ward, *Mexico in 1827*, 2a. ed., 2 vols. (Londres, 1828), y Fanny Calderón de la Barca, *Life in Mexico: The Letters of Fanny Calderón de la Barca, with New Material from the Author's Private Journals*, editado por Howard T. Fisher y Marion Hall Fisher (Nueva York, 1966).

y de "los pobres".[54] Como las condiciones de inseguridad impedían a los agricultores sembrar y a los labradores trabajar, algunos generales realistas, preocupados de que fuera a interrumpirse el abasto de comida a ciudades estratégicamente importantes, emitieron decretos draconianos en los que se "ordenaba" que la siembra, la cosecha y el comercio se llevaran a cabo de manera normal.[55] Por otra parte, con las políticas militares realistas, como la concentración de los grupos rurales de población en poblados estratégicos, a los campesinos se les dificultaba sembrar o llevar su cosecha al mercado.[56]

Vale la pena citar extensamente un oficio reservado de 1816 debido a uno de los hacendados más nobles del virreinato, el conde de Pérez Gálvez, pues en él describe con detalle la relación entre las condiciones debidas a la lucha insurgente y la pobreza rural y el desempleo que asoló por años muchas partes del país.[57] Si se dejan de lado algunas de las afirmaciones más prejuiciosas del conde en cuanto a la política y las relaciones sociales en el campo, el análisis tiene un aire de verdad y es consistente con otras fuentes de la época. El conde escribió sobre los problemas de la agricultura en la región de Zacatecas-Durango en 1816:

> Consisten en advertir en todos los sirvientes, cierto tono desconocido, llamémoslo insubordinado, lo mismo en los arrendatarios. Esto puede ser hijo de las carencias a que se ven reducidos, hambres y desnudeces, pues los hacenderos no pueden pagarlos, y me consta, hay haciendas que en cuatro años nada les han dado; o de la mala semilla que ha sembrado la rebelión, cuyos infames no perdonan momentos para por todos puntos despachar seductores, de que se suele tener aviso, cuando la casualidad quiere que den con algún hombre de bien que avise. Aumenta el descubrimiento, en los arrendatarios, las arbitrarias pensiones, que los comandantes de los pueblos les imponen. Se tropiezan éstos, huyendo de los pueblos o territorios de estos hombres, buscando ranchos en otras haciendas para sus muebles resultando comúnmente, que con corta diferencia,

[54] AGN, OG, vol. 30, fols. 63r-64v, Anónimo a Venegas, Querétaro, 9 de febrero de 1811.

[55] Biblioteca Pública del Estado (BPE), Criminal, leg. 3, exp. 5, 1812; decreto impreso de José de la Cruz, Guadalajara, 30 de noviembre de 1812.

[56] AG, OG, vol. 32, fols. 134r-135r, Ayuntamiento de Naturales a Calleja, Huejutla, 29 de enero de 1814.

[57] El informe se escribió en forma de una carta dirigida a José de Gayangos, intendente de Zacatecas, quien lo remitió al virrey Calleja; tiene fecha del 15 de septiembre de 1816 y se encuentra en AGN, Infidencias, vol. 33, exp. 7, fols. 98r-109v, 1816. El conde era el coronel Antonio de Pérez Gálvez, un oficial del ejército nacido en España que a principios de la década de 1790 se casó con una hija del magnate minero de fabulosa riqueza, el conde de la Valenciana, y a quien en 1805 concedieron título nobiliario.

hallan lo mismo que dejan, luego que dichos comandantes tienen noticia de hallarse en sus territorios, siguiéndose que su mueblito extraña mucho el rancho y pastos, y se les pierde y acaba.

Son infinitos los que de las salinas, se vienen, por esta causa, y los que de mis haciendas se han partido a la provincia de Durango. Todos se producen en un tono de exasperación angustiosa. Se ven tropezándose unos con otros, y vagantes, pensativos y en un profundo abatimiento pues hay arrendatario, que pagando de renta sesenta pesos se les impone 120 de pensión... son varios miserables que los más ni qué comer tienen...

Repito que la general carencia es desconocida en los hacenderos. Que éstos aunque dueños de terrenos de mucho valor, no tienen numerario, ni de que hacerlo, con la utilidad que anteriormente.

Todo, todo se mira obstruido, sin caminos, proporcionados para echar fuera sus producciones, los colonos perdiendo sus bienecitos, que son fruto de tareas de toda su vida, y los peones desnudos, por no podérseles vestir.

Los seductores se aumentan por todas partes, y esto nos es muy malo, por las circunstancias en que están todos...

Si todos los hacenderos de la desgraciada Nueva España cumpliendo con sus deberes, se acercasen a sus territorios, para empapar a sus sirvientes o hacerlos recordar [las virtudes y beneficios de la lealtad] y al mismo tiempo le patentasen los estragos de la insurrección: si igualmente se esforzasen a darles auxilios para cubrir sus desnudeces, no hay duda que de esta suerte y con el respecto afectuoso que tienen [los arrendatarios y peones] a los amos, que por sus procedimientos se hacen lugar, se adelantaría mucho manteniendo a unos pacíficos, y a otros atrayéndoles a la razón.

Pero no sucede así, los más viven muy distantes de sus fincas, y acaso disipándolas, y como las circunstancias son tan afligidas [como dijeron los hacenderos en su representación] nada se adelantará...

El testimonio de Pérez Gálvez se añade a otras fuentes aquí presentadas: los elementos de las exacciones militares en el campo para apoyar los esfuerzos de la contrainsurgencia (y probablemente las fortunas personales de algunos oficiales realistas corruptos), la migración temporal de la población rural, el ausentismo de los hacendados y el trastorno de los vínculos patriarcales tradicionales en las grandes propiedades mexicanas, y aunado a todo esto, empieza a decaer el trato deferente de parte de los peones y los arrendatarios.[58]

[58] Como militar, Pérez Gálvez era menos propenso que algunos magnates rurales y otros propietarios a huir del campo ante la actividad insurgente, aunque la huida no era en modo

En el otro extremo de la Colonia, en los ricos valles agrícolas de Oaxaca, prevalecieron condiciones similares de insubordinación de los trabajadores, interrupción en los modelos de trabajo y un decaimiento general en la agricultura comercial en los últimos años de la insurrección. Aquí, una amplia investigación de delitos llevada a cabo por el gobierno en 1818, originalmente emprendida por miedo a un levantamiento indígena local, puso al descubierto un trastorno generalizado del sistema local de trabajo, particularmente en el Valle de Etla, el valle situado más al norte de los tres que ocupan la parte central de la importante capital provincial de Oaxaca.[59] En pocas palabras, los indios locales se negaron a todo lo largo de ese periodo a trabajar por los salarios y las raciones habituales en las haciendas del valle y siguieron negándose a pesar del aumento de salarios y el mejoramiento de las condiciones de trabajo promulgadas en un edicto de 1818 por el comandante militar e intendente de Oaxaca, el brigadier Melchor Álvarez. Los trabajadores y campesinos indígenas temían que los militares les embargaran sus bueyes y otros animales de corral, así que preferían no correr el riesgo de sacarlos a trabajar fuera de sus tierras de subsistencia. Por su parte, los hacendados españoles alegaban que los trabajadores indios eran flojos, borrachos e insubordinados (ponían especial énfasis en la ruptura de los modelos tradicionales de trato deferente de parte de los trabajadores).[60] La escasez de mano de obra, decían, había llevado a una decadencia de las tierras cultivadas y, por lo tanto, del beneficio de la agricultura comercial, aunque también insistían en la falta de efectivo para pagar los costos del cultivo y los salarios.

La grave destrucción infligida a la economía minera de la plata novohispana por la lucha interna de los años de 1810 a 1821 ha cobrado dimensiones casi legendarias, desde que Lucas Alamán escribió sobre ella por vez primera en su crónica magistral de este turbulento periodo en la historia mexicana. Sin embargo, no es un punto de vista carente de problemas. Por

alguno un hecho aislado entre esta gente, que engrosaba las filas de los que emigraban rumbo a las capitales y ciudades de provincia, así como a la ciudad de México. Alan Knight advierte que una de las consecuencias más duraderas de la revolución de 1910-1920 fue la decreciente deferencia entre la gente del medio rural, *The Mexican Revolution*, 2 vols. (Cambridge, 1986), *passim*.

[59] El extenso interrogatorio con testimonios de apoyo puede encontrarse en AGN, Criminal, vol. 400, sin número de expediente, sin foliación, 1818. Para una discusión detallada de la historia de la zona y la estructura agraria a fines de la época colonial, véase William B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca* (Stanford, 1972).

[60] En algún punto, un grupo de pobladores dijo "... que obedecen pero que no cumplen" una orden de un magistrado local de que fueran a trabajar en una hacienda del valle. Entonces invocaron la vieja fórmula de los virreyes españoles ante las órdenes inaplicables o inadecuadas de la metrópoli, pagando al régimen colonial con su misma moneda.

una parte, algunos autores (como Alamán, por ejemplo, seguido por un batallón de comentaristas posteriores) han señalado la destrucción general sufrida por el recurso más famoso y productivo del país, y el efecto desestabilizador que esto tuvo para las finanzas públicas, el comercio extranjero, los mercados internos, etc.; por lo cual, la nueva nación se vio obligada a dar temblorosa sus primeros pasos en la década de 1820 y no recuperó ningún tipo de dinamismo ni político ni económico sino hasta mucho más avanzado el siglo. Por otra parte, al menos un investigador moderno, John Coatsworth, ha sugerido de manera verosímil que la estrepitosa caída en la producción de plata a partir de 1810 no se debió sólo —ni siquiera principalmente— a la destrucción directa y la falta de inversión durante el periodo insurgente, sino que fue una consecuencia de ciertas características estructurales de largo plazo en la actividad minera que ya se venían manifestando desde mucho antes de 1810, así como de la incapacidad fiscal del gobierno realista de apoyar a una industria en problemas con cierto tipo de subsidios luego del estallido de la insurgencia.[61] Sea cual fuere el punto de vista de cada quien sobre el fin de la Colonia o los principios de la República, ciertamente es verdad que la insurrección provocó una destrucción material considerable en el sector minero de la economía del país en este periodo, que la producción de plata se desplomó y no se recuperó pronto, y que el resultado inevitable fueron el desempleo generalizado y un efecto negativo que se difundió a todos los sectores de la economía novohispana.

Existe entre los investigadores modernos el consenso generalizado de que la producción de plata —por lo menos en cuanto a su medición en cifras de acuñación, lo que más fácilmente puede reconstruirse como representante directo de la producción de plata— cayó rápidamente al comienzo de

[61] Para el primer punto de vista, véase Lucas Alamán, *Historia de México*, 2a. ed., 5 vols. (México, 1968), especialmente el vol. 1, *passim*; para un punto de vista similar de un observador contemporáneo de México, véase H. G. Ward, *Mexico in 1827*, 1, *op. cit.*; para estudios académicos modernos que lo confirman, puede consultarse Colin M. MacLachlan y Jaime E. Rodríguez O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico* (Berkeley, 1980); y para el otro punto de vista, véase John Coatsworth, "The Mexican Mining Industry in the Eighteenth Century", en Nils Jacobsen y Hans-Jürgen Puhle (eds.), *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810* (Berlín, 1986), pp. 26-45, especialmente las pp. 41-42. Mi opinión se inclina más a seguir la de Coatsworth, en la medida en que se considere todo el periodo, aunque descalificar a tal punto los efectos de la insurgencia va en contra de lo que nos dice la intuición; véase Eric Van Young, "A modo de conclusión: el siglo paradójico", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (eds.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo xviii)* (Amsterdam, 1988), pp. 206-231; y Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México, 1990), capítulo ii y *passim*.

la rebelión del cura Hidalgo y nunca se recuperó ni siquiera a la mitad del valor de 1809, sino hasta que México obtuvo su independencia unos 12 años después. El cuadro III.1 presenta las cifras de acuñación para este periodo. La historia que normalmente se cuenta de esta precipitada caída en la producción de plata de México dice que, al quedar en el abandono, las minas se anegaron, que las vigas se pudrieron y se derrumbaron las galerías vacías habitadas sólo por el eco; que el beneficio y otros edificios externos se incendiaron o se fueron deshaciendo, que los trabajadores se dispersaron o se unieron a los insurgentes, que los administradores y los capataces murieron o se refugiaron en las ciudades.[62]

La grave destrucción ocurrida desde el comienzo de la lucha insurgente efectivamente afectó a los principales centros mineros de la Colonia. A principios de diciembre de 1810, un espía realista informaba a José de la Cruz, jefe militar realista de la Nueva Galicia, sobre el ataque rebelde a Zacatecas y el saqueo general tanto de la ciudad como de las minas, especialmente en las instalaciones de la famosa mina Veta Vizcaína.[63] El rico centro platero de Guanajuato sufrió prácticamente la misma suerte cuando fue ocupado por las fuerzas de Hidalgo en el otoño de 1810 y en el verano del siguiente año, cuando el cabecilla rebelde Albino García volvió a ocuparlo. Como la región abajeña circundante seguiría siendo uno de los focos más activos del movimiento insurgente por varios años más, las minas no dejaron de sufrir asaltos ni el trabajo interrupciones. Justo antes de que García volviera a tomar la ciudad en 1811, habían comenzado a duras penas a resurgir las fortunas mineras; pero con la ocupación llegó a Guanajuato una gran cantidad de gente sin oficio ni beneficio, desempleada y fuera de contexto; en opinión de las autoridades municipales y realistas, las condiciones se tornaron más peligrosas y volátiles que nunca.[64] Las fuerzas insurgentes, pequeñas y con gran movilidad, cometían frecuentes ataques que podían ser de lo más destructivos, como los que dirigieron contra las instalaciones de la mina La Valenciana en julio de 1812 y 1815.[65] Aproximadamente por ese tiempo, un censo

[62] Para un estudio breve que se basa ante todo en documentos publicados y fuentes secundarias, véase Hira de Gortari, "La minería", *op. cit*.

[63] AGN, OG, vol. 142, fols. 91r-92v, Anónimo a Cruz, Zacatecas, principios de diciembre de 1810; el mismo informante advierte que algunas de las minas y haciendas de beneficio minero más pequeñas eran operadas por los rebeldes y los ciudadanos locales.

[64] AGN, OG, vol. 30, fols. 105r-108r, Ayuntamiento de Guanajuato a Venegas, 14 de agosto de 1811.

[65] AGN, OG, vol. 161, fols. 423r-v, Cruz a Calleja, Guadalajara, 8 de septiembre de 1815; y para una cronología de las incursiones insurgentes militares en Guanajuato a lo largo de 1815, véase Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 182-183.

CUADRO III.1. *Moneda de plata acuñada en México, 1809-1820*

Año	*Número de pesos*
1809	24 708 164
1810	17 950 684
1811	8 956 432
1812	4 027 620
1813	6 133 983
1814	6 902 481
1815	6 454 799
1816	8 325 616
1817	7 994 951
1818	10 852 367
1819	11 491 138
1820	9 897 078

FUENTE: Hira de Gortari Rabiela, "La minería durante la guerra de independencia y los primeros años del México independiente, 1810-1824", en Jaime E. Rodríguez (ed.), *The Independence of Mexico*, pp. 132, 139, 145. Las cifras de De Gortari aparentemente fueron tomadas de Walter Howe, *The Mining Guild of New Spain and Its Tribunal General, 1770-1821* (Cambridge, 1949), pp. 453-459; véase también John Jay TePaske, "The Financial Disintegration", en Jaime E. Rodríguez (ed.), *The Independence of Mexico*, p. 79, fig. 6.

del número de molinos de bocartes existentes en Guanajuato indica que de los 537 molinos (usados para triturar el mineral de plata durante el proceso de refinamiento) de los beneficios, sólo 233 se hallaban en funciones.[66] Todavía a finales de 1818, la Sierra de Guanajuato se hallaba infestada de pequeñas bandas de rebeldes que las fuerzas realistas no podían erradicar, y que ejercían una presión continua y desgastante sobre la ciudad de Guanajuato y las instalaciones mineras circundantes.[67]

Tampoco los asentamientos mineros de menor tamaño se hallaban exentos de la destrucción o las repetidas incursiones debidas a las fuerzas insurgentes, ni de la rapacidad de sus propios defensores realistas. Por ejemplo,

[66] AGN, OG, vol. 32, fols. 252r-270v, Ayuntamiento de Guanajuato a Calleja, 30 de septiembre de 1815.

[67] AGN, OG, vol. 155, fols. 304r-307v, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 18 de diciembre de 1818.

el pequeño pero importante Real de Zimapán fue sitiado por fuerzas rebeldes en el verano de 1811 y la exigua producción de plata, que pudiera haber continuado, se suspendió porque no había forma de llevar el metal a la capital para que fuera acuñado.[68] Para finales de 1810 y principios de 1811, las condiciones descritas por el cura de Real del Doctor, asentamiento vecino de Zimapán, eran todavía peores: la minería de la región se había acabado por completo, el minero más importante había caído muerto durante un ataque rebelde, los trabajadores desempleados de la mina habían emigrado a Zimapán buscando trabajo.[69] Así pues, en general, dejando aparte los problemas de la industria que ya existían desde antes, puede explicarse la repentina contracción de la economía minera por la constante violencia civil en esos años. Tomando en cuenta las demandas de organización de la industria y sus requerimientos de capital intensivo (al menos en las mayores empresas mineras), la minería era por lo mismo más vulnerable que la agricultura y tenía mayores probabilidades de resentir los efectos prolongados de la destrucción inicial de sus instalaciones. Quizá lo sorprendente no sea que la producción minera haya caído con tal rapidez y permanecido en niveles tan bajos, sino que se hubiera recuperado tan pronto y a tal grado.

Finalmente pasaremos a revisar las pruebas sobre los efectos económicos negativos de la insurgencia y la contrainsurgencia en algunas localidades y regiones representativas de México. Los datos se presentan en orden cronológico, pero son casos de diferentes partes del país para ofrecer una impresión caleidoscópica del trastorno generalizado y de la franca destrucción que asoló muchas regiones de la Colonia en esos años. Las pruebas son contundentes —haciendas quemadas, minas inundadas, circuitos comerciales interrumpidos, grave desempleo periódico, migración masiva para escapar de las zonas de combate, aumento en los precios acompañado por la reducción del consumo popular e inclusive de los niveles de subsistencia, y a todo esto se sumaba el aumento del bandidaje y la recurrencia de los casos de epidemia (como en 1813)— y se encuentran intercaladas en la correspondencia y los informes de carácter privado, oficial y militar, testimonios

[68] AGN, Historia, vol. 105, exp. 16, fols. 64r-69v, anónimo a Venegas, Zimapán, 30 de agosto de 1811. Se envió una columna realista de refuerzo para levantar el sitio, pero ésta fue ahuyentada por una fuerza al mando de Julian Villagrán o quizá de su hijo Chito, cuyas trayectorias se discuten en el capítulo IX.

[69] Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Archivo Histórico (AH), Col. Ant., vol. 34, exp. 53, fols. 177r-190r, Br. Fernando Antonio Tejo al Cabildo Eclesiástico de la Ciudad de México, Real del Doctor, 30 de noviembre de 1810; *ibid.*, Tejo al Cabildo Eclesiástico, Zimapán, 6 de marzo de 1811.

en los tribunales y casi todos los tipos de fuentes documentales de la época. Las diferentes localidades y regiones bien podían pasar por un periodo difícil y luego comenzar a vivir una etapa de recuperación (a menudo relacionada con los esfuerzos realistas de "pacificación") sólo para hundirse nuevamente en la ruina económica con el resurgimiento del movimiento de insurrección y los combates; o bien arrastrarse por años con economías locales debilitadas, como pacientes con enfermedades crónicas, y cuya vida antaño bucólica ahora se contrapunteaba con episodios más destructivos y una carestía cada vez mayor.

He señalado la generalizada fuerza destructiva que en los primeros tiempos tuvo el movimiento militar de los insurgentes y la respuesta de los realistas; los lugares ricos y productivos situados fuera de las ciudades del virreinato se convirtieron en los blancos específicos de los rebeldes, cuyos propósitos eran apropiarse de los recursos o bien negarlos al enemigo mediante una estrategia de devastación que a su paso no dejaba más que cenizas.[70] Aunque se pensaba que se había acabado con esto para fines de 1815 con la muerte o el sometimiento de Hidalgo, Morelos y otros de los principales jefes de la lucha insurgente y el desmantelamiento de las fuerzas rebeldes más importantes, no encuentro pruebas de que así haya ocurrido. Ciertamente, la disciplina o la dirección central que después de 1815 hicieron falta al movimiento, se compensaron con su virulencia, fragmentación y una destructividad localizada aún mayor. El campo mexicano, en particular, siguió siendo víctima de los estragos de la lucha, la extorsión y la destrucción táctica de los recursos a lo largo de casi toda esa década.

El extenso testimonio del conde de Pérez Gálvez antes citado indica que, aparte del daño directo causado por la lucha, muchas regiones del país eran incesantemente exprimidas de sus recursos por los propios realistas para financiar la guerra. Esto se ve en su forma más cruda en las ganancias y hasta la corrupción de muchos de los oficiales realistas, de quienes el más conspicuo era el futuro emperador de México, Agustín de Iturbide, quien amasó una sustanciosa fortuna personal gracias a sus negocios turbios. Sin embargo, debe hacerse énfasis en que Iturbide fue sólo uno entre muchos.[71] Menos

[70] Para un compendio de la situación, véase Hira de Gortari, "La minería", *op. cit.*, pp. 133-137.

[71] Las cuestionables negociaciones de Iturbide abarcaban desde préstamos forzosos sin autorización para mantener a sus tropas (incómodas para los ricos, aunque supuestamente legítimas) hasta el provecho individual por los granos y la expropiación personal de propiedades confiscadas a los rebeldes; sobre un enorme préstamo forzoso arrancado a los ricos mineros de Guanajuato (Pérez Gálvez, entre ellos), véase Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 184-185. Luego de absolver públicamente a Iturbide de toda acusación de malversación en la primavera

turbias aunque igualmente perjudicial para las economías locales, eran el tipo de exacciones a las que se refiere Pérez Gálvez, a las que se sumaban los efectos de que las milicias realistas engancharan a los hombres físicamente capaces. Por ejemplo, el comandante realista de la Huasteca occidental informaba de la penosa situación del pueblo de Yahualica en el verano de 1814, historia que se repetiría en cientos de pueblos a todo lo largo y ancho del país durante la década de lucha civil. El número de jefes de familia del pueblo (de sexo masculino) que pagaban impuestos se vio drásticamente reducido debido a la leva de la milicia —escribía el oficial— y la economía local había sido aniquilada, de modo que las contribuciones para apoyar las fuerzas realistas sufrieron una reducción correspondiente por falta de recursos.[72] Peor aún, las tropas realistas que se acantonaban en los pueblos con el propósito de defenderlos, en ocasiones se lanzaban a atacar a troche y moche, causando grandes estragos económicos ente la gente que supuestamente defendían. Esto ocurrió en el pueblo de Tacubaya, por ejemplo, en el límite mismo de la capital virreinal, cuyo ayuntamiento se quejaba ante las autoridades reales a mediados de 1813 por las depredaciones que las tropas acantonadas allí y en las fortificaciones cercanas habían infligido a la comunidad. Eran generalizados los ultrajes cometidos contra la ciudadanía, pero entre los peores casos se contaban la golpiza que unos soldados dieron a un tendero europeo y a su empleado para poder llevarse mercancía sin pagarla; el robo de caballos, de la fruta de los huertos y la carne del

de 1816, el virrey Calleja comentó en privado en su informe final al ministro de guerra español ese septiembre, de manera un tanto evasiva, pero con su acritud característica, que en esos tiempos era muy raro que cualquier oficial con un nombramiento no fuera víctima de semejantes quejas y que si se procesara a todos los acusados, no quedaría ni uno para encabezar las fuerzas realistas. Concluye recomendando que los hombres que en otros aspectos eran oficiales militares capaces, pero que carecían de talento como administradores civiles o que realizaban negociaciones dudosas, siguieran al mando, pese a todo, por su utilidad al Estado; HD 10-2.707, Calleja al ministro de Guerra, ciudad de México, 6 de septiembre de 1816. Iturbide (de manera muy similar a Pancho Villa, aunque muy diferente en todo lo demás), sigue siendo una figura muy controvertida y no ha sido sino hasta fechas recientes que ha recibido un tratamiento más equilibrado por parte de los historiadores, como Timothy Anna, véase *The Mexican Empire of Iturbide* (Lincoln, 1990). Para una exoneración moderna y crudamente vasta de Iturbide, véase la atroz biografía debida a Francisco Castellanos, *El trueno: gloria y martirio de Agustín de Iturbide* (México, 1982), y para un punto de vista condenatorio, véase Jesús Romero Flores, *Iturbide pro y contra* (Morelia, 1971), quien hace un refrito de los debates nacionales en el Congreso desde los primeros años de la década de 1920, como para quitar su nombre del panteón de héroes nacionales.

[72] AGN, OG, vol. 64, exp. 13, fols. 55r-64r, Álvarez de Güitián a Calleja, Huejutla, 21 de junio de 1814.

mostrador de un carnicero, así como el robo y el vandalismo. Una verdulera que vendía en la plaza del pueblo salió en persecución de un soldado que se había llevado una bolsa de cebollas sin pagarla y resultó golpeada con su propia mercancía. Las autoridades civiles de Tacubaya se quejaban amargamente de que estos acontecimientos habían trastornado considerablemente el comercio del pueblo y la satisfacción de sus necesidades básicas, pues los vendedores de frutas y verduras y otros marchantes que normalmente llegaban al pueblo trataban de esquivar a los soldados a toda costa.[73]

Para 1814-1815, varias de las provincias que habían sido las más ricas de la Colonia seguían sufriendo graves trastornos económicos. El brigadier Melchor Álvarez, comandante realista e intendente de Oaxaca, pintó las condiciones económicas de la región con los tonos más sombríos en la primavera de 1814, cuando recuperó la ciudad de Oaxaca luego de una ocupación insurgente de casi 15 meses.[74] Álvarez describió los distritos de la Intendencia uno por uno, y observaba que algunos —Villa Alta, Teotitlán del Camino, Teutila, Teotitlán del Valle, Huamelula, Nexapa— aún tenían una economía que, aunque débil, seguía en funciones gracias a cierta combinación de producción textil local, agricultura y producción ganadera. Por otra parte, Tehuantepec estaba arruinada por el saqueo de los establecimientos de producción de índigo, y sus cosechas habían sido abandonadas. La producción de algodón de Jamiltepec, que anteriormente aseguraba empleo a unos 10 000 trabajadores textiles de Oaxaca, seguía estando en un absoluto decaimiento, y a muchos de sus habitantes negros se los habían llevado a las guerras. En los alrededores de Teposcolula, que había sido un gran centro productor de trigo y azúcar, los hacendados y los peones habían huido, el ganado había sido robado o se había hecho mostrenco. La otrora próspera economía de la producción caprina en Huahuapan había quedado destruida casi por completo debido a un largo sitio, y lo mismo podía decirse de casi todo el pueblo, ahora inhabitable. Más ominoso aún era el signo del comercio de la cochinilla, que solía ser el principal impulsor de la economía de la provincia, pues había declinado gravemente después de 1811 debido a la prohibición rebelde del comercio y la prolongada ocupación de la capital. Los comerciantes europeos y otros empresarios se habían ido huyendo de la furiosa embes-

[73] AGN, OG, vol. 42, fols. 113r-124v, sin fecha e incompleto, pero casi no hay duda de que procedía del cabildo de Tacubaya e iba dirigido a la Audiencia de la Ciudad de México, Tacubaya, a mediados de 1813.

[74] Para una discusión de las campañas de Morelos en Oaxaca y la captura y ocupación de la capital provincial, véase Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*

tida de los rebeldes, y de sus casas de la ciudad los saqueadores se habían llevado hasta el último trozo de mobiliario y habían dejado las paredes agujeradas de piso a techo por la búsqueda frenética de tesoros escondidos. Las propiedades rurales del Valle de Oaxaca se encontraban en un estado de gran deterioro; en consecuencia, los ingresos de la Iglesia se había visto drásticamente reducidos debido al incumplimiento en el pago de los diezmos y el interés de las hipotecas. Tanto las fuerzas rebeldes como las realistas se habían adueñado de caballos y mulas, ocasionando daños aún mayores al comercio y al transporte. Sólo había en circulación una moneda de cobre ilegal y lo que quedaba de la buena plata se había mantenido dispersa en el campo porque los pequeños productores indígenas de bienes de consumo se negaban a tomar en pago nada que no fuera la moneda virreinal. Para colmo de males, durante la primera mitad de 1813 la ciudad de Oaxaca sufrió una devastadora epidemia de peste, que provocó la escasez de mano de obra, así como un mayor debilitamiento de la agricultura y otras actividades.[75]

Otras economías regionales sufrirían una decadencia similar, algunas de manera traumática, otras gradualmente. En la primavera de 1815, un año después de que Álvarez rindiera su sombrío informe sobre Oaxaca, las autoridades de la ciudad de Puebla presentaron un perturbador panorama de la economía regional en respuesta a la propuesta gubernamental de un préstamo forzoso, incluyendo las mismas referencias a la devastación de los distritos, la interrupción del comercio y el transporte y a la huida en masa de los empresarios españoles con todo y sus inversiones. Tomando como principales fundamentos las pruebas anecdóticas, Brian Hamnett describe una situación bastante más mezclada en Puebla, y aunque concede que el trastorno económico fue ciertamente algo generalizado durante el periodo de 1811 a 1821, advierte que los signos de la decadencia de largo plazo se habían manifestado desde antes del inicio de la lucha insurgente.[76] Algunos meses antes, las autoridades de la ciudad de Cuernavaca presentaron prácticamente las mismas objeciones bajo circunstancias similares, diciendo que los préstamos forzosos al gobierno eran perjudiciales y contraproducentes. Además,

[75] AGN, OG, vol. 2, fols. 78r-88r, Álvarez a Calleja, Oaxaca, 30 de abril de 1814.

[76] HD 6-3.332, Ayuntamiento de Puebla a Calleja, Puebla, 11 de abril de 1815; Brian R. Hamnett, "Puebla, City and Province during the Independence Period, 1800-1824", en Ricardo Sánchez Flores, Eric Van Young y Gisela von Wobeser (eds.), *City, Country and Frontier in Mexican History*, vol. 1 (México, 1991), pp. 161-172; y para algo más general, puede consultarse a Hamnett, "The Economic and Social Dimension of the Revolution of Independence in Mexico, 1800-1824", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Neue Folge, Jg. 6, H. 1 (1980), pp. 1-27.

achacaban lo limitado de los recursos fiscales de la región a la crisis general de la economía y el comercio rural. La interrupción de los ciclos agrícolas normales (Cuernavaca y su área circundante fueron uno de los principales focos de constante actividad insurgente) había provocado una escasez de maíz que llevó los precios a niveles hasta entonces inauditos; la industria destiladora (vinculada a la producción azucarera) se hallaba en un estado de absoluto deterioro, y los establecimientos pequeños y medianos de venta al menudeo en la misma ciudad se fueron quedando fuera del circuito comercial debido a una combinación de presiones fiscales y la caída del comercio.[77]

Los informes sobre la situación de la importante provincia occidental de Michoacán, que tenía por capital la gran ciudad de Valladolid, narran una historia igualmente dolorosa para 1815. En una carta dirigida al virrey Calleja con fecha de mayo de 1815, el obispo electo Manuel Abad y Queipo consideraba que la población de la alguna vez bulliciosa Valladolid se había reducido en los últimos años y había pasado de unos 25 000 habitantes a escasos 3 000. Además indicaba que la agricultura de la región circundante se hallaba en un estado de desolación.[78] Los oficiales de la ciudad confesaban por las mismas fechas que Valladolid se hallaba bajo una constante presión de los rebeldes (cosa que era bastante cierta) y que los caminos de la provincia se hallaban "infestados" de rebeldes y bandidos. Las haciendas y los pueblos en unos 50 kilómetros a la redonda de la ciudad habían sido quemados y las provisiones enviadas a la capital para abastecerla de alimentos eran confiscadas en los caminos, lo que provocaba un alza desmedida en los precios de los artículos básicos: maíz, frijoles, harina, arroz, sal, azúcar y carne. Dos noches antes (el 7 de junio de 1815) los rebeldes habían tenido la osadía de prender fuego a las bodegas de la hacienda del Rincón, que se encontraba a tiro de piedra de las fortificaciones de la ciudad. Por su parte, la carestía había provocado el despoblamiento de Valladolid que señala el obispo Abad y Queipo, y esto había alimentado la fuerza moral de la rebelión. El dinero en la localidad era escaso, de modo que el comercio dentro y fuera de la ciudad se hallaba asfixiado por falta de circu-

[77] AGN, OG, vol. 32, fols. 210r-214r, Ayuntamiento de Cuernavaca a Calleja, Cuernavaca, 10 de noviembre de 1814. Los padres de la ciudad añaden que en ese momento una feroz epidemia de viruela asolaba al distrito.

[78] HD 6-6.201e, Abad y Queipo a Calleja, Valladolid, 6 de mayo de 1815. El famoso obispo electo pintó un panorama bastante optimista de las regiones de Querétaro, Puebla, Veracruz, Durango, Guadalajara y San Luis Potosí, que, según sus afirmaciones, habían sufrido menos por la insurgencia o se habían recuperado más rápidamente de sus consecuencias.

lante. Los incendios y el saqueo de las haciendas y pueblos vecinos proseguía regularmente: "Diariamente se descubren columnas de humo producidas de los incendios que están ejecutando en los pueblos y haciendas. Tiripitío, Santiago Undameo, Santa María, Isíquaro la Goleta, o otros varios parajes ya no existen. Sus cenizas recordaran la fiereza y barbaridad de los insurgentes..."[79]

Aunque para 1818 las armas realistas habían alcanzado un grado sustancial de pacificación en algunas áreas del país; la perspectiva económica, por lo menos, seguía siendo sombría en general y algunas regiones estaban prácticamente en la ruina. José de la Cruz, el comandante militar del Occidente de México, mostraba cierta tendencia a exagerar las cosas, así se tratara de asuntos militares o políticos, pero los informes rendidos y recibidos por él en los últimos años del periodo describen dificultades económicas generalizadas en las zonas occidentales del virreinato. Por ejemplo, Cruz y también sus corresponsales describen una y otra vez a Pénjamo, una de las áreas agrícolas más ricas del Bajío, como una región "arruinada": quemada, sin comida ni caballos, que en ella no podía encontrarse ni un borrego, ni una oveja, ni una cabra, carente de cualquier posibilidad de mantener a las fuerzas del gobierno o de fortalecerse a sí misma, un mar desierto de lodo y agua en la primavera de 1818.[80] Decían que la comida era tan escasa que reforzar el abasto de la ciudad hubiera significado dejar sin provisiones a Piedragorda, Arandas y La Piedad, donde los precios ya habían alcanzado niveles estratosféricos. A comienzos de ese año, Cruz había escrito que toda la región desde Lagos hasta León era un "desierto".[81] Un poco más lejos, hallándose de campaña en la Tierra Caliente (las tierras bajas situadas al sur de las capitales provinciales de Guadalajara y Valladolid, hacia el Pacífico), el oficial realista Luis Quintanar dice a principios de 1818 que la antaño próspera ciudad agrícola de Apatzingán (que un tiempo fue la sede del gobierno insurgente) y sus llanos, se encontraban "completamente destruidos", los ranchos circundantes devastados como si hubiera pasado la langosta, y que el maíz y otras provisiones eran inexistentes. En los primeros

[79] AGN, OG, vol. 32, fols. 215r-241r, Ayuntamiento de Valladolid a Calleja, Valladolid, 9 de enero de 1815.

[80] AGN, OG, vol. 153, exp. 92, sin foliación, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 22 de abril de 1818.

[81] Sobre Pénjamo: AGN, OG, vol. 154, fol. 50r, Apodaca a Cruz, ciudad de México, 26 de agosto de 1818; fols. 63r-64r, comandante en Pénjamo a Cruz, La Piedad, 2 de agosto de 1818; fols. 65r-66r, comandante en la hacienda de Cuerámbaro a Cruz, Cuerambaro, julio (s. f.), 1818; fols. 81r-v, Brizuela a Cruz, La Piedad, 6 de agosto de 1818, y sobre Lagos y León: AGN, OG, vol. 153, exp. 32, sin foliación, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 30 de enero de 1818.

meses de 1820, la situación seguía siendo la misma, la sombra de la destrucción se proyectaba sobre casi toda la Tierra Caliente.[82]

Dificultades económicas y rebelión

Acabo de describir con cierta prolijidad una perspectiva bastante sombría de las condiciones económicas justo antes de la lucha insurgente novohispana y durante ella, para de ahí tomar algunas de las razones más poderosas que motivaron a las personas a tomar las armas contra el régimen colonial. Estas condiciones debieran considerarse al menos parcialmente como consecuencia de las características estructurales y tendencias de largo plazo que ya se distinguían en la economía mexicana al menos desde mediados del siglo XVIII, a las que vinieron a sumarse las contingencias de los ciclos meteorológicos, las crisis de subsistencia y la política metropolitana e internacional. Tomando en cuenta esta nefasta combinación, resulta muy sorprendente que no haya ninguna prueba inequívoca ni ampliamente generalizada de que la rebelión fuera provocada por motivos exclusivamente económicos entre la gente común de la ciudad o el campo, o que por lo menos no haya muchas pruebas directas. Es verdad que sí existen, y veremos parte de ellas en las últimas páginas de este capítulo, pero no son tan abundantes como se pensaría.

Quizá una de las razones sea que mucha gente acusada de actividades insurgentes tenía muy presente el riesgo legal de combinar insurrección y criminalidad y que admitir abiertamente la necesidad —que puede interpretarse hasta cierto punto como origen del delito— como motivo de rebelión política podía llevarlos a castigos más duros ante la ley. Es verdad que la gran mayoría de los insurgentes acusados no confesaron ningún motivo concreto para tomar las armas; en cambio intentaron disculparse alegando haber tenido un papel pasivo en su participación. Así lo refleja hasta el lenguaje mismo de la confesión judicial y la respuesta al interrogatorio oficial, particularmente en el caso de los indios, con su reticencia y sus parcas alusiones existenciales. Aquí también deben haber intervenido, sobre todo

[82] AGN, OG, vol. 153, exp. 48, sin foliación, Quintanar a Cruz, Apatzingán, 19 de febrero de 1818; vol. 157, fols. 19r-20v, Negrete a Cruz, s. l., 19 de enero de 1820. El mismo coronel Luis Quintanar puede haber sido parte de la razón de la incesante devastación del Plan de Apatzingán, pues varios ciudadanos de la localidad lo acusaban de sacar provecho de la situación así como de otras prácticas irregulares o francamente ilegales.

para la gente del campo, las condiciones intimidantes del interrogatorio y los procedimientos judiciales, así como el habilidoso intento de los acusados de manejar a su favor los estereotipos etnoculturales oficiales o prevalecientes entre la gente blanca acerca de los sugestionables campesinos morenos. Este punto de vista se refuerza con mi concienzuda lectura de los interrogatorios y las confesiones de los rebeldes y revoltosos de los pueblos, cuya conducta se analiza extensamente en los capítulos XV al XVII; que comparo con pruebas documentales similares de los insurgentes capturados "sueltos" —esto es, fuera de su pueblo natal y/o asociados con gavillas itinerantes de insurgentes o bandidos/insurgentes, fueran indios o no—. Mientras que los primeros solían guardar silencio sobre sus motivos para rebelarse, o alegaban presiones de sus compañeros, sedición o razones que podrían llamarse "ideológicas", los segundos se mostraban más proclives a invocar la pobreza, los salarios que pagaban los insurgentes o las ganancias obtenidas al saquear propiedades de diversos tipos. Esto no equivale a decir que los indígenas de los pueblos nunca se hayan rebelado por pobreza y que los otros no se hayan rebelado por ninguna otra razón, puesto que hay muchas pruebas de que las presiones económicas de los habitantes del campo contribuyeron a la insurgencia. Pero el discurso de los pueblos y los hábitos de pensamiento condicionaban lo que la gente podía reconocer y la forma en que ellos mismos pueden haber pensado sus motivos. Además, como veremos, las cuestiones de política, cultura e identidad comunal arrojan explicaciones mucho más satisfactorias para la motivación individual y la acción colectiva que las privaciones materiales por sí solas.

Para regresar a la necesidad como un motivo explícito de la rebelión, podemos citar el caso de Nicolás Rentería, procesado por orden verbal del futuro virrey Félix Calleja en mayo de 1811 e interrogado en la cárcel realista de Zacatecas. De 40 años y casado, Rentería había nacido en el pueblo minero de Fresnillo, donde trabajaba en la mina. Llegó a Ojo Caliente (unos 80 kilómetros al sureste de Zacatecas) con la banda insurgente de Mariano Sotomayor a finales del invierno de 1811 y participó en el saqueo de la casa de don José Bringas, un comerciante europeo muerto por los insurgentes en un incidente que habría de llegar a ser muy conocido en la Colonia por su particular vileza. Negó haber participado directamente en el homicidio, pero confesó haberse llevado varios ponchos de la casa de Bringas, uno de los cuales se regaló a su propia persona "... porque vio que todos los demás hicieron lo mismo". En las seis semanas que trabajó con los rebeldes, ganó cuatro reales diarios. Cuando le preguntaron por qué se había unido a los

insurgentes, respondió: "Que la necesidad en que se hallaba lo precisó a presentarse para poder tener con qué subsistir, y a más, que con lo que le dijeron [los rebeldes] le pareció que aquella causa era justa." El asesinato de Bringas fue considerado tan "alevoso" que Calleja condenó a muerte a Rentería y a otros insurgentes capturados, y el hombre fue fusilado la mañana del 13 de mayo de 1811.[83]

De ninguna manera era única la combinación de motivos de Rentería. Juan Antonio, un mestizo de 16 años, fue capturado durante el ataque que las fuerzas realistas dirigieron contra un bastión insurgente cerca de Tulancingo en enero de 1813. Se había unido a los rebeldes hacía poco menos de un año, en marzo de 1812, cuando habían pasado por su pueblo natal, y —según su confesión— se quedó con ellos por miedo a que lo castigaran si desertaba y porque con los salarios que recibía ayudaba a mantener a su familia.[84] El joven desertor realista Manuel Albadalejo (18 años), hecho prisionero en la batalla de Aculco en 1810, decía haberse puesto al servicio de la causa insurgente por motivos similares.[85] Otro hombre más, José Ignacio Martínez, apresado con varios otros cerca del pueblo minero de Zimapán a principios de agosto de 1811, también admitía que se había unido al movimiento por la pobreza.[86] Tampoco eran los trabajadores los únicos que se unían a la insurgencia por motivos pecuniarios. El cura don Mariano Ibarra, que a finales de 1810 tuvo brevemente a su mando a una pequeña fuerza de rebeldes por encargo del padre Miguel Hidalgo en persona, decía que lo único que quería era acumular unos 2 o 3 000 pesos en efectivo como una manera de escapar y vivir de incógnito, pero que había dejado la causa al ver que el dinero no llegaba.[87]

[83] AGN, Infidencias, vol. 14 exp. 8, fols 138r-141v, 1811.

[84] AGN, OG, vol. 17, fols. 302r-307v, 1813; a la larga, Juan Antonio fue condenado a una pena de entre seis y ocho años de trabajos forzados en la *zanja cuadrada* de la ciudad de México.

[85] AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 11, sin foliación, 1810. Del numeroso grupo (unos 20 hombres) procesados con Albadalejo, se echó a "suertes" quiénes serían ejecutados; el resultado fue que cuatro de ellos fueron condenados a la pena capital; el resto a 10 años de trabajo forzados en las fortificaciones militares realistas; el relato de cómo se echaron las suertes es una lectura espeluznante.

[86] Martínez, un trabajador español de las minas (originalmente descrito como indígena) del pueblo minero de Cardonal, cerca de Ixmiquilpan, estuvo en la cárcel de la ciudad de México por lo menos hasta fines de 1812, aunque se desconoce su suerte última; AGN, Criminal, vol. 57, exp. 11, fols. 233r-254r, 1811. Quizá no se trate en este caso de una coincidencia que Rentería y Martínez fueran ambos operarios de las minas, tomando en cuenta lo que hemos visto de los efectos de la insurgencia en este importante sector de la economía minera.

[87] AGN, Criminal, vol. 78, exp. 2, fols. 57r-106v, 1810. El caso de Ibarra presenta indicios fascinantes de los problemas que podía haber con la Iglesia antes de la insurgencia (había estado bajo

La confesión de José María López proporciona una relación más plenamente circunstancial de la relación entre las dificultades económicas —o, de manera más específica, el desempleo o el subempleo— y la rebelión. López fue capturado por las fuerzas realistas en enero de 1811, cuando tenía 24 años y ya estaba casado; era minero de Temascaltepec, distrito situado al sudoeste de Toluca. Los realistas lo agarraron durante una batalla con una pequeña fuerza insurgente en un pueblo indio cerca de Toluca. Varios indios de la localidad atestiguaron que a principios de enero, López y sus otros compañeros, que no eran indios, habían estado varios días tratando de alborotar a la gente del pueblo para ponerla a favor de los rebeldes, que habían estado yendo y viniendo entre el pueblo y los caseríos vecinos, y que hasta amenazaban a la gente con la violencia si no apoyaban la causa insurgente. En su propio testimonio de mayo de 1811, López insistió en que, como en su distrito de origen no había trabajo para él, en algún momento de 1810 se había ido a buscar empleo a "las minas de Oaxaca", y como en agosto no había llegado más que a Puebla y no tenía dinero, se enroló como soldado realista. Desertó como a los dos meses, y finalmente pudo llegar a la Tierra Caliente de la costa del Pacífico; desde ese lugar partió rumbo a la ciudad de México con la esperanza de reunirse con la esposa y los hijos que había dejado ahí, y a quienes pensaba sacar de la capital al amparo de la noche. Dijo que de camino a México fue capturado por los insurgentes y que acabó en la región de Toluca, donde fue detenido. Recibió una condena provisional a trabajos forzados mientras esperaba la llegada de un indulto real generalizado que lo absolviera, pero murió en octubre de 1812 mientras aún trabajaba en las fortificaciones de la capital.[88]

La necesidad debe haber sido desde luego una condición general entre los campesinos y otros trabajadores rurales de la época, mientras que el levantamiento en armas fue más limitado. Aun entre aquellos mexicanos que reconocieron alguna forma de beneficio económico debido a su vinculación con los rebeldes —pago de salarios por parte de los insurgentes, la oportunidad de saquear propiedades realistas durante las acciones militares o

una estricta reclusión en el establecimiento ex jesuita en Tepotzotlán, pero escapó para unirse a los insurgentes después de mediados de septiembre de 1810) y cierta familiaridad con varios jefes insurgentes importantes (Hidalgo, Ignacio López Ravón y Julián Villagrán). Además, el cura tenía un mozo que recuerda a Leporello, el personaje de la ópera de Mozart, *Don Giovanni*, pues trató de acusar a su amo para salvar su pellejo. Finalmente, Ibarra fue sentenciado a trabajos forzados en La Habana, pero escapó del cautiverio en que lo tenían los realistas a principios de 1813.

[88] AGN, Criminal, vol. 168, exp. 8, fols. 249r-278v, 1811. Una vez más, vale la pena advertir el hecho de que López trabajaba en las minas.

simplemente la oportunidad de robar durante los tiempos de desorden—, en la mayoría de los casos es difícil aislar una secuencia causal entre la percepción de la necesidad económica y la acción deliberada. Así, aunque la pobreza y el desempleo pueden ser motivos que se argumentan en casos individuales, los beneficios materiales por la actividad insurgente a menudo se describen de manera casi circunstancial, como resultados aleatorios imprevistos y que no se persiguieron deliberadamente en el proceso de la acción. La secuencia motivacional que se abstrae no podría ser entonces: "Yo era pobre [no encontraba trabajo], por eso me fui con los rebeldes, porque ofrecían una paga y la oportunidad de saquear la propiedad de los gachupines", sino: "Yo era pobre [no encontraba trabajo], me fui con los rebeldes y recibí una paga y la oportunidad de saquear la propiedad de los gachupines." En vez de evitar el reconocimiento de sus motivos y beneficios económicos por temor a atraer una sentencia judicial más dura, en su testimonio del proceso penal los rebeldes acusados a menudo insistían justamente en estas formas de recompensa: la paga y los bienes saqueados.

En los casos en que no admitían nada, ni siquiera en la forma pasiva y fenomenológica más usual característica de estas confesiones, los rebeldes acusados generalmente invocaban una serie de razones que los habían llevado a unirse a las gavillas insurgentes. El mismo grupo de los rebeldes indígenas de pueblo que ya conocemos, 12 hombres y dos mujeres, capturados justo a principios de noviembre de 1810 poco después de la batalla de Las Cruces, ilustra lo que hemos dicho.[89] Casi todos los hombres del grupo dijeron que les pagaban (o al menos les habían prometido) cuatro reales diarios, más o menos el doble del salario que ganaba un trabajador rural de la época en el centro de México y que a las claras resultaba atractivo para la mayoría

[89] Como se recordará, casi ninguno hablaba español. Resulta interesante que la primera persona del grupo que fue interrogada, una otomí de 25 años de nombre María Josefa, nombraba su pueblo natal (Temascalzingo), pero no tenía idea de la jurisdicción política a la que pertenecía. Sin embargo, ella y la mayoría de sus compañeros decían haber recibido órdenes, por medio del gobernador de su pueblo, de seguir al "Rey", cuyo mandato era matar al virrey, quien era un hereje, así como a todos los peninsulares. Al parecer, tenía poca idea de geografía política, pero no carecía de cierto grado de conciencia política, pues su pensamiento se había catapultado del nivel local al "nacional" o inclusive hasta el imperial, una cosmovisión bastante típica de amplios segmentos de la población rural mexicana en esa época. Este tema se trata con detalle en el capítulo XVIII y en varios artículos míos que se citan a lo largo del libro. Los hallazgos de James Lockhart confirman este acendrado localismo de fines del periodo colonial; por ejemplo Lockhart, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns, Seventeenth and Eighteenth Centuries", en James Lockhart, *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology* (Stanford, 1991), pp. 39-64.

de la gente trabajadora. Este salario diario para los reclutas rebeldes era muy común, aunque también se conocen salarios mayores y menores.[90] Sin embargo, el grupo de Las Cruces también mencionaba entre sus razones para unirse a los rebeldes (o entre lo beneficioso del acto) que el rey de España así lo había ordenado; que los gobernantes de su pueblo los habían amenazado con matarlos si no lo hacían, que los tributos de los indios habían sido (o serían) abolidos y que podrían recuperar los tributos que ya habían pagado a la Corona, que se habían involucrado en el saqueo de las tiendas y las propiedades rurales en el camino a Las Cruces, y de manera más general que la propiedad de todos los españoles europeos se repartiría entre ellos.[91] Aquí tenemos, entonces, una amalgama de salarios más altos de lo normal, la recuperación de un ingreso perdido (los tributos), la perspectiva o la realidad del botín, las órdenes de las autoridades políticas con una alta legitimidad reconocida y la amenaza.

Ya sea que uno elija considerar los beneficios del botín como salario directo, compensaciones por un salario normalmente de bajo nivel, la compensación por una conducta de alto riesgo, ingresos caídos del cielo o una combinación de todos estos, ciertamente hubo mucho de todo lo dicho en esa época. En los siguientes capítulos, se discuten las múltiples funciones de la expropiación o los delitos contra la propiedad, inclusive una visión instrumentalista, es decir que fue una táctica para financiar el movimiento insurgente. Con todo, una vez tomada la decisión de unirse a los insurgentes, así fuera temporalmente, muchos mexicanos comunes del medio rural pudieron hacerse de bienes con el muy mundano propósito de elevar sus ingresos; aun cuando a sus propios ojos se hayan justificado diciendo que era propiedad que ellos habían "encontrado". Las gavillas insurgentes a menudo se desplazaban por el campo como plagas de langosta, unas veces peleando con las fuerzas realistas, otras robando a los viajeros de aspecto evidentemente español (tanto criollos como europeos), saqueando haciendas, casas, tiendas y pueblos enteros; luego escapaban del ataque y al otro día volvían a las andadas.

Como ilustración de este patrón de comportamiento, que insertaremos en una narración bastante detallada sobre una breve carrera insurgente,

[90] La media docena de rebeldes acusados que fueron capturados cerca de Yuririapúndaro en noviembre de 1810 recibían un sueldo de cuatro reales diarios, AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 8, sin foliación, 1810; los 12 rebeldes, más o menos, que fueron enviados a la ciudad de México desde Cuauhtitlán en la primavera de 1812, unos dos reales, AGN, Infidencias, vol. 41, exp. 3, fols. 226r-239v, 1812.

[91] AGN, Criminal, vol. 134, exp. 3, fols. 36r-50r, 1810.

tomaremos el caso de José Mariano, un indio de 28 años, casado, trabajador de un rancho de Calpulalpan, que fue apresado a finales de mayo de 1811. En los últimos días de abril, José Mariano estaba en la plaza de Calpulalpan cuando una gavilla insurgente tomó el pueblo. Los rebeldes de inmediato saquearon dos tiendas de la plaza "... y que tiraban los insurgentes los efectos a la calle para que los cogieran los pobres..." A José Mariano se lo llevaron los rebeldes junto con su mula, 14 voluntarios del pueblo y tres prisioneros liberados de la cárcel (uno de ellos era un homicida). También se llevaron con ellos al español peninsular dueño de una de las tiendas saqueadas y lo mataron esa noche. Por poco y matan a los otros dos españoles europeos que llevaban prisioneros de no ser por la súbita y dramática aparición en el camino de un padre franciscano que enarbolando una imagen de la virgen de Guadalupe los convenció de que les perdonaran la vida. De camino a Calpulalpan, los miembros de la banda saquearon un rancho y se llevaron una recua de mulas, aunque dejaron ir a los arrieros. También se metieron a la tienda de una hacienda y otra vez echaron fuera algo de mercancías y de maíz para que los recogieran los pobres del lugar, pero se quedaron con la mayor parte, la que cargaron en el hato de animales recién adquirido. Llegando al pueblo de Singüilucan, saquearon todas las tiendas y otra vez dejaron la mercancía y se guardaron el dinero. El 3 de mayo, la banda entró al pueblo de Zempoala, donde robaron la tienda del magistrado local, lo encarcelaron y luego dejaron en libertad a los presos de la cárcel del pueblo. Prosiguiendo su avance, el 7 de mayo tomaron Tulancingo temprano por la mañana; saquearon dos almacenes comerciales, dejaron la mercancía para el pueblo, se guardaron el dinero y soltaron a los presos, empresa que repitieron dos días después en Guachinango. Finalmente, la gavilla se topó con una fuerza realista, que los golpeó y los dispersó; José Mariano "escapó" y logró regresar a casa, donde se reunió con su familia. Entonces lo arrestaron en la hacienda donde trabajaba de peón. En su testimonio añade que le pagaron cuatro reales diarios, y los insurgentes que tenían arma propia recibían un peso.[92]

[92] A José Mariano lo condenaron a faenas indefinidas en las fortificaciones de La Habana, pero todavía en marzo de 1812 seguía trabajando en la *zanja cuadrada* de la ciudad de México; después de esa fecha ya no aparece en los expedientes, AGN, Criminal, vol. 240, exp. 9, fols. 167r-182r, 1811. Para conocer acerca de la asociación de robo e insurrección, véanse las confesiones de varios rebeldes acusados en Zumpango en abril de 1812, en AGN, Criminal, vol. 110, exp. 2, fols. 7r-38v, 1812, lo que nos lleva de regreso a la cuestión de delincuencia y rebelión, que se trata extensamente en mi ensayo aún no publicado, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: Mexico, 1810-1821" (1997).

Conclusión

La breve historia económica de fines de la Colonia en México presentada en los primeros apartados de este capítulo, las abundantes pruebas de las dificultades económicas en el medio rural en los años inmediatamente anteriores a 1810 y el cuadro igualmente claro que tenemos de los trastornos económicos causados por la propia lucha insurgente a lo largo de una década, indican todos que las privaciones materiales fueron un importante motivo para que no dejara de haber violencia política en el campo. Sin embargo, lo paradójico es que a pesar de que hay pruebas de que la gente del campo enfrentó consciente y directamente estas circunstancias con una revuelta endémica y con otras formas de protesta en la época preinsurgente, los testimonios inequívocos sobre el poder motivacional de las privaciones materiales se agotan rápidamente al irse adentrando en el periodo de la insurrección propiamente dicho, que comienza en 1810. Ya desde antes de 1810 la necesidad económica rara vez se manifestaba como un motivo directo de agravio, salvo en el caso del bandidaje. Es más frecuente que las privaciones materiales surjan a la superficie de la vida civil bajo la forma de conflictos por la tierra entre pueblos, comúnmente marcados por el resentimiento o la violencia, o bien bajo la forma de revueltas rurales "tradicionales" por cuestión de tierras, de impuestos o por la intromisión de los negocios sucios de los funcionarios locales u otra gente de fuera, como veremos en capítulos posteriores.

Aparte de las cuestiones manifiestamente ajenas a la economía que estas formas de protesta o resistencia puedan haber implicado —como los conflictos interétnicos o la obstinada conservación de la integridad y la identidad de la comunidad—, no puede negarse que también se debieron a cuestiones materiales. Por ejemplo, las manifestaciones de justicia compensatoria o redistributiva —como en el caso de los indios de la región de Celaya que tantas veces hemos mencionado, que recibían salarios altos y al mismo tiempo que la propiedad confiscada a los gachupines se repartiera entre ellos mismos— abarcaban demandas tanto materiales como morales y políticas. Los agravios económicos de la gente del medio rural que pueden determinarse, como el acceso a la tierra o el conflicto por los salarios y las condiciones laborales, deben, por lo tanto, considerarse como sitios de expresión de otro tipo de agravios que no eran de carácter estrictamente material, mientras que los asuntos de política y moral pública también llevaban consigo elementos

relacionados con la riqueza.[93] En términos generales, mi argumentación sería que el mismo hecho de que no se mencionen en las declaraciones de los insurgentes agravios específicamente materiales es indicativo de que ésos se trascendieron y politizaron después de 1810 en otros centrados en la concepción de la ciudadanía y la comunidad, un programa que tenía implicaciones mucho más profundas para la vida en el campo mexicano. Por otra parte, desentrañar las formas de percibir la necesidad material y las ideas sobre la comunidad se convierte quizá en una cuestión no tanto de decidir cuál es el motivo más importante para la violencia política colectiva, sino de decodificar cómo ambas tienden a fusionarse en las prácticas de representación. Las pruebas de los siguientes tres capítulos nos llevan a varios registros diferentes: amor, figuras públicas, responsabilidad personal y adscripción étnica. Sin embargo, incluso aquí veremos un trasfondo material a la acción individual, y es importante recordar que ni siquiera las razones más idiosincrásicas para incorporarse a la lucha insurgente podían haber sido del todo ajenas a las consideraciones materiales.

[93] Es por una lectura de la protesta económica, o de las circunstancias materiales de manera más general, desde esta perspectiva cultural —la colonización de lo económico (y social) por la historia cultural—, por lo que abogo en mi artículo: "The 'New Cultural History' Comes to Old Mexico", *Hispanic American Historical Review*, 79 (1999), pp. 203-239.

IV. RETRATOS DE FRENTE II: AMOR, SUGESTIBILIDAD, CURIOSIDAD, LEVA

PARA LOS devotos de la novela histórica, uno de los grandes atractivos del género (que temporal y estilísticamente abarca al menos desde Stendhal, Tolstoy, Lew Wallace y Pasternak hasta las creaciones laberínticas, caprichosas de John Barth, Umberto Eco y Thomas Pynchon, e inclusive hasta las modernas narraciones comerciales del finado James Clavell y los *bodice rippers*, autores de las novelas rosa con escenografía histórica que se venden en los supermercados de los Estados Unidos) es la manera en que describe las vidas de los personajes con un trasfondo de grandes acontecimientos históricos. Entre los lienzos favoritos para este romanticismo han estado las guerras y las revoluciones, en las que la muerte ronda a la vuelta de cualquier esquina; los personajes son arrancados de su mundo y las familias desgarradas; los lazos de la amistad y el amor se forjan, se ponen a prueba y a menudo se rompen, y los actos de crueldad, egoísmo y cobardía se mezclan continuamente con los de la compasión, la generosidad y el heroísmo. En este capítulo y en los dos siguientes, la vida imita al arte mediante una reconstrucción histórica de las vidas de la gente a partir de lo que ellos mismos dijeron. No debe sorprendernos que los cerca de 12 años de lucha civil en México ofrezcan un enorme lienzo repleto de emotivas estampas que le traspasan a uno el alma como suele hacerlo la literatura.[1]

En este capítulo comenzaremos por examinar de manera anecdótica la forma en que los personajes fueron llevados hacia la lucha épica en México, por amistad, parentesco o por una relación sentimental; en pocas palabras, por amor. Aunque podría parecer que no encontramos tantos casos de estos como podría esperarse, no deja de sorprender la cantidad de pruebas documentales. Vale la pena destacar la particular fuerza de todo tipo de vínculos entre las personas, y especialmente aquellos intrafamiliares, en una sociedad como el México de fines de la Colonia que seguía caracterizándose por las actitudes patriarcales y unos lazos de parentesco relativamente fuertes. Gran parte de los sistemas político, económico y social (las instituciones

[1] Un fascinante ejemplo moderno, abiertamente más satírico que romántico, sería *Los pasos de López*, del finado Jorge Ibargüengoitia (México, 1982).

de poder local, las relaciones de crédito y mercado, la observación de los acontecimientos del ciclo vital, etc.) se basaban directamente en estos vínculos, o bien se acomodaban para crear el simulacro del sistema de parentesco. Si en el México del siglo XVIII estas fuerzas tenían una influencia más fuerte que en la Rusia contemporánea o en Francia, seguirá siendo una pregunta sin responder, y es menos arriesgado pensar que el país compartía muchas de las características de las sociedades premodernas de todo el mundo. Resulta claro que durante ese periodo mucha gente fue atraída a la esfera pública a consecuencia de las fuerzas que actuaban desde la vida privada. Sin embargo, una vez advertido lo anterior, podemos preguntarnos si en los casos en que estos factores seguían funcionando es razonable suponer que eran los *únicos* en juego. En otras palabras, ¿podría una persona involucrarse en la lucha insurgente a raíz de una combinación de factores, entre ellos las tendencias ideológicas, la necesidad económica y, digamos, la obsesión sexual o el deseo de garantizar la seguridad de un hermano menor o de uno de los padres? La respuesta sería sí, por supuesto; aunque ante la falta de pruebas más detalladas, sólo podemos considerarlo y no demostrarlo.

Para continuar explorando los vínculos personales y la acción política, el capítulo prosigue con una discusión de las mil y una formas en que la gente común se dejó conducir a la lucha insurgente, ya fuera mediante su propia sugestibilidad, su curiosidad o involuntariamente mediante la presión. Nuevamente trabajaremos aquí con la motivación personal, sobre todo en su relación con las ideas populares sobre la lucha y la libertad.[2] En el capítulo V se estudia con mayor detenimiento la cuestión clave de la motivación personal en la participación política y cómo podemos llegar a saber algo de ella, aunque allí el tema se trata en contexto de los mecanismos y rituales de exclusión y rehabilitación social controlados por el régimen colonial: la confesión, el castigo, el ostracismo y la reincorporación. Para concluir la Primera parte, el capítulo VI ofrece un relato de la participación indígena en la rebelión, primero por grupos, luego de manera individual (una discusión que se profundiza en los capítulos XV al XVIII).

[2] Todos estos "relatos" de política y vida personal caen bajo la sombra de la compleja problemática de los temas del periodo insurgente, que se inscriben (o son inscritos) en el registro documental y del "valor de verdad" que poseen éstos para llegar a conocer el pensamiento y la motivación de los individuos. Los problemas metodológicos y epistemológicos del caso quedan bien ilustrados con el ejemplo de un rebelde capturado, cuyo testimonio judicial he trabajado a detalle en otra publicación, pero que no expondré aquí. Véase mi artículo "The Cuautla Lazarus: Double Subjectives in Reading Texts on Popular Collective Action", *Colonial Latin American Review*, 2 (1993), pp. 3-26.

Todo por amor

La amistad como motivo para involucrarse en la insurgencia, y que en las confesiones judiciales se disimula como "presión de los compañeros", explica por qué mucha gente ingresó a las filas rebeldes o por lo menos por qué se encontraban en el lugar equivocado en el momento equivocado. Así, la amistad con el jefe insurgente José María Morelos parece haber acarreado la caída de don José Mariano de la Piedra, ajusticiado por las autoridades realistas de la ciudad de México el 14 de septiembre de 1812. De la Piedra era un hombre de mediana edad oriundo de las islas Canarias, que vivía en la hacienda de Tecomatlán, cerca de Cuzamala, como a unos 80 kilómetros al oeste del centro minero de Taxco, y era compadre de Morelos. Fue apresado junto con Leonardo Bravo en mayo de 1812 en la hacienda de San Gabriel luego de escapar del sitio realista de Cuautla, adonde había seguido a Morelos desde febrero del mismo año como recaudador de diezmos del jefe insurgente, sobre todo en virtud de la estrecha relación personal que llevaba con el caudillo. Junto con otros documentos rebeldes, se confiscaron varias cartas de De la Piedra dirigidas a Morelos con fechas de 1811 y principios de 1812, que permitieron dar con su paradero. La correspondencia revelaba conocimientos escasos sobre la política o la ideología insurgente; pero estaba escrita en un tono de lo más cálido e íntimo.[3] A partir de estas cartas, los procuradores reconstruyeron su relación personal con Morelos, y aunque admitió estar involucrado en la causa rebelde, sus motivos parecen haber sido sobre todo de tipo personal. En sus declaraciones y sus confesiones, los acusados citaban con gran frecuencia la lealtad familiar entre padres, hijos y hermanos como el principal motivo para participar en la política opositora del régimen. Por supuesto que entonces surge la pregunta de si estas confesiones no servirían como justificaciones en una sociedad en que la devoción filial seguía siendo un gran valor, tomando en cuenta que era probable que las autoridades las admitieran como descargo, aun cuando rechazaran otro tipo de razones, y que los acusados bien podrían haberlo sabido. Es lo que parece indicarnos el caso de Agustín Nasario, un trabajador rural indígena de 58 años de edad que fue apresado en marzo de 1812 a corta distancia de Cuautla, en las cercanías de Cuernavaca, en la época en que el ejército de José María Morelos (y con él el desafortunado José Mariano

[3] AGN, OG, vol. 15, fols. 52r-71r, 1812.

de la Piedra) se hallaba sitiado por las fuerzas realistas. En su declaración ante los interrogadores realistas, Nasario dijo primero que había ido a Cuautla a buscar a su hijo, que llevaba casi un año con los insurgentes, pero que no había podido localizarlo entre las cerca de 10 000 personas que se amontonaban en la ciudad sitiada. Originalmente dijo que sólo había estado en el pueblo dos días; pero luego reconoció que había estado ahí una semana, después que dos, más adelante que un mes y finalmente que dos. Bajo la presión del interrogatorio, su búsqueda del hijo errante se convirtió en ganas de conocer lo que pasaba en el pueblo (él quería "pasear"), luego en trabajo eventual defendiendo la ciudad y finalmente en una labor de varios meses con las fuerzas de Morelos como soldado de paga.[4] Sin embargo, en general, la verosimilitud de la mayoría de las confesiones judiciales que sobreviven, así como el hecho de que este tipo de reconocimiento de culpa no haya sido tan común lleva a pensar que puede creerse en ellas, aun cuando pueden haber otros motivos en juego en el caso de cualquier individuo.

En contraste, la historia del fraile franciscano José Mancilla es una invocación más genuina de lealtad familiar. El fraile tuvo una participación marginal en la gran batalla de Las Cruces del 30 de octubre de 1810, la misma que dejó al enorme ejército de Miguel Hidalgo situado prácticamente sin ningún adversario en la sierra desde la que se dominaba la capital virreinal. Mancilla fue arrestado a principios de noviembre, cuando regresó a Toluca con una mano herida al monasterio franciscano donde vivía. Lo acusaron de haberse ido de Toluca con el ejército de Hidalgo como capitán de una gran compañía de soldados insurgentes cuando las fuerzas pasaron por la región, pero él alegó que el único motivo para dejar su monasterio había sido proteger a su hermano de 13 años, a quien los rebeldes se habían llevado. En su declaración formal, Mancilla dice que siguió el camino de Las Cruces en busca de su hermano, y que ahí se encontró con un regimiento de desertores realistas que lo forzaron a servirles como capellán. Después de la batalla, Mancilla admitió haber dado a los rebeldes caídos la última bendición, pero sólo para entremezclarse con los demás capellanes. Su descripción de la confusión imperante en la batalla, que cito a continuación, recuerda la experiencia de Fabrizio, el protagonista de *La cartuja de Parma*, en Waterloo, tal y como la narra Stendahl en un memorable pasaje:[5]

[4] HD 4.71.404-412, 1812. Agustín Nasario fue ejecutado por un escuadrón realista de fusilamiento poco después de su captura.

[5] Stendahl [Henri Marie Beyle], *The Charterhouse of Parma*, traducción de C. K. Scott Moncrieff (Nueva York, 1992).

> ... y ellos adelantaron y revolvieron, y el declarante iba confundido entre todos los demás, en cuya disposición llegaron cerca del Monte de las Cruces que fue donde vio que la gente se adelanto a subir el Monte, y desde allí percibió el ruido de los cañonazos de que infirió que les hacían fuego aunque no pudo distinguir por la distancia los tiros de la fusilería...

El fraile nunca logró encontrar a su joven hermano; de hecho fue enviado a un monasterio en La Habana donde esperaría la sentencia final de su caso. Regresó a México en 1814, y aunque tuvo que esperar hasta 1817, finalmente fue perdonado en los términos de una amnistía general concedida a los rebeldes.[6]

Más compleja y problemática era la relación del rebelde acusado José María Canseco con su propio padre, el cabecilla insurgente Joaquín Canseco, quien dijo haber sido arrastrado a la causa rebelde en contra de su voluntad. Canseco el Joven fue apresado en una hacienda cercana a Toluca en marzo de 1811 junto con sus tres hermanas y el fraile franciscano Orcilles, quien se había distinguido como un comprometido organizador de los rebeldes en la localidad, y el capellán de la gavilla dirigida por Canseco el Viejo (de nombre Joaquín). José María Canseco, el Joven, era un herrero español nacido en Toluca, soltero y de 24 años al momento de su captura. Su padre había sido nombrado coronel de las fuerzas insurgentes por el cura Miguel Hidalgo (seguramente en el otoño de 1810, cuando el ejército rebelde había ocupado la región), y éste a su vez había designado a su hijo teniente coronel, cargo que el joven había intentado esquivar consistentemente pese a las amenazas y golpizas que le reservaba su padre y pese a haber sido arrestado por lo menos en una ocasión por Canseco el Viejo. Varios testigos confiables declararon que José María había evitado participar activamente en la causa rebelde a pesar de la presión que su padre le hacía, fingiendo estar enfermo, escapando en varias ocasiones y acogiéndose a las ardientes súplicas de la madre para suavizar la ira paterna. Para completar la tragedia familiar, el destacamento que llevaba arrestadas y bajo custodia a las hijas de Canseco y al fraile errante, fue atacado por los rebeldes en el camino de regreso a

[6] AGN, Criminal, vol. 225, exp. 3, fols. 39r-75v, 1810. Véase asimismo el detallado testimonio de otro cura, el doctor Francisco Lorenzo de Velasco, arrestado en Oaxaca cuando las fuerzas realistas recuperaron la ciudad en 1814, quien alegó que su principal motivación para unirse a los insurgentes había sido salvar a su padre, partidario de los realistas, que vivía en Guadalajara, la ciudad natal de Velasco. AGN, OG, vol. 5, fols. 211r-214r, 1814; véase asimismo AGN, Criminal, vol. 241, exp. 8, fols. 244r-269v, 1812.

Toluca, y durante el asalto el franciscano y las tres hermanas murieron al caer en una barranca.

Después de su captura, José María Canseco recibió una carta de su padre, quien le ofrecía acudir a liberarlo con un destacamento; pero él lo desanimó respondiéndole con una larga carta en la que lo exhortaba a que se consiguiera para sí mismo y para lo que quedaba de la familia, un indulto de parte de los realistas. Aunque la carta, escrita en mayo de 1811, era bastante formal, también era emotiva y denotaba el enojo:

> ... pues no mueve a compasión ni a caridad a el corazón de [U.] ni mis súplicas ni la consideración de la prisión mía y de mi amado hermano... pues bien sabe U. que si yo lo acompañé no fue sino por seguir a mi querida madre, y a mis amadas hermanas y bien sabe U. lo que le costó el conseguir el que yo lo volviera a seguir cuando me había retirado a la hacienda de Génguaro, que dio U. la orden de que si no quería ir por bien que me dieran un balazo y que vivo o muerto me llevaran... Pero en fin amado padre si no convence a U. el haber sido causa de mi perdición, y la de todos mis hermanos y madre mueva a U. el considerar el que por fin han de llegar a coger a U. como cogieron al cura Hidalgo, a Allende, y otros muchos que cayeron en su compañía...

Se desconoce la suerte de los otros miembros de la familia Canseco, pero al parecer el empecinado Joaquín nunca buscó el perdón real. José María Canseco permaneció prisionero en la ciudad de México hasta el otoño de 1812, cuando fue liberado por el virrey bajo la garantía de una fianza.[7]

Menos obvias, pero quizá más frecuentes que estos dramas políticos, eran las concesiones que día a día hacían los insurgentes con su vida familiar a los requerimientos del constante estado de guerrilla. Desde el comienzo mismo, muchas familias de insurgentes rurales de todas partes del país se fueron siguiendo a padres, esposos o hermanos al conflicto civil; y si bien es cierto que quizá no participaban directamente en el combate, sí desempeñaban cuando menos una función de apoyo emocional y logístico. La historia no debe haber diferido mucho de la de las famosas soldaderas de un siglo después, de esas que llenan el arte popular de la Revolución mexicana de 1910 en películas, novelas y murales, y cuyas estoicas imágenes en tono sepia miran de hito en hito al espectador moderno desde las fotografías de la época. Seguramente algunas eran novias de los rebeldes, y otras tal vez

[7] AGN, Criminal, vol. 219, exp. 15, fols. 272r-301v, 1811.

no eran esposas, sino más bien soldaderas y prostitutas; pero otras muchas sí eran esposas y madres. Se sabía que los jefes realistas locales procuraban, sin gran éxito, que ellas se fueran junto con los soldados de la tropa. Por ejemplo, en 1811, Francisco París, comandante de los irregulares realistas de la región de Ometepec en la costa sur de México, en el actual estado de Guerrero, decía que: "... junto con su condición [política] indiferente...", era tanto lo que tardaban las mujeres en mover sus familias y sus bienes, que en vez de detener la hemorragia de los efectivos realistas quizá alentaran una mayor deserción entre sus hombres, al contrario de lo que se pretendía al establecer las condiciones para que las familias los acompañaran.[8] Los campamentos de los insurrectos, en cambio, podían componerse por un gran número de familias cuya indiferencia a la política sólo era igualada por la lealtad a sus hombres. El comandante realista del distrito de Lagos informaba en junio de 1816 que había quemado unas 300 chozas en las barrancas vecinas a pesar del tupido fuego de rifles disparado desde las cimas por las fuerzas del famoso capitán insurgente Pedro Moreno. En la acción atraparon a más de 24 familias, a quienes el oficial realista pensaba mantener en su poder hasta que llegaran los esposos a solicitar el perdón.[9] Otro comandante realista del Occidente de México destruyó en 1819 varios asentamientos insurgentes de regiones remotas, donde encontró unas cuantas milpas con riego y algo de ganado. Entre la gente capturada a su paso por Zapotlán el Grande estaban 24 rebeldes y 115 familiares. El sacerdote anciano que acompañaba a la fuerza militar bautizó en unas cuantas semanas a casi 20 niños de menos de dos años de edad de las familias que habían sido expulsadas de las barrancas. Las condiciones de esta gente eran generalmente tan patéticas que sus captores realistas hacían lo que podían para alimentarlos con las raciones de la tropa. "Estos infelices reducidos a la mayor miseria se alimentaban de parota y pitayas, de suerte que a vista de su flacura y languidez causan la compasión."[10] Ciertamente, se pensaba que estas migra-

[8] AGN, Historia, vol. 105, exp. 5, fols. 18r-26v, París a Venegas, 4 de septiembre de 1811.

[9] AGN, OG, vol. 151, fols. 173r-v, Revuelta a Cruz, 8 de junio de 1816. Véase, en el mismo volumen, 168r-171r, Quintanar a Cruz, 3 de junio de 1816, sobre otras familias de insurgentes que fueron capturadas.

[10] AGN, OG, vol. 156, fols. 394-401r, comandante de Zapotlán el Grande a Cruz, 7 de junio de 1819. Se encuentran pruebas del mismo tipo en AGN, OG, vol. 66, exp. 18, fols. 72r-75r, Álvarez de Güitián a Calleja, Chicontepec, 1 de marzo de 1814; vol. 66, fols. 119r-120r, Sánchez a Llanos, Chicontepec, 29 de marzo de 1814; vol. 151, fols. 297r-302r, Cruz a Calleja, 6 de septiembre de 1816; vol. 156, fols. 28r-45r, Cruz a Apodaca, 10 de enero de 1819; vol. 158, fol. 313r, Revuelta a Cruz, Altos de Ibarra, 1 de noviembre de 1819; vol. 158, fols. 317r-318r, Revuelta a Cruz, 25 de octubre de 1819.

ciones resolvían problemas económicos, porque las madres con niños pequeños en general tenían muy pocas probabilidades de estar mejor en sus pueblos sin el sustento llevado a casa por sus maridos, labradores o asalariados, sobre todo en las difíciles condiciones económicas que predominaban en muchas áreas rurales durante la época. Sin embargo, los lazos afectivos de la vida conyugal y familiar también estaban en juego, y era muy difícil disolverlos o romperlos, pese a los riesgos de viajar por un país en guerra interna.

Más allá de las lealtades primordiales de la vida doméstica, la insurgencia funcionaba como un terreno propicio para el reino relativamente libre de la sexualidad y los asuntos del corazón —desde el estupro que ocasionalmente acompañaba los actos militares y el saqueo, a los episodios licenciosos y los incidentes de pueblo al estilo de la ópera *I Pagliacci* que condimentan la documentación contemporánea—. De manera similar a lo que ocurría con el bandidaje y otras formas de conducta delictiva, la situación del país, social y legalmente inestable, parece haber abierto un espacio para que la conducta "perversa" de la que normalmente no se hablaba en tiempos de paz o que benevolentemente se pasaba por alto, se volviera menos tolerable. En efecto, el umbral de tolerancia ante ese tipo de comportamiento disminuyó en la medida en que adquirió una tonalidad política y en que a su sombra empezaron a fluir con mayor libertad los impulsos libidinales, sádicos o agresivos, normalmente controlados. Hubo muchos casos de gente que originalmente se incorporó a la insurrección atraída por el amor o la lascivia, pero seguirá sin respuesta la pregunta de si ellos u otros entraron en las filas del movimiento específicamente para dar rienda suelta a sus impulsos fugaces. Como llegaría a verse con toda claridad en los delincuentes habituales, los sujetos con tan poco dominio de sí mismos se encubrían de esta forma para desarrollar sus fantasías antisociales, inclusive las de carácter sexual.

Tomemos como ejemplo el caso de don Manuel Franco, párroco del poblado minero de Tarjea, al noreste de Querétaro en la región de la Sierra Gorda. El padre Franco, nombrado por los rebeldes gobernador de la región de Sierra Gorda, fortificó Tarjea, reunió una considerable fuerza insurgente y entabló relaciones cercanas con los Villagrán y otros cabecillas insurgentes. En 1812, cuando lo capturaron los realistas, fueron al menos dos los testigos independientes que a las acusaciones políticas contra el cura sumaron el cargo de que le gustaban mucho los muchachitos de su parroquia y que había tenido relaciones sexuales con varios de ellos. Pareciera que antes

de la insurgencia estos hechos casi no provocaban comentarios abiertos, pero que en las condiciones posteriores a 1810 hubieran agravado sus actividades políticas haciéndolas aún más reprobables.[11] De un joven agricultor (probablemente indígena), arrestado por sus actividades insurgentes a principios de 1815 en los alrededores de Tecpan, en la costa del Pacífico, cerca de Acapulco, también decían que siempre había sido una oveja negra. La gente de la localidad atestiguó que después de unirse a los insurgentes, secuestró a su propia esposa y que la forzaba a ver los "actos disolutos" que cometía con su concubina. El concupiscente Ávila fue sentenciado por una corte marcial a ocho años de trabajos forzados en las instalaciones del fuerte realista en Acapulco, no por sus extravagantes costumbres sexuales, sino por las políticas.[12]

Menos agradables aún son las eventuales (aunque bastante inusitadas) pruebas de violación de mujeres por parte de los insurgentes en los pueblos que tomaban. El párroco de Huixquilucan, al sudoeste de la capital virreinal, informaba a principios de 1815 que los rebeldes de Villa del Carbón habían atacado un caserío de su parroquia, que lo habían saqueado a conciencia y que mientras tanto "... violentaron y estruparon *[sic]* inumerables infelices indias..." y cometieron otros "excesos".[13] Ciertamente, los rebeldes tenían una extendida reputación de libidinosos desaforados, aunque bien puede uno preguntarse qué tanto se debe al estereotipo, al miedo y hasta a la agresión proyectada, como ocurre con los rumores provocados por un gran miedo que surgen de vez en cuando en ambos lados del conflicto. Una mujer de Oaxtepec, cerca de Cuernavaca, atestiguaba que, en noviembre de 1810, ante el rumor de la inminente llegada de los insurgentes que venían a invadir el pueblo, se había llevado a su hija y sus mejores trastos a la casa de un vecino buscando protección contra el "... brutal carnal apetito de los insurgentes..."[14]

[11] AGN, OG, vol. 15, fols. 248r-287r, 1812. Franco, indio de Querétaro de 43 años de edad, estuvo en poder de los realistas por un tiempo y finalmente murió en la fortaleza de la isla de San Juan de Ulúa.

[12] AGN, Historia, vol. 409, exp. 11, fols. 248r-258v, 1815.

[13] AGN, Bienes Nacionales, leg. 902, Cortés de Gálvez a Ozta, 3 de enero de 1815.

[14] AGN, Criminal, vol. 175, fols. 369r-392v, 1811. Para ser justos con los rebeldes, debiera advertirse que este tipo de comportamiento tampoco ha de haber sido ajeno a las tropas realistas, regulares o no, que a veces enloquecían y cuyas relaciones con la población civil serían todo menos cordiales pese a una disciplina militar más estricta. No obstante, no me he topado con ninguna prueba que describa ningún episodio de violencia u hostigamiento sexual de parte de los realistas, seguramente porque estos delitos contra los civiles han de haber sido duramente penalizados.

Siguiendo una vena más romántica, los Romeos y Julietas de pueblo y los triángulos amorosos salieron a la luz en esta época; y a veces orillaban a la gente a situaciones peligrosas o incluso a poner en riesgo la vida por circunstancias relativamente inocentes. En mayo de 1814, José Manuel Trinidad Ávila, un soltero de 29 años oriundo de Jalatlaco, pueblo cercano a Toluca, fue arrestado por tres dragones realistas que lo encontraron escondido en una barranca con su prometida, en la hermosa zona alta y boscosa cercana a Cuajimalpa, al oeste de la capital. Él y Casimira Acosta se conocían desde hacía varios años, cuando él comenzó a trabajar como arriero en el rancho de la familia de ella, y desde hacía tres años tenían planes de contraer matrimonio. Sin embargo, los padres de la novia querían que su hija se casara con un mejor partido, un hombre rico del pueblo, así que trataron de impedir que Ávila la cortejara, y el joven enamorado se la había robado de su pueblo natal para casarse con ella a pesar de las objeciones de los padres.[15] Resultó que Ávila había estado con los insurgentes el año anterior y que ahora iba junto con Casimira a buscar el perdón real antes de casarse con ella. Ávila fue liberado y perdonado a fines de año, aunque no sabemos si el amor acabó venciendo a la justicia realista y la oposición de los padres.[16]

La historia de Bartolomé Herrera no tiene un final tan feliz. Este carpintero español, viudo de 42 años de edad, fue arrestado bajo el cargo de sedición a raíz de una denuncia anónima en el área de Tepeaca, cerca de Puebla, en octubre de 1810, poco después del estallido de la insurrección. Herrera había hecho manifiesto su desacuerdo con el reciente sermón del cura de la localidad, quien se había emocionado tanto por la posibilidad del amor fraterno entre todos los pueblos, incluyendo los españoles peninsulares y los americanos, que literalmente había brincado desde el púlpito para ir a abrazar a sus fieles. Sin embargo, Bartolomé Herrera pecó de ser poco generoso, pues atribuyó los comentarios del cura al miedo de lo que pudiera ocurrirle a su persona y la de otros españoles europeos, y juró que si alguna vez llegaba la revolución a la región desde tierra adentro, él sería el primero en comenzar a matar gachupines. Los comentarios de Herrera fueron pronunciados en una tienda del pueblo bajo el influjo del alcohol (escenario común para estos incidentes) y un denunciante anónimo, seguramente

[15] En el medio campesino en México todavía ocurre que el novio se "robe" a la novia, en los casos en que prescribe la oposición de los padres, la pobreza u otras circunstancias que ejercen presión sobre los novios, y debiera interpretarse como una forma ritualizada de "rapto".

[16] AGN, Criminal, vol. 240, exp. 10, fols. 183r-207v, 1814.

rival suyo en amores, lo llevó ante el magistrado local. Resultó entonces que el presunto sedicioso era un desertor del ejército que ya había estado en la cárcel en varias ocasiones, tres veces por deuda y dos por adulterio. Según el denunciante anónimo, la mujer con quien Herrera sostenía relaciones era una mujer del pueblo, casada, con quien éste había vivido abiertamente por cierto tiempo en "trato adúltero", criando a sus hijos bastardos junto con el hijo legítimo que había procreado con su difunta esposa. Como los personajes de la *opera buffa*, Herrera y su amante habían intentado deshacerse de su esposo convenciéndolo de que estaba loco, y administrándole con este motivo baños fríos, medicinas y otros tratamientos. En cierto momento, el esposo incómodo escapó a la casa de su hermano, en el mismo pueblo; pero el hermano, pensando también que estaba loco, lo mandó de vuelta a su casa, dejándolo a merced de la esposa y el amante de ésta. Aunque originalmente Herrera fue sentenciado a servir en el ejército y a cadena perpetua en las Islas Marianas del Pacífico, que eran territorio español, luego lo condenaron a cumplir con el servicio militar en La Habana, y al final acabó cumpliendo tres años de prisión en la ciudad de México y el tiempo de servicio militar restante se lo cambiaron a México. Sin embargo, queda en el aire la pregunta de si el carpintero adúltero hubiera enfrentado un destino tan cruel, si el exceso matutino de brandy y una lengua floja no lo hubieran traicionado.[17]

Las historias que combinaban abiertamente el amor y la política no eran muy raras en esa época. Es en estas historias donde uno percibe apenas si una mirada fugaz o alguna inferencia de la presencia de las mujeres en la lucha insurgente. Tomemos por ejemplo el caso de la picaresca vida de María Victoriana Solís, mujer casada y "reputada por española" que en 1814 contaba 22 años de edad, residente de La Barca, población situada en el extremo oriental del lago de Chapala. Arrestada por las fuerzas realistas a fines de noviembre de 1814, fue enviada a Guadalajara con la acusación de haber sido la amante del conspicuo cabecilla insurgente Julián Navarro, quien acababa de ser arrestado y ejecutado. El testimonio de María Victoriana y otros más indicaban que ella y su marido se habían mudado a un rancho aislado en el distrito de Zapotlán del Rey, cerca de La Barca, alrededor de 1806 (en ese entonces ella tenía unos 15 años), porque el marido se había dado a la fuga tras haber sido acusado de robar ganado; allí conocieron a Navarro. A los dos años, la pareja se mudó a La Barca, y de ahí escapó el

[17] AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 1, 1810.

marido de Victoriana, quien a los 17 años se quedó con su suegra. En 1809, Navarro "se la llevó" (según su versión de los hechos: "seducida y engañada y arrebatada"; aunque según los testigos ella se fue con él por su propia voluntad) a Acapulco, donde estuvieron casi dos años. En 1811, aproximadamente, ella escapó del ya entonces insurgente o terminó su relación con él, y regresó a La Barca. Luego María Victoriana volvió a estar brevemente con Navarro, con quien se quedó hasta que voluntariamente se presentó ante el comandante realista de Zamora a fines de 1814. Durante un tiempo estuvo secuestrada en la "casa de recogidas", especie de reformatorio femenil de Guadalajara, luego fue liberada y el caso archivado a principios de 1815; el único cargo que le fue demostrado fue que había mantenido una relación amorosa con Navarro, pero no se le pudo probar ningún compromiso político con la insurrección.[18]

Más rico aún en detalles es el caso contra Dominga Guardiola, criolla de la región de Jalostotitlán de los Altos de Jalisco, de unos 40 años de edad al momento de su captura en 1816. Aunque casada, mantuvo relaciones sucesivas con dos o tres insurgentes en los años comprendidos entre 1810 y 1816, amores que le fueron arrancados de los brazos por los escuadrones realistas de fusilamiento. Su defensa legal no se centró en negar estas relaciones adúlteras voluntarias, sino en un tipo de ayuda y alivio menos íntimo brindado a la causa insurgente. Se le acusaba de alojar y alimentar a conocidos miembros de las gavillas insurgentes en su casa. Hasta los testigos que evidentemente le profesaban simpatía la acusaban de embriaguez y por ser "... mujer prostituida, viciada en la lascivia". La simpatía política hacia la causa insurgente se infería de sus acostumbradas relaciones amorosas con insurgentes reconocidos. Al final acabó cumpliendo una condena de dos años y medio en la casa de recogidas de Guadalajara, y fue liberada a principios de 1819 por el tiempo que ya había cumplido, por estar aquejada de una enfermedad crónica y por su rápido envejecimiento.[19]

El pasante y el cabecilla

El 17 de abril de 1811, el general Félix María Calleja (en ese entonces comandante realista del centro de México, y luego virrey de la Colonia) condenó a

[18] BPE, Criminal, paquete 30, exp. 13, ser. 679, 1814-1815.
[19] BPE, Criminal, paquete 29, exp. 28, ser. 662, 1816-1819.

la pena capital por alta traición al joven estudiante de leyes y capitán insurgente Joaquín Cárdenas, español de 27 años de edad y originario de Atoyac, población cercana a Sayula en el Occidente de México. Cárdenas fue ejecutado al día siguiente por un escuadrón realista de fusilamiento en la plaza de San Luis Potosí. Después de la ejecución, su cuerpo permaneció en la horca durante dos horas y luego fue entregado al párroco para que lo enterrara. La historia amorosa y el trágico fin de Cárdenas se llevan las palmas del drama más puro, incluyendo su estrecha relación con algunos de los principales cabecillas rebeldes de esos tiempos (entre ellos Ignacio Allende y Rafael Iriarte), así como su participación en varios acontecimientos significativos de los primeros tiempos de la lucha insurgente. Ante la evidencia de su propia confesión judicial, corroborada por varios testigos, al parecer se vio fatalmente arrastrado hacia la lucha insurgente debido a su amor por la hija de Iriarte. El relato de Joaquín Cárdenas merece ser contado con lujo de detalle por su fuerte poder evocador de las pasiones y las personalidades de la época, y con él cerraremos esta discusión del amor y la lucha insurgente.

Por ahí de 1805, el joven Cárdenas, soltero aún, había dejado su pueblo natal en el Occidente de México para cursar la carrera de leyes y hacer fortuna en la capital virreinal, donde llegó a ser pasante en el despacho de un abogado de nombre Primo de Rivera. El 14 de octubre de 1809 (recordó la fecha exacta cuando tocó fondo), Cárdenas conoció "accidentalmente" a la familia de Rafael Iriarte (en ausencia del padre) en la ciudad de México "... llena de miseria, y tratando de casarse con la hija la mantuvo por un año algo escaso".[20] La familia estaba formada al menos por la esposa de Iriarte, doña Mariana Ruedas, y su hija María Antonia, aunque quizá hubieran otros hijos. A mediados de agosto de 1810, Rafael Iriarte escribió al joven estudiante de leyes a la ciudad de México, pidiéndole que enviara a la familia a Acámbaro, pueblo del Bajío, pues la madre de Iriarte había muerto y

[20] AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 22, fols. 143r-168v, 1811. Este documento está formado en su mayor parte por el interrogatorio y la confesión judicial de Cardenas, complementada con el testimonio de los testigos; salvo que se señale lo contrario, la reconstrucción de la trayectoria del insurgente se basa en él. Por el contexto de las observaciones de Cárdenas, no queda claro si ya antes había conocido o no a la familia Iriarte, ni si se las encontró casualmente en la capital, o las conoció por primera vez en octubre de 1809. Y cuando dice en su confesión (en tercera persona, como se acostumbraba con estos procedimientos legales): "... y tratando de casarse con la hija la mantuvo por un año algo escaso...", tampoco resulta muy claro si en este tiempo mantuvo a la familia o sólo a la hija. En deferencia a su posición de clase media, supongo que es más razonable suponer lo segundo.

quería que su esposa se encargara de cuidar y educar a sus dos hermanas menores. Cumplidamente satisfizo el joven la solicitud el 22 de agosto de 1810. No obstante, apenas había pasado un mes cuando Cárdenas, justo antes del estallido de la insurrección (el 16 de septiembre), "por no poder ya resistir las agitaciones de su maldita pasión" por María Antonia se fue hasta Acámbaro siguiendo a las Iriarte. Se quedó con ellas por lo menos durante una parte del mes de octubre en esa ciudad abajeña haciendo las veces de su protector. Eventualmente, se enlistó como una especie de ayuda de campo de Rafael Iriarte, quien se había convertido en una de las figuras principales de la dirigencia insurgente en el centro de México.

Puesto que el destino de Joaquín Cárdenas se hallaba tan estrechamente ligado al de Iriarte, vale la pena detenerse un momento para hacer un recuento de la carrera y reputación histórica de este hombre. Criollo oriundo de San Luis Potosí, Iriarte seguramente tendría cuarenta y tantos años cuando se unió a la causa insurgente en 1810. Un estudio biográfico moderno lo describe como "de orígenes humildes". En algún punto trabajó como empleado en una importante hacienda del centro de México, la hacienda de Bledos.[21] Además sirvió en el ejército por algún tiempo como empleado de poca monta al servicio de Félix María Calleja estando el futuro virrey al mando de una brigada real en San Luis Potosí. Esto significa que en el peor de los casos Iriarte cuando menos sabía leer y escribir y hasta pudo haber conocido al futuro virrey superficialmente, pero de manera personal. Fue durante el tiempo que estuvo en el ejército que le pusieron el apodo de "el cabo Leytón", mismo que se le quedó durante los años de la lucha insurgente. Quizá haya estado involucrado con los conspiradores de Querétaro, pues fue uno de los primeros capitanes del centro de México que recibió un nombramiento militar directamente del padre Miguel Hidalgo. Estas relaciones quizá también expliquen la petición hecha al joven Joaquín Cárdenas de que llevara a su familia a Acámbaro, en lo que más tarde sería el primer círculo de influencia militar insurgente, desde agosto de 1810, justo un mes antes del prematuro estallido de la rebelión. Luego de convertirse por un corto periodo en la figura militar predominante en Zacatecas y San Luis Potosí a fines de 1810 y principios de 1811, Iriarte acarició la idea —si acaso no la tomó con mayor seriedad— de pasarse al bando realista. Se peleó con Ignacio Allende (quien debe haberlo tenido por la peor especie de forajido, junto con

[21] Sobre la historia de la hacienda de Bledos, sobre todo en el siglo XIX, véase Jan Bazant, *Cinco haciendas mexicanas: tres siglos de vida rural en San Luis Potosí (1600-1910)* (México, 1975).

Agustín Marroquín), quien ya había tomado el mando máximo de la causa insurgente como sucesor de Hidalgo luego del fracaso de Calderón a principios de 1811, y a quien tal vez Iriarte intentó envenenar. Allende lo puso bajo arresto mientras los otros cabecillas insurgentes huían rumbo al norte del país, a principios de 1811, pero Iriarte escapó de sus manos y de la posterior trampa que los realistas tendieron en el Baján y en la que cayeron Allende y gran parte de los demás dirigentes rebeldes, en marzo de ese año. Al presentarse en el campamento militar de Ignacio López Rayón, quien sucedió a Allende en el mando de las fuerzas insurgentes, Iriarte fue ejecutado sumariamente a finales del mismo mes según instrucciones previas que el mismo Allende había dejado a López Rayón.[22]

Uno se imagina a Rafael Iriarte cortado con el mismo basto patrón de otros capitanes insurgentes de las provincias del centro de México, hombres como Julián Villagrán, Francisco Osorno o Pedro Moreno: cabecillas militares por vocación militar, con cierto talento, listos, oportunistas, alfabetizados pero carentes de todo refinamiento o cultura urbana, con opiniones políticas, pero poco versados en un programa o una filosofía política.[23] Iriarte tendía a no disciplinar muy bien a sus fuerzas básicamente rurales e irregulares, por lo que muchos de sus hombres saqueaban a conciencia las poblaciones que tomaban, incluyendo el famoso centro minero de Zacatecas, una de las seis ciudades más grandes del reino, y luego San Luis Potosí, poco tiempo después. A la gente allegada y a sus familiares les ofrecía espléndidos regalos tomados del botín recogido; decían que había despilfarrado un tesoro de varios cientos de miles de pesos, y al parecer mantenía a una amante que lo acompañaba en sus campañas.[24] Si hubiera sobrevivido a la lucha insurgente,

[22] Si se desean consultar breves trabajos biográficos de Iriarte, véase Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías de los héroes y caudillos de la independencia*, vol. 1 (Mexico, 1962), pp. 89-92; y Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986), pp. 128-130. El trabajo sobre las actividades de Iriarte se toma de estas fuentes: de Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, vol. 2, 2a. ed. (México, 1968), *passim*, y del testimonio de Joaquín Cárdenas.

[23] Sobre Osorno y Moreno, véase Van Young, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime", *op. cit*.

[24] Había un nutrido intercambio de obsequios entre los cabecillas insurgentes, miembros destacados de su entorno y sus familias. Esto apunta hacia una cultura de consumo conspicuo entre los rebeldes que les era permitido en su mayor parte por la liberación de riquezas de los comerciantes, propietarios y mineros gachupines apresados y ejecutados, así como por el botín de las ciudades saqueadas. Siendo justos, los realistas se conducían de manera muy similar con las propiedades de los insurgentes capturados. En el caso que nos ocupa, Joaquín Cárdenas dio muchos regalos a varias de las Iriarte, incluyendo a su amada; él mismo recibió regalos de su jefe, que en su mayoría negó luego haber aceptado, y presenció los obsequios que se

seguramente habría resurgido como un hombre rico y se habría erigido como el tipo de sátrapa político rural tan común en los periodos posteriores a las luchas de Independencia y a la Revolución de 1910 un siglo después. Aun entre los jefes militares insurgentes de rango secundario, notables por su insubordinación, su carácter pendenciero y mentalidad de saqueadores, Iriarte, por cualquier lado que se le viera, tenía un carácter de lo más recalcitrante e indigno de confianza. Su negativa en enero de 1811 a llevar a sus hombres a apoyar a Hidalgo en la climática batalla de Calderón, cerca de Guadalajara, bien pudo haber costado a los insurgentes la derrota en ese combate crucial, y ciertamente le ganó la fatal enemistad de Ignacio Allende.

Pero regresemos a la historia de Joaquín Cárdenas. El joven se las arregló para no involucrarse directamente con la dirigencia insurgente durante las tres semanas que estuvo en Acámbaro con las Iriarte, pese a que Hidalgo y sus lugartenientes pasaron por la región con su ejército, que cada vez era mayor. Efectivamente, sus estudios lo convertían en un elemento conveniente para las filas de los oficiales rebeldes. Aunque no es improbable que sus simpatías políticas hayan estado del lado de la causa insurgente, sobra decir que hizo todo lo que estuvo a su alcance para restarles importancia en sus declaraciones judiciales. Como quiera, finalmente sucumbió ya fuera a los atractivos de la causa, ya fuera a las zalamerías o las amenazas de Iriarte, y fue nombrado capitán de las fuerzas rebeldes a fines de octubre de 1810. Sus actividades posteriores, según afirmó consistentemente, siempre se dirigieron a reducir el maltrato que Iriarte y otros rebeldes daban a los españoles peninsulares o bien a moderar los aspectos más radicales y sanguinarios de la rebelión. También insistió una y otra vez en tocar la nota romántica de su enfermizo enamoramiento por la hija de Iriarte, en el que fincaba el origen de su desgraciada suerte. En general, los testigos del caso dieron testimonios verosímiles que apoyaban las declaraciones de Cárdenas de que se había unido con renuencia a la causa insurgente, pero esto no bastó para salvarlo.

Después de octubre de 1810, pueden seguirse con cierto detalle los movimientos de Joaquín Cárdenas mientras estuvo al servicio de Rafael Iriarte, pero no pretendo hacer aquí un largo recuento. Siguió a Iriarte por gran parte del centro de México, al parecer a cargo siempre de la protección de la familia del capitán rebelde. En varias ocasiones —según revelaron los testigos— intentó intervenir para salvar a los europeos peninsulares y su

daba a otra gente, como Indalecio Allende, el hijo de Ignacio Allende (a quien mataron en Baján, cuando capturaron a Hidalgo y a Allende), quien dio un valioso reloj a la esposa de Iriarte.

propiedad, pero sin mucho éxito. Luego de que los realistas volvieron a capturar Guanajuato a finales de 1810, Cárdenas entró clandestinamente a la ciudad y logró sustraer a la familia de Iriarte para finalmente conducirla sana y salva a Tepatitlán, en Los Altos de Jalisco, en enero de 1811. Al siguiente mes, Iriarte lo mandó a espiar las fuerzas realistas de José de la Cruz en Guadalajara, que volvió a caer en manos rebeldes luego de la batalla de Calderón ese mismo mes. Sin embargo, de acuerdo con el propio testimonio de Cárdenas, en realidad él nunca fue a Guadalajara, aunque sí le dijo a Iriarte que la presencia realista era muy fuerte. En noviembre de 1810, cuando las fuerzas de Iriarte se preparaban para tomar Zacatecas, Cárdenas tuvo un papel decisivo en el famoso incidente en el que el magnate criollo de la minería, el conde de la Laguna, entregó la ciudad a los insurgentes. El joven pasante de leyes de hecho entró a la ciudad con una pequeña escolta a parlamentar con el conde; llevaba consigo una gran bandera que lucía la imagen de la patrona de los rebeldes, la virgen de Guadalupe. En marzo de 1811, luego de que Iriarte había perdido credibilidad ante Ignacio Allende, Cárdenas intentó ayudar al padre de su amada María Antonia a escapar de Saltillo, donde estaba acuartelado el ejército de Allende, pero el plan se vino abajo cuando Iriarte y Cárdenas fueron capturados por un pequeño destacamento armado que Allende en persona envió en su persecución. De camino a la ciudad de México adonde se dirigía a buscar el indulto después del incidente, Cárdenas no resistió la tentación de pasar por el pueblo de Pinos, justo al noroeste de San Luis Potosí, donde nuevamente se había refugiado la familia de Iriarte. Esta visita a la hija resultó ser, en palabras de Cárdenas "el motivo de su desgracia", pues fue capturado en las cercanías por unas tropas realistas irregulares a fines de marzo de 1811.

Podemos cerrar la historia del desafortunado Joaquín Cárdenas citando una carta que escribió a Iriarte, seguramente en marzo de 1811, y que fue confiscada junto con otros documentos relativos a los soldados de la antigua gavilla de Iriarte. En la carta, rebosante de injurias y amargas recriminaciones, Cárdenas no escatimó la tinta para narrar los malos tratos sufridos a manos de Iriarte, entre los que se contaban las golpizas físicas, el favoritismo hacia otros de sus allegados y el brutal rechazo de sus honorables atenciones hacia la hija de Iriarte (en algún momento, Iriarte corrió a Cárdenas de Saltillo luego de pegarle con un cinturón, según testimonio del joven, amenazando con mandarlo matar si alguna vez se atrevía a volver a cortejar a María Antonia). Sin embargo, resulta interesante advertir que Cárdenas se mantuvo todo el tiempo al servicio de Iriarte, y hasta llegó a

arriesgar su propia vida y su libertad por ayudar a que el capitán escapara de Allende. Esto apunta a una relación patológica con el mismo Iriarte, así como hacia un fuerte vínculo romántico con la hija del capitán; quizá Cárdenas representaba algún drama edípico similar a su fatídico amor con María Antonia. En la carta se lee:

> ¿Los tales cuales servicios que hice con U. y la familia por un año en México, con que se han retribuido? ... ¿El haber abandonado la carrera por la familia y U., con qué [m]e ha recompensado? Con mil felonías... Con haber entrado a parlamentar a Zacatecas [con el Conde de la Laguna], ¿qué gané? ¿Qué con haberle dado cincuenta y cinco hombres armados y montados de Jerez? ¿Qué con haberle entregado veinticuatro barras [de plata] que extraje ... de S. Luis? ¿Qué con haber entrado a Guanajuato por la familia estando Calleja en el furor del degüello? ¿Qué con haberla puesto en manos de U. en Aguascalientes? ¿Qué con haber ido a explorar la fuerza del enemigo [en Guadalajara] pasando tan ímprobos trabajos tanto por entrar a ver su positiva fuerza, como para volverme? ... ¿Qué con haberle acompañado hasta Saltillo sin más mérito, que el amor, y estar resuelto a acompañarle hasta los infiernos...? La retribución de todo ha sido lo siguiente: arrestarme en Zacatecas; ... me golpeó en Canelo; ... con qué se recompensa esto? Con decirme [que] lo acompañara y si no me daba un balazo ... Desengañémonos: U. cree que vuelvo [a México] por casarme. ¡Qué error tan craso! En el Canelo me dio U. pasaporte y 100 pesos; en el Canelo tenía más cerca a María Antonia; en el Canelo más fresca su memoria; en el Canelo recibí su recado y no me volví sólo por que U. me dijo iba a verla... ¿Quién como yo lo ha servido? Nadie. ¿Quién ha dejado de tener un caudal de U.? Nadie. ¿Y qué he tenido yo por volverme a México y continuar mi interrumpida carrera? ¡100 pesos! ¡Bendito sea Dios! Cien pesos nada me valen...[25]

SUGESTIBILIDAD

Ya he comentado con anterioridad la escasez de información contundente sobre los motivos de la gente que tomó las armas, así haya sido brevemente, en la causa insurgente durante el caótico periodo de 1810 a 1821. La mayoría de la gente trató de librarse de la culpa de alguna manera, alegando que habían sido presionados, seducidos, engañados, influenciados o que

[25] AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 22, fols. 143r-168v, 1811.

simplemente no sabían lo que hacían o que no habían podido calcular las consecuencias de sus actos. No es descabellado suponer que en parte eran embustes para escapar a los duros castigos militares y penales que se infligían a los rebeldes convictos, pero esto deja sin resolver la cuestión de sus motivaciones reales.

Hay varios enfoques que no son del todo incompatibles. Uno es aceptar sin cuestionamientos las confesiones de la gente y las declaraciones judiciales en su conjunto, tomando las justificaciones por buenas. Otro sería invocar la clásica distinción analítica entre causa final y causa eficiente. En este caso se plantearía que el sujeto X se hallaba en cierto sentido predispuesto a rebelarse por pobreza, alguna profunda disonancia cognitiva entre la categoría social real y aquella a la que aspiraba, una crítica moral hacia el régimen colonial, una fuerte lealtad a una comunidad primaria de referencia que produjera una sensación de conflicto (como veremos con los rebeldes indígenas) o cualquiera de varias fuentes de agravio relativamente difusas y añejas que quizá ni siquiera emergen a la plenitud de la conciencia. Algún incidente inmediato —una disputa con alguna autoridad, la oferta de una paga mejor en las filas insurgentes o haber presenciado un acontecimiento local o haber estado involucrado en él de alguna otra forma en la que se hubiera desafiado a la autoridad, por ejemplo— precipitaría al sujeto X en alguna forma de rebelión. La secuencia que va de la causa subyacente, mediante el mecanismo "detonador", al efecto violento es reconocible en este caso gracias al análisis de la acción colectiva; pero se aplicaría a los sujetos por separado. Sin embargo, un tercer enfoque supondría la sobredeterminación, esto es, que en situaciones similares la gente actúa normalmente por diversos motivos —unos que son accesibles a la conciencia, otros que lo son menos y otros que no lo son en absoluto—, y que es sumamente problemático construir una jerarquía viable de la causalidad. En cualquier caso, desde el momento mismo en que el pensamiento y el motivo privados entran en el registro público o escrito no puede menos que esperarse que la gente intente reducir el riesgo de castigos severos alegando inocencia. Por lo tanto, en sus declaraciones ante las autoridades, generalmente dicen lo que esas autoridades esperan que digan o lo que ellos piensan que aquellos esperan, apegándose a un guión de inocencia sorprendida, sugestibilidad de almas simples, defensa indignada y otras actitudes (poco) ingenuas.[26] Es asombroso

[26] El libro de James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, 1990), es muy sugerente en cuanto a estas cuestiones. Sin embargo, en conjunto, me parece que Scott atribuye un papel demasiado pequeño a la motivación inconsciente y a la

ver que en cualquier nivel de los insurgentes, desde los cabecillas más importantes hasta el más humilde acompañante de la tropa, fue poquísima la gente que se expuso al martirio con una actitud desafiante o sin dar señales de arrepentimiento ante las autoridades realistas.

De las escasas evidencias directas sobre la motivación de la actividad insurgente popular, una buena parte corresponde a lo que podríamos llamar sugestibilidad de diversos grados. Por ejemplo, Antonio Laureano Salazar pidió ser liberado de la cárcel real en Guadalajara a principios de 1812, donde había estado casi dos años sin que le hubieran siquiera tomado su declaración. Salazar aceptó haber trabajado un tiempo como caballerango para un famoso clérigo insurgente, el padre José María Mercado, pero declaró que había sido presionado, insistiendo también en "... que no sólo yo, que no soy más que un campesino, sino muchos otros que no lo son, fueron engañados por los partidarios de la insurrección".[27] Salazar no identificó a estos persuasivos partidarios de la insurrección, naturalmente, ni tampoco especificó bajo qué circunstancias o mediante cuáles medios retóricos había caído en la trampa. Las dos explicaciones de su trabajo con los rebeldes parecieran contradictorias; era bastante claro que desplegó todas sus posibilidades de defensa, incluyendo el papel de campesino ignorante y simplón. Sin embargo, haciendo a un lado la invocación casi formularia de la presión recibida, en su declaración Salazar dejaba ver implícitamente que se había unido a la insurgencia por influencias externas, pues no existía de su parte ninguna motivación previa. Hay aquí una negación del albedrío propio, del modelo que Salazar seguramente consideró adecuado para las ideas de los realistas y la élite sobre el pensamiento y la conducta de la gente común. Es cierto que esto correspondería al tipo de transcripción pública

internalización culturalmente determinada de los elementos mismos del discurso en el pensamiento sobre el propio ser y la sociedad. Por lo tanto, es posible que la manipulación consciente de una transcripción pública no haya sido el único elemento en juego en las relaciones entre los sujetos o grupos dominantes y subordinados. He ampliado esta discusión crítica del modelo de Scott de las transcripciones en mi artículo, "The Cuautla Lazarus: Double Subjectives in Reading Texts on Popular Collective Action", *Colonial Latin American Review*, 2 (1993), pp. 3-26.

[27] BPE, Criminal, paquete 23, exp. 4, ser. 594, 1813. Salazar se definía como un comandante local de la milicia realista, Manuel del Río, como ladrón habitual. No deja de ser un tanto paradójico, pues Del Río, patriarca de una importante familia de terratenientes en la zona de Ahualulco, al oeste de Guadalajara, había sido subdelegado del distrito y juez de la Acordada en las últimas décadas del siglo XVIII, y también uno de los acaparadores de tierras más agresivos y tortuosos, que se ensañaba sobre todo con las comunidades indias; véase Eric Van Young sobre sus actividades, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981), pp. 291-292, 327-328.

sobre la que han escrito James C. Scott y, de manera menos explícita, otros investigadores; sin embargo, tampoco se descarta la posibilidad de que Salazar realmente haya creído que recibió una influencia de este tipo.

Las declaraciones de los rebeldes capturados que afirmaban haberse unido a la causa insurgente debido a la presión o el ejemplo de sus compañeros o a las órdenes directas de los funcionarios locales, y que señalaban estos factores como la ocasión inmediata —que aparentemente vinculaban a la motivación— de su comportamiento, son menos ambiguas, pero también eluden el punto del albedrío individual (el modelo individual). Por ejemplo, Diego Alonso, un destilador indio del pueblo de Mezcala, casado y de 27 años, fue capturado por los soldados realistas en la falúa *Tepiqueña* en el lago de Chapala en junio de 1815 durante las últimas etapas del célebre y largo sitio de Mezcala, isla a la que él y otros compañeros llevaban provisiones clandestinamente en su canoa.[28] En su confesión judicial, declaró que se había involucrado "... por quitarle el partido rebelde, y que vio que todo su pueblo se sublevó, también lo hizo así..."[29] Nuevamente tenemos dos pretextos que no son estrictamente compatibles, probablemente fabricados tanto por los acusados como por los acusadores para pasar por declaraciones de motivos verosímiles, y nuevamente encontramos la misma unificación de motivos y circunstancias.

En otras instancias, el motivo también se fusionaba con la ocasión, o simplemente se detenía en ella. Por ejemplo, de un grupo de seis insurgentes acusados (todos indios, menos uno) remitidos a la ciudad de México desde Yuririapúndaro, en Michoacán en noviembre de 1810, tres alegaron que en el nombre del rey les había sido ordenado unirse a las fuerzas rebeldes encabezadas por Hidalgo y Allende. En un caso, la orden fue transmitida por el teniente de justicia español de la localidad; en otro, tanto por este funcionario como por el gobernador indio, y en el tercer caso, solamente por el funcionario indígena del pueblo. El hombre que presuntamente había recibido estas órdenes del teniente de justicia local y el gobernador indio añadió que a él y a sus compañeros les habían dicho que si no se unían a los insurgentes, serían decapitados. Otro prisionero no dijo que la autoridad

[28] Sobre el episodio de Mezcala, véase Christon I. Archer, "The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front, 1812-1816", en Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998), pp. 84-128, 158-165. Una falúa es una embarcación pequeña, de aparejo latino, normalmente propulsada por una combinación de viento y remos, de origen mediterráneo.

[29] HD 6-4.416, 1815. A Diego Alonso acabaron por ejecutarlo sus captores realistas.

indígena que le había ordenado sumarse a los insurgentes hubiera invocado el nombre del rey; en cambio sí dijo que fue amenazado de muerte. Todos los hombres salvo uno declararon que les habían pagado cuatro reales diarios, un salario mucho más elevado de lo acostumbrado para los agricultores o labradores.[30] Aquí encontramos los mismos relatos de comportamiento individual llanos, faltos de albedrío, la misma pluralidad de motivos/circunstancias, y la misma semincompatibilidad de motivos. Pues si una orden del rey fuera garantía suficiente para unirse a los rebeldes, ¿para qué se necesitaba una amenaza de muerte? ¿Acaso consideraban la legitimidad como si fuera la función de una fuerza oscura que infligía daño físico?

Las pruebas más claras que tenemos de que los insurgentes o los simpatizantes de su causa realmente se daban a la tarea de movilizar a los posibles rebeldes, así como de los movilizados que posteriormente alegarían que el contacto con los insurrectos había sido la motivación para incorporarse a la causa rebelde, se relacionan con las actividades de los curas. La idea de que los sacerdotes ocupaban un lugar destacado entre los rebeldes, desde los jefes del más alto nivel —Hidalgo, Morelos, Matamoros, Cos, Mercado y otros— hasta los curas prácticamente anónimos de los pueblos y el clero regular que se situaba al final de la jerarquía (tendremos ocasión de considerar su papel en los capítulos XII y XIII), goza de una aceptación generalizada. Por eso, no tiene nada de inusitado que José María Avilés, barbero de 33 años de Teotihuacán, declarara en octubre de 1811 estando ya en capilla, que la causa de su triste suerte era que el fraile juanino de la ciudad de México Jacinto Jiménez lo hubiera "seducido" para incorporarse a la rebelión.[31]

Por la luz que arroja sobre este tipo de proceso de movilización, así como sobre el juego de espejos entre los insurgentes y las autoridades coloniales, vale la pena considerar con mayor detalle el caso de Luciano Pérez, un labrador castizo de 38 años, casado, originario de Cusamala, región de accidentada topografía un tanto alejada de la ciudad de México rumbo al sudoeste. Pérez había caído preso a principios de mayo de 1812 cerca de Cuautla, donde había estado junto a las fuerzas sitiadas de Morelos. Para septiembre de 1812 se hallaba en capilla, condenado a morir junto con Leonardo Bravo y el desafortunado amigo de Morelos cuyas actividades relatamos

[30] AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 8, 1810. Todos los hombres recibieron condenas a trabajos forzados en la *zanja cuadrada* de la capital; a uno de ellos le levantaron la condena a mediados de 1811 y a los demás a fines de 1814.

[31] AGN, Historia, vol. 116, exp. 9, fols. 191r-192r, 1811.

al principio de este capítulo, José Mariano de la Piedra. En sus declaraciones iniciales, Pérez aceptó haber estado con los rebeldes 15 meses completos, aunque dijo que había sido bajo presión. No obstante, en la batalla de Zitácuaro fue designado teniente coronel, rango que conservó hasta su captura. Admitió haber peleado con los rebeldes en Taxco, Tololoapan, Zitácuaro y Cuautla, donde había estado desde febrero de 1812. Cuando sus inquisidores realistas le preguntaron por qué si era verdad que había estado con ellos bajo presión no se había escapado en todo ese tiempo, él respondió "... que conoce la fuerza de la reflexión que se le hace", pero que no quería abandonar a su familia. Era ante todo una evasiva. Por fin, en julio, Pérez pidió que se le concediera el perdón real y le adjudicaron un defensor para que viera su caso. Los argumentos del abogado son una compleja combinación de sus propias ideas sobre lo que realmente pensaba Pérez, cuál sería la mejor defensa, las ideas del mismo Pérez sobre lo que había hecho y lo que el abogado de la corte quería oír.

El defensor alegaba que Pérez era un simple labrador que había visto en su tierra que no eran "las [clases] bajas" las que se rebelaban, sino más bien "las sobresalientes", y especialmente varios clérigos (cuyos nombres no se mencionan). Había oído sermones que lo convencieron de que la Colonia mexicana estaba en riesgo inminente de que se la apropiaran los franceses impíos, un tema usual en esa época en el discurso político rebelde de todos los niveles. Cuando los inquisidores le preguntaron por qué había tenido los cargos primero de capitán y luego de teniente coronel en las fuerzas insurgentes, respondió "'... como no tan sólo las gentes, sino hasta los sacerdotes decían que era buena la guerra' y suspendió su razonamiento". El abogado defensor alegaba que para Pérez las palabras de los sacerdotes eran divinas, que no distinguía el oficio eclesiástico de la persona que lo ejercía ni de los posibles errores humanos; en otras palabras, que no sólo veneraba las palabras de los sacerdotes, sino a sus mismas personas como si estuvieran por encima y más allá del común de las gentes. El defensor señalaba la "inocencia campesina" de Pérez, su "educación descuidada", sus "talentos escasos" y "costumbres silvestres", y finalizaba su argumentación con una floritura retórica: "¿Podría condenarse como un delito la ciega deferencia de este hombre ignorante ante sus superiores, cuyos consejos obedecía por costumbre, y a quienes la autoridad legítima le había puesto como modelo de comportamiento?" Con todo y el análisis social propuesto por el defensor y a pesar de que se ajustaba previsiblemente a las ideas dominantes sobre los subordinados, esta elocuente argumentación no salvó

a Pérez, quien fue condenado a la horca y la sentencia se llevó a cabo el 14 de septiembre de 1812.[32]

Curiosidad

A juzgar por sus propias confesiones, si la gente se unía a la insurgencia —o por lo menos se colocaba en situaciones equívocas—, no era sólo por la presión o el ejemplo de sus compañeros, ni por las órdenes o las exhortaciones de sus superiores sociales y políticos; también lo hacían movidos por mera curiosidad y en busca de novedades. Las formas que adopta la curiosidad humana son diversas, desde la sed de maravillarse hasta el mórbido interés que nos lleva a ver la escena de un accidente, un motín y un desastre natural, y transforman estos sucesos en parábolas exhortatorias y nos hacen sentir alivio por no ser parte de ellas. La novedad o un cambio de escenario podían ser un poderoso incentivo para que la gente vagara sin oficio ni beneficio o se inmiscuyera en asuntos ajenos en esta sociedad predominantemente rural, en la que según los criterios más generosos sólo 10% de la población era urbana y en la que, por lo tanto, la mayoría de la gente vivía conforme a las restricciones —a veces exacerbadas— de las comunidades pequeñas, donde todos se conocen, en la que el cambio social era relativamente lento y casi no había innovaciones ni modificaciones en las formas de la vida cotidiana o de la vida material durante largos periodos. Si queremos explicar los motivos que tuvo la gente para participar en la lucha insurgente, lo anterior cuenta tanto como la migración normal del campo a la ciudad; aunque ciertamente, es obvio que a la hora de querer librarse de la acusación, el argumento de la curiosidad resultaba mucho más eficaz que aceptar la aspiración a derrocar el régimen colonial.

La gente común del medio rural, particularmente los indios, tenían la fama de ser gente motivada por la inconstancia, la sugestibilidad y un gusto gratuito por la novedad, aunque bien podía ser que otra vertiente del mismo discurso antipopulista los catalogara como conservadores natos. Es a todas luces la defensa argumentada por el abogado de José Juan de Dios Osorio, un carpintero indio de 28 años que trabajaba en las fábricas de pólvora cercanas a la ciudad de México, de las que se había ido con un grupo grande de trabajadores el 15 de diciembre de 1811. Lo apresaron bajo sospecha de insurgencia a principios de febrero de 1812. Unos días después,

[32] AGN, OG, vol. 15, fols. 40r-51v, 1812.

su amigo Juan Rubio sugirió que fueran a Tenango a trabajar con los insurgentes, que pagaban salarios de hasta tres pesos diarios. El dinero atrajo a Osorio, así que se fue con su amigo. Acabaron en Tenancingo trabajando por un sueldo menor al que esperaban, así que salieron de la zona rebelde y emprendieron el regreso a la ciudad de México, donde Osorio acabó por ser arrestado, en su casa de San Ángel. El defensor de Osorio alegaba: "... pues como dice el Indio, se inclina a la novedad, y a hacer lo que otros hacen, obrando maquinalmente". Ciertamente podemos ver esta declaración como un artificio de la defensa legal, elaborado como parte del discurso sobre la inferioridad indígena que a todos resultaba accesible, y en parte sí lo era. Sin embargo, los detalles del caso sugieren que de parte de Osorio no había nada más que el deseo de ganar un salario más alto y la curiosidad y la inclinación a "vagar" en cuanto a albedrío se refiere.[33]

La curiosidad y la búsqueda de lo novedoso no eran motivaciones exclusivas de los trabajadores y la gente del campo. Por ejemplo, en junio de 1811, el párroco rural Francisco Rómulo Plata, de la diócesis de Michoacán, escribió a las autoridades centrales pidiendo un perdón real por su relación con los insurgentes. "Por un efecto de curiosidad", escribió, había ido con un amigo a visitar al capitán insurgente Rafael Iriarte (no se menciona el lugar). Puede suponerse que la misma curiosidad y la atracción del poder lo llevaron a entablar una amistad con el señalado rebelde y que se mantuvo cerca de él hasta que Ignacio López Rayón lo mandó fusilar, como ya hemos visto, en marzo de 1811. Que Plata nunca peleó en ninguna batalla alguna ni fungió como consejero de Iriarte era algo bien sabido, y eventualmente el mismísimo general Calleja le concedió el perdón.[34] También está el caso de otro sacerdote rural de la misma diócesis, Francisco Estrada y Pérez, quien fue capturado por fuerzas realistas cerca de Tepic a principios de febrero de 1811. Estrada y Pérez era asturiano y cuando tenía un año de edad llegó a México, país donde hizo sus estudios. Luego se fue a una pequeña parroquia rural donde ejercía su ministerio, pero acabó por renunciar a su beneficio "por no tener necesidad de él". El padre Miguel Hidalgo había sido su maestro de gramática, filosofía y teología en Valladolid, y Estrada y Pérez fue a verlo a Zamora cuando las fuerzas rebeldes pasaron

[33] AGN, Criminal, vol. 234, exp. 12, fols. 315r-343r, 1812. Todavía en octubre de 1812 seguía Osorio en la cárcel de la capital, sin que se hubiera decidido su suerte.

[34] AGN, OG, vol. 19, parte 2, fols. 39r-v, 1811. Es interesante advertir que Plata creía que Iriarte había sido decapitado por hombres que estaban bajo su mando, cuando de hecho fue ejecutado por órdenes de Rayón, quien ejecutó una orden previa de Ignacio Allende.

por ahí de camino a Guadalajara, ya avanzado el año de 1810. Hidalgo convenció a Estrada y Pérez de que se le uniera, aunque el joven lo hizo "... no por adherir a la causa que nunca la estimo por justa, sino por venir a la ciudad de Guadalajara a gozar de las diversiones que prometía aquel país". El joven clérigo nunca ejerció ningún puesto excepto el de capellán, nunca aceptó un salario y nunca participó en ninguna batalla. La riqueza de su padre (unos 10 000 pesos de propiedades rurales cerca de Valladolid) ciertamente lo ponían a resguardo de la necesidad, pues cuando fue apresado tenía con él 900 pesos en efectivo, un coche con 10 mulas y dos caballos, dos criados y una doncella.[35]

LEVA

Las circunstancias de los participantes en la lucha insurgente en la que el albedrío personal (el modelo personal), la intención y la motivación eran más cuestionables se referían a la leva rebelde en el medio rural. A juzgar por los restos documentales de los interrogatorios, juicios e indultos, miles y miles de hombres alegaban haber sido reclutados por la fuerza o con engaños por las bandas insurgentes de todo el país y haber sido obligados a trabajar para la causa separatista por un tiempo más o menos largo, hasta que los capturaron las fuerzas realistas o hasta que lograron escaparse de sus captores. Era tan común que los rebeldes acusados se quejaran de haber sido obligados a trabajar y de haber sido incorporados a la causa en contra de su voluntad, que si lo creyéramos en todos los casos, la insurgencia popular se desvanecería ante nuestros propios ojos. De un grupo de 45 insurgentes acusados y enviados en una cuerda desde Cuernavaca hasta la ciudad de México en marzo de 1811, por ejemplo, por lo menos siete alegaban que los rebeldes los habían forzado a unírseles. De un grupo de 25 hombres apresados cerca de la sitiada ciudad de Cuautla, ocupada por los rebeldes, en marzo de 1812, 16 de ellos dijeron que los insurgentes los habían enganchado por la fuerza.[36] ¿Qué tan verosímiles eran estas quejas, y qué criterios pueden ayudarnos a juzgar su autenticidad?[37] En muchos casos, los rebeldes acusados declaraban casi como por acto reflejo haber sido víctimas de la leva, señalándola como circunstancia inmediata de su relación con la lucha

[35] AGN, OG, vol. 4a, sin foliación, 1811.
[36] AGN, Criminal, vol. 45, exp. 13, fols. 347r-387r, 1811.
[37] HD 4.71.360ff, 1812.

insurgente, aunque en el interrogatorio o en los testimonios de terceros que los contradecían no tardara su mentira en salir a la luz. Es el caso, por ejemplo, de José Rodríguez, español peninsular de 24 años de Carabajales de Alba, en la Vieja Castilla, conocido localmente como "el Gachupín" y apresado por las fuerzas realistas durante una batalla en el área de Cuernavaca en el verano de 1817. Rodríguez había desertado de su regimiento de soldados realistas regulares en 1813 debido a que su comandante le había dado 200 azotes por negarse a divulgar los nombres de varios camaradas que habían estado involucrados en un robo junto con él. Dijo haber sido enganchado en abril de 1815 por las fuerzas del cabecilla local, Felipe Carrión, y fue junto con él con quien resultó prisionero dos años después. Aunque Rodríguez dijo que se había quedado con los rebeldes más de dos años porque lo vigilaban constantemente y no podía escapar, los testigos señalaron que siempre que el capitán Carrión llegaba al pueblo de Ocuila, Rodríguez lo acompañaba abiertamente como su tambor sin que pareciera ir obligado o atemorizado. Escépticas ante la declaración exculpatoria de Rodríguez, las autoridades realistas lo condenaron a muerte.[38] Otro ejemplo es el de José María Gómez, quien fue encarcelado a principios de 1812 junto con otros dos hombres en Juchipila, en la difícil región de los cañones situada entre Zacatecas y Guadalajara. Los tres pidieron el perdón real, alegando en su defensa que se habían visto forzados a unirse a los rebeldes por miedo a perder la vida. Un testimonio posterior reveló que Gómez había estado con los insurgentes desde tiempo atrás, que había ascendido de humilde lancero a capitán de su propia gavilla, había participado en varias batallas e intentado reclutar hombres por su cuenta. Sus compañeros fueron liberados, pero él fue ejecutado en una forma particularmente sangrienta. Su cuerpo quedó expuesto en el patíbulo por algún tiempo y su cabeza se exhibió en el mismo sitio durante varios días.[39] Estos casos podrían multiplicarse casi al infinito.

Por otra parte, no era raro que las autoridades realistas judiciales —los fiscales, jueces y autoridades militares, agobiados por el exceso de trabajo, que encabezaban las cortes marciales— pensaran que había mérito en las declaraciones de los acusados de haber sido enganchados a la fuerza en algunos casos específicos, a pesar de que por lo general se mostraban suspicaces ante este tipo de argumentos. Un caso típico de este diálogo entre

[38] AGN, Infidencias, vol. 33, exp. 2, fols. 16r-22v, 1817.
[39] BPE, Criminal, paquete 30, exp. 11, ser. 677, 1812.

consideraciones legales y políticas es el de Pedro Ramírez, un obrajero criollo de Zamora, que llevaba 10 años de vivir en Guadalajara cuando estalló la lucha insurgente. Ramírez declaró que a mediados de enero, con la ciudad aún bajo el control de los insurgentes, se hallaba en el baratillo de Guadalajara (mercado que aún existe) vendiendo cobertores que él mismo hacía. Un grupo de rebeldes lo capturó, lo amarró y se lo llevó a la batalla de Calderón (librada el 17 de enero de 1811), donde el nutrido pero desorganizado ejército de Hidalgo fue derrotado por una tropa realista más pequeña al mando de Calleja. Allí lo hicieron prisionero los realistas y luego lo condenaron a 10 años de trabajos forzados sin que se hubieran seguido, según su queja, los procedimientos legales adecuados. A mediados de agosto de 1813 Ramírez apelaba contra su encarcelamiento y presentaba testigos para dar fe de su hombría de bien. En su evaluación del caso ante la Audiencia de Guadalajara, el procurador real habló de la siguiente manera:

> ... que si a los reos aprehendidos en la batalla de Calderón se reciben iguales justificaciones que la presente, y por ellas se han de regular las determinaciones de la justicia o la injusticia con que se les ha destinado a las obras públicas, dispensándoles por efecto de una humanidad extraordinaria la pena de la vida en que incurrieron con su infidencia, no habrá uno dentro de pocos días que deje de justificarse. El Tribunal no puede menos de estar bien penetrado de las frecuentes justificaciones de hombría de bien, y conducta arreglada que se le presentan en defensa de reos, que por los mismos autos resultan sin destino alguno, con una vida relajada de continuo amancebamiento, sostenida con los emolumentos de frecuentes robos, y de la tahurería.

En este caso, los jueces de la Audiencia hicieron caso omiso de la avinagrada y fastidiosa opinión del fiscal, y liberaron a Ramírez a fines de noviembre de 1813, aceptando por creíble su defensa de haber sido forzado por los rebeldes.[40]

Así pues, una gran cantidad de gente del campo que los rebeldes se llevaron a la fuerza lograron que las autoridades reales escucharan su defensa, ya fuera durante los procedimientos penales formales o en las circunstancias menos ventajosas de las cortes marciales. Del grupo ya mencionado de 25 hombres apresados en 1812 en los alrededores de Cuautla, 16 alegaron que habían sido reclutados a la fuerza, y de éstos fueron varios los liberados por

[40] BPE, Criminal, paquete 30, exp. 3, ser. 669, 1813.

el general Calleja luego de que se revisaron sus sentencias, aunque a otros los sentenciaron a un tiempo de trabajos forzados.[41] Las circunstancias del reclutamiento forzoso de rebeldes renuentes fueron, en la mayoría, bastante comunes. Por ejemplo, uno de los prisioneros de Cuernavaca ya mencionados, Julián Antonio, labrador indio de Taxco, llevaba un mensaje a una hacienda local cuando los rebeldes lo atajaron en el camino, "le rompieron la cabeza" y se lo llevaron a su campamento. A Miguel Jerónimo, carbonero indio de la misma zona, lo atraparon los rebeldes una noche en su casa, lo mantuvieron amarrado hasta la batalla de Taxco y lo soltaron en la batalla diciéndole que peleara contra los realistas con las armas que pudiera encontrar. José Tomás Sevilla, un obrajero criollo de Taxco, había ido a Zacualpan a vender su tela y allí fue arrestado por los rebeldes, quienes querían asegurarse de que no divulgara el hallazgo de un cañón en la zona.[42]

¿Cómo era exactamente la leva rebelde? ¿Realmente sacaban a los hombres —como ellos decían— arrastrándolos de los pies y se los llevaban entre gritos de protesta a las remotas guaridas insurgentes donde eran puestos bajo la custodia de hombres armados para luego soltarlos en el campo de batalla? No es muy probable que los insurgentes tuvieran la capacidad militar de mantener custodiada a esta gente durante periodos muy largos, dada la postura típicamente defensiva y la escasez de recursos humanos y tácticos. Si se examinan con mayor atención los testimonios de los rebeldes acusados, se esclarece en cierta medida el asunto de qué tanta persuasión física fue utilizada, en oposición a la moral, y, en términos más generales, de cómo reclutaron gente común para la causa insurgente. Por ejemplo, uno de los hombres de Cuautla era Felipe Villanueva, criado indígena del pueblo de Tepecoacuilco. En los primeros meses de 1812 se hallaba trabajando en la hacienda del Platanillo cuando llegó a la propiedad un capitán insurgente de nombre Balbuena con una tropa de unos 200 hombres. Al ver a Villanueva, el capitán le preguntó: "¿Tú has andado con los gachupines?", a lo que el indio le dijo que no. Balbuena le replicó provocadoramente: "Pues es preciso que vayas a onde *[sic]* está el General nuestro [Morelos, seguramente]; así como has defendido la ley de los gachupines, has de defender la ley de Nuestra Señora de Guadalupe." Entonces la gavilla rebelde se llevó a Villanueva, quien eventualmente acabó en Cuautla bajo el mando de otro cabecilla insurgente que afirmaba tener jurisdicción militar sobre

[41] HD 4.71.360ff, 1812.

[42] AGN, Criminal, vol. 45, exp. 13, fols. 347r-387r, 1811.

él, basándose abiertamente en un argumento feudal "... diciendo que eran de su tierra [del oficial] y que habían de estar con él". Lo notable es que Villanueva no alegaba haber estado amarrado, ni haber sido golpeado ni forzado en ninguna otra forma a unirse a los rebeldes como otros hombres que alegaban haber sido llevados a la fuerza. Su narración no excluye la fuerza física, el terror ni la amenaza explícita, desde luego, pero apunta más bien hacia una situación en la que se mezclan la amenaza implícita, la presión de sus semejantes, la persuasión moral y una retórica muy recargada. Al final, se quedó en Cuautla por un tiempo y escapó para unirse a los realistas cuando recibió órdenes de burlar el sitio e ir a buscar forraje con qué alimentar el ganado.[43]

Un caso similar que abarca a casi todo un pueblo indio refuerza la impresión de que no era la fuerza bruta, sino la amenaza implícita, la persuasión moral, la presión de los compañeros, la coerción y otras técnicas las que en conjunto lograban enganchar a la gente pasiva del campo o que no seguía ninguna causa. Siete indios del pueblo de Juchipila, del mismo país agreste de cañones al norte de Guadalajara, seguían encerrados en la cárcel de Guadalajara a principios de marzo de 1813, a dos años de haber sido capturados en la batalla de Calderón. Varios funcionarios del pueblo de Juchipila solicitaron su liberación argumentando que muchos hombres del pueblo habían sido obligados a entrar al servicio de los insurgentes a principios de 1810, fecha en que llegó una fuerza rebelde del vecino Nochistlán encabezada por el destacado cabecilla rebelde Daniel Camarena (quien ya había muerto para cuando se hizo la solicitud de 1813). Los jefes de familia del pueblo entero, españoles e indios por igual, habían jurado públicamente lealtad a la monarquía española, con un miembro prominente de cada sector como representante. Se decía que la llegada de Camarena para reclutar hombres estaba avalada por un edicto del propio padre Hidalgo enviado desde Guadalajara en el que se ordenaba al pueblo aportar fuerzas armadas para defender la ciudad contra el intento de recuperarla que no tardarían en emprender los realistas. La inevitable impresión que dejan los testimonios del caso es que pudieron más la fiereza y las arengas de Camarena, la contundente orden de Hidalgo y cierto descreimiento de la lealtad política de los pobladores, que el uso explícito de la fuerza o las amenazas para lograr que los hombres de Juchipila marcharan en defensa de Guadalajara. El magistrado español local sugirió

[43] HD 4.71-361, 1812.

taimadamente que los hombres locales no opusieron una resistencia muy esforzada al reclutamiento que hizo Camarena, ni tampoco fueron tantos los que escaparon cuando iban de camino a la ciudad, como después alegaron, porque fueron sorprendidos por el "estrépito de gentes" que provocó la llegada al pueblo de Camarena y porque su fervor por la causa realista había flaqueado. Pasando por alto las fuertes objeciones emitidas por el mismo procurador real a quien antes oímos, la Audiencia de Guadalajara acabó liberando a los hombres en el verano de 1814, aunque para entonces dos de los ocho hombres encarcelados ya habían muerto en el hospital.[44]

Conclusión

En esta primera parte del libro, vemos que la insurgencia atrae a las personas (y también las vemos a ellas infiltrándose, marchando o arrojándose a la lucha insurgente) por toda una gama de circunstancias y una diversidad de motivos. Los insurgentes del capítulo III son aquellos motivados por la penuria económica y los del capítulo IV, por las fuerzas del amor, la amistad, el parentesco y ese desatino atribuible a haber estado en el lugar equivocado en el momento equivocado. En el capítulo V veremos a los insurrectos huir, declarar, pedir el indulto, reincorporarse al cuerpo político imperial y ser castigados. En el caso de los pueblos indígenas campesinos, en el capítulo VI veremos los tipos de redes y grupos de referencia en los que se emprendieron acciones colectivas contra quienes tenían el poder local (si la oposición al régimen era consciente o no, es una pregunta espinosa). Al final de la Primera parte, también habremos visto con cierto detalle muchísimas vidas en el momento en que su trayectoria se cruza con el registro público de esos tiempos caóticos.

Lo que casi no hemos visto y no veremos entre la gente común es una referencia consistente a la ideología, a lo que podría llamarse pensamiento macropolítico, o a una crítica programática del régimen colonial. Claro que esto no significa que una intelectualización de este tipo, o parte de ella, no haya pasado a formar parte de la mentalidad de alguna gente, aunada quizá a una motivación más terrena o personal; y en menor medida aun puede explicar que califiquemos de "prepolítico" su pensamiento, como hizo Eric Hobsbawm con los "rebeldes primitivos" hace ya casi 40 años en

[44] BPE, Criminal, leg. 1, exp. 54, 1813; exp. 23, 1814.

su altamente influyente (y ampliamente criticada) colección de ensayos.[45] Lo que sí significa es que las personas comunes no aspiraban a tener una formulación semejante; ni se les preguntó nunca sobre el punto, ni fueron escuchadas con mucha atención por los soldados que los atraparon, ni por los tribunales que las enjuiciaron, ni por los funcionarios que registraron sus palabras... tal vez ni siquiera por los cronistas y los historiadores que reconstruyeron parcialmente sus historias. Es cierto que hubo en la rebelión popular de la década de 1810 a 1821 una ideología contraria al régimen, una especie de telón de fondo que puede avistarse fugazmente en los registros escritos. Puede verse con mayor claridad aun si ampliamos nuestra definición del ámbito político y reinterpretamos las pruebas de acción colectiva popular que ya han entrado en nuestro campo visual, y que recuerdan la visión de las lentes tridimensionales que se pusieron de moda a fines de los años cincuenta para ver algunas películas. Gran parte de este pensamiento necesita inferirse a partir de las pruebas ambiguas de la acción y el habla popular, aunque continuamente nos topemos con el peligro de violentar la experiencia misma que intentamos recuperar al apartarla demasiado de su cauce original. Sigamos oyendo las voces de los insurgentes.

[45] Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, 2a. ed. (Nueva York, 1963).

V. LA ÉPOCA DE LAS EXCUSAS: RITUALES DE CONFESIÓN Y PERDÓN

RESULTA frustrante lo escasa, fragmentaria y engañosamente tentadora que es la información revisada sobre los motivos de las personas para unirse a la rebelión —o mejor dicho, a tomar las armas, pues no siempre resulta muy claro en qué rebelión pensaban—; información que se refracta hacia nosotros mediante una serie de documentos elaborados principalmente por el sistema judicial de la Colonia y sus agentes mientras intentaban sofocar la acción contra el Estado. Conllevan su propia carga de distorsión autocomplaciente y en ocasiones puede tratarse de francas elaboraciones, aunque por lo común es difícil detectarlo. Los textos de este tipo son registros cuyo valor de verdad es cuestionable, pero que en cualquier caso quedan circunscritos por los entendidos culturales participantes en su hechura, el contexto inmediato de su generación, las relaciones intertextuales (con otros especímenes del género, las prácticas periodísticas contemporáneas, las referencias a la Biblia y otros documentos del gobierno, etc.), por la misma inestabilidad del mismo lenguaje y finalmente por nuestra propia y necesaria imprecisión al trazar el horizonte mental de personas que vivieron hace casi dos siglos. En otras palabras, las dudas se extienden a lo largo de ambos ejes, el sincrónico y el diacrónico.

A TRAVÉS DE UN LENTE OSCURO

Estas limitaciones críticas en el manejo de las fuentes siempre ha preocupado a los historiadores; pero las críticas posestructuralistas de los estudios literarios, históricos y etnográficos las han vuelto aún más visibles y nos exigen un reconocimiento más explícito de cómo el carácter del lenguaje y la misma textualidad condicionan nuestra construcción de un pasado histórico.[1] Si alguna vez acariciamos la ilusión de la transparencia en nues-

[1] Sobre la posición literaria que comúnmente se relaciona con la deconstrucción, véanse, entre muchísimas obras, Richard Harland, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism* (Londres, 1987); Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*

tras fuentes supuestamente más "neutrales", un examen cuidadoso de su hechura y contexto (aun cuando no se haga ningún tipo de acalorada lectura deconstructivista) seguramente volvería a echarla por tierra. Por transparencia me refiero a la posibilidad de aprehender directamente los pensamientos y actos de la gente en el pasado, y es poco más que una piadosa esperanza en una situación cultural en la que los principales grupos de población se delimitaban mutuamente mediante los indicadores de la identidad étnica y el lenguaje. Las construcciones que se urden con un enfoque microhistórico o etnográfico deben comprometerse en cierta medida con esta apertura interpretativa. Así, un etnógrafo puede argumentar que "lee" un texto social —al describir un ritual, por ejemplo—, mientras que el historiador ofrece una lectura de una lectura, o quizá sea más preciso decir una lectura de la escritura de una lectura.[2]

Nuestra intuición nos dice que hay una realidad "objetiva" bajo el flujo del lenguaje y que podríamos recuperarlo si tan sólo pudiéramos desprender las acrecencias del lenguaje mismo y las capas de ideología. Por otra parte, va en contra de la intuición de casi cualquiera de nosotros afirmar que los acontecimientos que tratamos de recuperar existen sólo gracias al medio del lenguaje, que no hay acontecimientos "reales" anteriores aparte del lenguaje, sino sólo representaciones de conjeturas lingüísticas, un retorno infinito de imágenes opuestas reflejadas que se van alejando en fuga hacia un remoto punto hasta desaparecer de nuestro campo de visión. Además, en este conjunto de presupuestos, el lenguaje se convierte en algo más que un medio (si bien de complejidad infinita) que nos vincula con el objeto distante, y su función en algo más que una entidad de transmisión extrínseca como el éter en los planteamientos de la física del siglo XIX. Se convierte en el objeto de nuestra investigación, y el producto de esa investigación no en la reconstrucción de una cosa discreta, sino una conversación con el pasado. Si vemos la

(Minneapolis, 1983), y John M. Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, 1989). Sobre la cuestión de la objetividad en los estudios históricos y en el canon del método del positivismo histórico, véase Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge, 1988), y sobre la crítica posmodernista del método etnográfico, véase James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley, 1986).

[2] Algunas observaciones interesantes sobre la problemática relación entre la textualidad, la interpretación de los comportamientos simbólicos y la etnografía historica, todo en el contexto de una crítica a la elegante e influyente obra de Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (Nueva York, 1984), se encuentran en Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations* (Cambridge, 1988), especialmente el capítulo IV.

textualidad de nuestros documentos —las circunstancias de su hechura y el poder de esas circunstancias de dar forma a los significados explícitos e implícitos en los textos—, es difícil llegar interpretativamente a alguna parte, porque las mismas circunstancias plantean problemas epistemológicos y metodológicos para los que no existen puntos de referencia disponibles que permitan comenzar a formular una solución. Dicho de otro modo, la dificultad no sería entonces tener un grupo de significantes flotantes, sino que éstos están anclados con tal apretura y firmeza a circunstancias tan singulares, que su significado es oscuro e incluso irrecuperable.

A este paralelismo cultural —los límites de nuestro entendimiento sobre lo que nuestros actores conocían, mientras seguimos sustituyendo parcialmente su conocimiento con el nuestro— se suma el contexto de dominación en el que surgió gran parte de la documentación. Tomemos como un caso paradigmático el testimonio de Pedro Rodríguez, a quien he llamado "el Lázaro de Cuautla".[3] Rodríguez fue herido y capturado fuera de las líneas del sitio de Cuautla a finales de marzo de 1812 y acto seguido ejecutado por los realistas bajo el cargo de rebelión. En la declaración que él mismo ratificó con fundamento en el interrogatorio judicial que le hicieron las autoridades realistas militares, se refirió inicialmente a la creencia de que el padre Morelos tenía en Cuautla a un niño capaz de resucitar a los muertos a los tres días y que él (Rodríguez) quería que su propio cuerpo inanimado fuera enviado de regreso a la ciudad sitiada para poder resucitar. Posteriormente enmendó su testimonio negando que alguna vez hubiera él hecho semejante petición o creído en el cuento del niño, sino que sólo lo sabía de oídas.[4]

Al tratar de resolver las mil ambigüedades en el testimonio de Rodríguez, especialmente su retractación en el asunto de la fe personal en la resurrección, debemos tomar en cuenta el contexto de dominación en el que se redactó esta parte del texto. Ahora, éste es un caso en el que claramente se ve la gran presión ejercida sobre el acusado mientras rendía declaración: Pedro Rodríguez estaba herido, acababa de salir del hacinamiento de la ciudad, sometida a un sitio estricto y un bombardeo constante, y temía por su libertad, si no es que por su vida, amén de lo demás. Quizá haya habido un tra-

[3] Para una discusión detallada, véase Eric Van Young, "The Cuautla Lazarus: Double Subjectives in Reading Texts on Popular Collective Action", *Colonial Latin American Review*, 2 (1993), pp. 3-26. Sobre este tema, me preocupa menos el contenido ideológico del testimonio de Pedro Rodríguez (que volveremos a ver en el capítulo XVIII), que las cuestiones de texto y contexto.

[4] Nettie Lee Benson Latin American Collection, Universidad de Texas, Austin (BLAC), y Hernández y Dávalos Collection (HD), 4.71.371-383, 1812, Austin.

ductor, como lo hubo en muchísimos casos, o también pudiera ser que el español que hablaba Rodríguez no fuera perfecto; lo cierto es que era analfabeta, como se observa en la versión final de su confesión firmada con una X. Es claro que éste no era para él un medio neutral ni nada parecido, sino un espacio seguramente erizado de símbolos y artefactos de dominio: los amenazantes soldados realistas, los rifles y las restricciones físicas que posiblemente se le impusieron, además de toda la ideología, la tecnología y la experiencia vivida a diario de la dominación colonial. Aquí entrarían en juego las ideas sobre la inferioridad del indio —flojo, infantil, libidinoso, poco confiable, borracho, crédulo, embrutecido por la ignorancia y feroz cuando lo hacían enojar— que quizá hasta cierto punto el mismo Pedro Rodríguez hubiera llegado a pensar que eran ciertas.

Sabemos cuál es el efecto que dichas condiciones provocaban en los insurgentes acusados durante las inspecciones en la cárcel, las cortes marciales, los procedimientos penales y otras instancias legales, puesto que hay pistas ocasionales y descripciones fragmentarias en los textos que sometemos a nuestro propio interrogatorio. Por ejemplo, Luciano Pérez, acusado de insurgencia y fusilado casi al mismo tiempo que Pedro Rodríguez, respondió a un agresivo interrogatorio "... con los ojos bajos, la cabeza inclinada, y rascando su sombrero entre las piernas..."[5] Otros acusados tartamudeaban, balbuceaban, caían en un silencio absoluto o se negaban rotundamente a abrir boca, y a veces hasta se enfermaban. El jefe rebelde Ignacio Allende cultivó jaquecas muy convincentes que interrumpían los interrogatorios y que a la larga lo acabaron llevando al paredón.[6] Sabemos que la gente respondía con evasivas, se fabricaba justificaciones como las del barón de Münchausen y mentía deliberadamente para exculparse. Fueron realmente muy pocos quienes en verdad se entregaron al martirio, aun cuando enfrentaran una inevitable condena a muerte y aun cuando seguramente tuvieran muy poco o nada que perder si adoptaban una actitud desafiante o si hablaban con sinceridad.

Por añadidura, estas ambigüedades no podrían resolverse recurriendo a un detallado análisis semiótico o de contenido de lo que decían miles de los insurgentes acusados, ni de cómo lo decían, ya que casi ninguno de los

[5] AGN, OG, vol. 15, fols. 40r-51v, 1812. Víctor Hugo atrapó esta turbación de la gente común (sobre todo del medio rural) ante la justicia, en el largo pasaje en el que describe el comportamiento del viejo Champmathieu, un simple carretonero a quien confundieron con Jean Valjean; en Víctor Hugo, *Les Misérables* (Nueva York, 1987), pp. 267, 270-271.

[6] AGN, Historia, vol. 584, exp. 3, 1811.

textos está elaborado de manera que podamos recuperar las palabras exactas e indicaciones no verbales, como el tono de voz, la expresión facial o el lenguaje corporal. La mayoría de los registros no son transcripciones literales (aunque sí llega a haber pasajes de este tipo), sino transcripciones hechas por militares u otros escribanos de lo que podemos suponer fueron notas tomadas durante los interrogatorios y otros procesos judiciales, luego redactadas y leídas al acusado para que las ratificara o las enmendara. Una declaración hecha en primera persona —como "Me fui del pueblo para irme con los insurgentes"— pasa a la tercera persona —"declaró que se fue de su pueblo para irse con los insurgentes"— sin que haya forma de poder recuperar el lenguaje exacto o las interjecciones ni entresacar las interjecciones del escribano u otras personas involucradas de las palabras del declarante. El ánimo de los insurgentes acusados o las elaboraciones de sus creencias políticas o de otro tipo no eran de gran interés para las autoridades realistas, sólo eran cuestiones fácticas relativas a si el acusado se había levantado en armas contra el régimen colonial. Es muy diferente de los juicios de la Inquisición, por ejemplo, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo, pues en ellos las voces internas de motivación y creencia de los acusados eran igualmente importantes, si no es que más, que las de comportamiento, y en consecuencia generaban un tipo de texto muy distinto.[7]

Además, todo esto no nos dice nada de la gente que tuvo una participación directa en la elaboración de los textos mismos que sirven de fuente: los interrogadores, los escribanos, los procuradores, los jueces y otros funcionarios realistas, así como los actores supernumerarios. Por otra parte, es interesante observar que la forma misma en que se llevaban a cabo los interrogatorios y las confesiones (esto es, las declaraciones finales de los acusados) recibidas pareciera subrayar la pasividad por parte del prisionero. Así, pudiera ser que en realidad la reconstrucción de los hechos por motivaciones indirectas —estar en el lugar equivocado en el momento equivocado, ser obligado a actuar en contra de su voluntad, etc.— hubiera sido promovida mediante las formas mismas de los procedimientos judiciales. Era tan frecuente que los insurgentes acusados pretextaran que habían sido forzados, que nos sentimos tentados a preguntarnos si realmente hubo

[7] Para una discusión más amplia del punto, vease Eric Van Young, "Millennium on the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1815", *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986), p. 390, n. 11; y "'To See Someone Not Seeing': Historical Studies of Peasants and Politics in Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 6 (Invierno de 1990), pp. 133-159.

una rebelión.[8] Otros elementos que estructuran en su calidad de textos las confesiones y los documentos judiciales sería la búsqueda de un equilibrio entre el proceso debido y la pila de acusaciones que los tribunales debían atender; la estructura usada para asentar el testimonio —que algún tipo de escribano redactaba en tercera persona— y, a menudo, la presencia de un traductor cuya capacidad en el idioma indígena no tiene manera de ser valorada.

Si comenzamos a ver las confesiones y otros documentos judiciales como parte de un género de textos elaborados en determinadas circunstancias históricas, con miras a establecer el tipo de consideraciones que controlaban su producción como textos, podemos reconocer por los menos dos lógicas sobrepuestas que han funcionado en el caso de las personas como Pedro Rodríguez. En primer lugar, la lógica de la autoexculpación, es decir, la necesidad de eludir el cargo en términos de la responsabilidad penal o política o el castigo; y en segundo lugar, la lógica discursiva. Esto sería la materialización de la cultura del proceso legal y la confesión legal, y de lo que James C. Scott ha llamado la "transcripción pública" de dominio y subordinación —de lo que *se esperaba* que se dijera, *por* quién y *para* quién, así como la ideas estereotipadas que se manifestaban en un diálogo de este tipo—. La lógica discursiva quizá también incluyera resonancias de la confesión religiosa y la absolución, así como del mecanismo de reincorporación al cuerpo político.[9] Sin embargo, a medida que se suman cada uno de estos niveles, los problemas de recuperar la débil voz de los insurgentes se vuelven cada vez más densos.

La confesión

Una vez dicho todo lo anterior, ¿cómo caracterizar las declaraciones que las personas clasificadas como insurgentes para nuestro periodo rindieron sobre ellos mismos, especialmente en un contexto judicial? ¿Como "falsas" o "verdaderas", útiles para el declarante o ingenuas, inocentes o calculadoras?

[8] Las negativas formularias de culpa deliberada entrarían indudablemente bajo el rubro de lo que James Scott llama el desempeño de las transcripciones públicas; Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, *op. cit.*

[9] Para una interesante discusión de la implantación del sacramento de la confesión con la evangelización colonial y su papel en el control social e ideológico, véase J. Jorge Klor de Alba, "Sin and Confession Among the Colonial Nahuas: The Confessional as a Tool for Domination", en Ricardo Sánchez, Eric Van Young y Gisela von Wobeser (eds.), *La ciudad y el campo en la historia de México*, 2 vols. (México, 1992), vol. 1, pp. 91-101. La forma y el tono de las confesiones judiciales durante la Independencia a menudo sugieren su contraparte sacramental.

¿Cómo podrían estas definiciones influir en la credibilidad de los textos que nos sirven de fundamento para reconstruir algo de sus historias de vida? Sus relatos parecieran decirnos que tomaron las armas por necesidad, amistad, vínculos familiares, un impulso de amor romántico, curiosidad y aburrimiento, presión de los compañeros, mera desorientación y una serie de otros motivos. Esta enumeración, que dista mucho de estar completa, nada nos dice de las ideas explícitas o difusas sobre la política, el Estado, el orden cosmológico o la comunidad que figuraban de maneras complejas en el fermento rico y sobredeterminado de motivaciones que llevaron a la gente a la violencia colectiva. ¿Y qué decir sobre la validez de estas declaraciones como evidencias para arribar a una representación razonable de lo que la gente realmente pensaba y hacía?

El veredicto, como puede imaginarse, es mixto. Así ocurre aun en los casos más extremos de presión y riesgo, como en el testimonio y las confesiones de los hombres condenados por su actividad insurgente a la pena capital, que —bien podría pensarse— fungiría como una especie de antídoto contra la prevaricación y la exculpación de sí mismo. Ciertamente, algunas confesiones deben haber sido deliberadamente extraídas en esta forma por las autoridades realistas, o si no lo fueron directamente, al menos sí mediante el terror de los castigos ejemplares que algunos comandantes y jueces aplicaban con tanta liberalidad. Aunque la tortura judicial no estuviera sancionada ni en circunstancias civiles ni militares (no he visto ni un solo ejemplo de esto en la vasta documentación del periodo), sería abusar de nuestra credulidad creer que algunos prisioneros insurgentes no fueran maltratados por coraje o frustración, ni las confesiones arrancadas por medios extra legales en una guerra de contrainsurgencia de grandes proporciones que duró más de una década. Por ejemplo, en junio de 1815, dos indios de pueblo, Diego Alonso y Pedro Pablo, capturados en una canoa con varios hombres más en el lago de Chapala, fueron interrogados por los oficiales realistas como insurgentes acusados de la fortaleza rebelde en la isla de Mezcala. El comandante realista de Guadalajara, José de la Cruz, dio órdenes de que el más viejo "y el más ladino" (españolizado) de los dos, Alonso, fuera fusilado a la vista del más joven, Pedro Pablo, y que el interrogatorio del sobreviviente continuara inmediatamente después para aprovechar el impacto del acontecimiento, "el momento de la sorpresa".[10]

[10] HD 6-4.410, Cruz a Navarro, Guadalajara, 8 de junio de 1815. Diego Alonso fue ejecutado y Pedro Pablo, condenado a trabajos forzados en las galeras realistas del lago de Chapala "sin permitirle jamás el saltar en tierra".

Al carecer de documentación detallada que confirme o contradiga concretamente los relatos que la gente hace de sus propias acciones, la prueba de los contemporáneos es sin duda una forma de llegar a la cuestión de qué tan creíbles eran tales declaraciones. Más de un observador pensaba que no eran sinceras las afirmaciones de arrepentimiento de los insurgentes bajo la presión de la persuasión moral o la amenaza de castigo.[11] Por otra parte, el mismo Diego Alonso que fue ejecutado, como acabamos de ver, hizo a sus interrogadores realistas una declaración final totalmente creíble. La mañana de su ejecución (el 13 de junio de 1815) se confesó ante un cura a quien le contó con detalle la disposición de las fuerzas rebeldes en la isla de Mezcala, junto con los nombres y los pueblos de origen de los comandantes, el número de armas y las fuentes de abasto en las orillas del lago. Su captor realista observó: "Después de esta confesión me pidió la mano, y dándosela me la bañó en lágrimas, suplicándome que le perdonase el reato [que le concediera la absolución] que por sus maldades llevaba a la otra vida, cuyas demostraciones, como posteriores a su disposición espiritual, me hacen creer que lo que me asegura es verdad..."[12]

Algunos hombres invirtieron o alteraron significativamente sus primeras declaraciones judiciales mientras esperaban su ejecución, aunque la intención de estos cambios —si eran para limpiar sus conciencias, hacer gala de un estudiado desafío o implicar a otros mediante un acto final de venganza— no siempre resulta clara. Francisco Ríos, un indio de Xuchitepec, al sudeste de la capital virreinal, negó cualquier participación en la insurgencia al ser capturado por las fuerzas realistas en julio de 1812. Sin embargo admitió haber desertado de un regimiento miliciano de Tlaxcala, aunque alegó que no había solicitado el perdón real porque había oído que las tropas realistas ejecutaban a todo aquel que lo pedía. Varios testigos locales lo describieron como "el primer alborotador de su pueblo", que continuamente se iba de juerga con hombres conocidos como insurgentes. Sentenciado a muerte por una corte marcial, el día de su ejecución Ríos llamó a su celda a un oficial realista y para limpiar su conciencia involucró a su primo y a otro hombre como rebeldes que lo habían "seducido" con sus "malos consejos".[13] Menos equívoca pero ambigua pese a todo, es la confesión de último momento, hecha por Ramón Rodríguez, minero de 25 años,

[11] INAH, AH, CA, vol. 334, f. 201r, Apam, 17 de junio de 1812.

[12] HD 6-4, 429, Navarro a Cruz y Cruz a Navarro, 13 de junio de 1815. El general Cruz aceptó la probable veracidad de la confesión judicial.

[13] AGN, Criminal, vol. 157, exp. 14, fols. 447r-477v, 1812.

oriundo de Guanajuato, arrestado en el baratillo de León en diciembre de 1810 por su aspecto sospechoso. Varios oficiales realistas que habían estado encarcelados en la Alhóndiga de Granaditas luego de que fue tomada por las fuerzas de Hidalgo, lo reconocieron como un guardia de ahí que portaba una lanza, cargo que él negó obstinadamente. Condenado a muerte por el general Calleja, la noche que iba a ser ahorcado Rodríguez confesó al salir de la cárcel: "... ya voy a morir y para descargo de mi conciencia declaro que maté siete personas en Granaditas..."[14]

Una pieza probatoria única y reveladora apoya la idea de que muchas de las declaraciones hechas para exculparse, fueran o no hechas bajo amenaza de ser condenados a la pena capital, eran simplemente falsas. Varios indios del pueblo de San Pedro Tlatemalco, cercano a Metztitlán, fueron arrestados por actividades insurgentes a principios de 1812. El alcalde indio del pueblo, Sebastián Antonio, había escrito varias cartas a los miembros de su grupo antes de su captura advirtiéndoles que si caían en manos de los realistas debían insistir en que habían sido llevados a la fuerza por los rebeldes ("... fingiéndose que iban forzados"), aunque su incorporación a las filas insurgentes hubiera sido voluntaria. Queda a la consideración de cada quien qué tan generalizada puede haber sido esta táctica de negación por encubrimiento de los vínculos voluntarios con los insurgentes, pero hay fuertes razones para sospechar que fue una práctica difundida.[15]

Una vez establecidas todas las precauciones que deben tomarse en cuenta al ver las confesiones judiciales del periodo, puede uno entonces destilar algunas impresiones tras sumergirse en los documentos. En los casos donde no hay negaciones explícitas, pruebas contradictorias o señalados indicios de que todo es un cuento para librarse de culpa o una mentira abierta, puede suponerse de manera mínimamente razonable que las personas dicen la verdad tal como la percibieron; esto es, que están rindiendo un relato veraz (y "relato", con todas sus resonancias posmodernistas es aquí la palabra clave) de sus actos y motivaciones. El problema es establecer cómo afectan su veracidad la amenaza o la realidad de los castigos, dejando de lado la pena capital. No hay forma de saberlo, excepto para observar que miles de personas se quedaron sin castigo después de que las acusaciones y pruebas existentes en su contra fueron evaluadas de manera relativamente cuidadosa. Así ocurrió a pesar de las lógicas opuestas, desde el punto de vista del

[14] AGN, Infidencias, vol. 22, exp. 11, fols. 184r-187v, 1810.
[15] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 11, fols. 320r-329v, 1812.

régimen colonial, de aplastar la insurgencia mediante las acciones militares y los castigos draconianos, o apagándola mediante la cooptación, la reincorporación y la suave reprobación.

Las confesiones judiciales comúnmente se caracterizaban por lo que pareciera una notable franqueza y candor, aunque los acusados no solían dar voluntariamente información que no estuviera materializada explícitamente en los cargos iniciales que se les imputaban. Por ejemplo, José María Mendoza, delincuente menor y reincidente fue capturado con un cómplice en el acto de robar a otros dos hombres cerca de Tulancingo en agosto de 1811. El tono de la confesión judicial previo a su sentencia de muerte es muy abierto, sin indicio alguno de negación o remordimiento. No recordaba cuántas veces había sido arrestado ("porque han sido muchas [veces]") por adulterio, robo, asalto y por haberse escapado de la cárcel, y admitió haber cometido una violación durante uno de sus últimos robos.[16] El capitán rebelde José Manuel Luévano dio una gran cantidad de detalles circunstanciales sobre sus propias actividades. Oriundo de un pueblo cercano a Aguascalientes y avecindado en Zacatecas, Luévano era un trabajador agrícola español, casado y de 36 años de edad al momento de su captura en el verano de 1811. En octubre de 1810 se unió a las fuerzas de Rafael Iriarte en Lagos y posteriormente su jefe le asignó la misión de crear una banda propia, en particular para cazar españoles europeos. Reclutó al menos 35 hombres en dos ocasiones distintas, obtuvo fuertes sumas de dinero y el ganado de algunos gachupines desafortunados, en varias ocasiones ejecutó lo que él llamaba robos y acabó por ponerse a las órdenes de Ignacio López Rayón (enemigo de Iriarte, como recordaremos).[17]

Finalmente, podemos mencionar el ejemplo de Nicolás Pérez, capturado en diciembre de 1811 en el área de Atotonilco el Grande, justo al noreste de Pachuca, centro minero famoso por su plata. Pérez, labrador de 29 años, fue descrito de manera verosímil por algunos testigos como un hombre que había convencido a varios habitantes de su ciudad y los alrededores de que se unieran a los insurgentes, aunque él en algún momento había servido como cabo en un regimiento miliciano realista. Había participado en

[16] AGN, Criminal, vol. 65, exp. 3, fols. 329r-356r, 1811; Mendoza fue ejecutado en la ciudad de México el 19 de febrero de 1812. Para una revisión más detallada de la historia de vida y las actividades de Mendoza, véase Eric Van Young, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: New Spain, 1810-1821" (sin publicar, 1997).

[17] AGN, Infidencias, vol. 13, exp. 8, fols. 156r-160v, 1811. Luévano fue ejecutado en Aguascalientes por los realistas, el 22 de julio de 1811, su cabeza ensartada en una pica en Tepezala, su pueblo natal, y su cuerpo desmembrado en las cuatro entradas del Real de Asientos.

por lo menos un ataque a una hacienda local y se le relacionaba fuertemente con el cabecilla local de los insurgentes, Juan Agustín González. Aunque negó explícitamente que él hubiera sido "seducido" por la causa de los insurgentes, dejó entrever claramente que González y varios indios de la ciudad que estaban a su servicio lo habían arrastrado a ella. Pérez hizo un relato con muchos pormenores de las actividades, el armamento y las disputas entre las facciones de rebeldes locales. Aceptó que en determinado momento había proporcionado a su jefe la identidad "... de aquellos sujetos que con más tesón defendían la justa causa [realista]...", sugiriendo que fueran ejecutados junto con otro hombre de la localidad cuyo delito era haber nacido en Europa. En su declaración inicial, Pérez admitió apesadumbrado que su relación con González había sido un error, pero subrayó su lealtad a la Corona y llevó testigos a que ratificaran que él había intervenido para salvar la vida de varios prisioneros realistas. Sin embargo, en un careo con un testigo, Pérez confesó que él pensaba que las fuerzas de González asolarían Atotonilco el Grande sin perdonar a nadie, y que había abrigado la esperanza de que una vez que los insurgentes (puede suponerse que se incluía a sí mismo) hubieran ganado la ciudad, "... recibirán el premio del general don Ignacio, cuyo apellido desconoce". Condenado a morir el 24 de diciembre de 1811, Pérez suplicó el perdón de Dios y del rey antes de morir "... tanto del juramento falso que en mi primera declaración hice, como de haber querido asolar, destruir y asesinar a mi Patria y conciudadanos".[18] Aunque la retractación final tiene el sabor de una fórmula enlatada, casi no cabe duda sobre la sinceridad creciente y el tono de autoconfesión de las sucesivas declaraciones de Pérez.

Los insurgentes acusados eludían la responsabilidad de la propia iniciativa al unirse a los rebeldes, y generalmente intentaban sacudirse totalmente la culpa, o por lo menos atenuarla; era, ciertamente, una época de excusas. Típicas de esta tendencia son las confesiones judiciales de un grupo de hombres de la gavilla de Ignacio Sandoval, capturados a finales de 1811 cerca de Tecolotlán en la porción occidental del centro de México. De los cinco hombres capturados (de los cuales cuatro fueron horriblemente ejecutados en Guadalajara en un lapso de 10 días), ninguno admitió haberse unido a la insurgencia por iniciativa propia, ni siquiera a la hora de estar bajo la horca. Dijeron de varias formas que habían sido obligados a unirse a la banda de

[18] AGN, Criminal, vol. 241, exp. 7, fols. 233r-243v, 1811. El "General don Ignacio", cuyo apellido Pérez desconocía, seguramente era Ignacio Allende, y resulta interesante que fuera a él a quien acostumbraran nombrar así, y no al cura Hidalgo.

rebeldes. Les fue difícil establecer que sólo habían sido ayudantes ocasionales en los numerosos robos y saqueos perpetrados por la banda en el área de operaciones, y más de uno afirmó que una vez que pasaron a formar parte de la banda habían ejercido la mayor presión moral posible sobre Sandoval para salvar las vidas de los españoles y otros realistas que caían en sus manos.[19] Sin embargo, Cristóbal Díaz hizo esfuerzos aún mayores para defenderse. Arrestado en 1814 por haber servido durante ocho meses en una banda de rebeldes cerca de Veracruz, burló la guardia realista y posteriormente volvió a ser arrestado en Yautepec, al sur de la ciudad de México.

Ya en la ciudad de México, el abogado defensor de Díaz le dio los documentos de su caso en los edificios de los Tribunales Reales, diciéndole que los llevara a su casa (a la del abogado), pero ni el errante Díaz ni los documentos llegaron nunca. Posteriormente, Díaz admitió que había roto los papeles y los había tirado en una letrina. Finalmente fue hallado culpable de actividades insurgentes y condenado a cinco años de trabajos forzados en las islas Marianas. Mientras esperaba a ser trasladado a la *zanja cuadrada* de la ciudad de México, preparó una petición en la que afirmaba ser un cura de Guatemala y Oaxaca que había sido secuestrado por los rebeldes y que en determinado momento había podido liberarse. En su documento, elaboró una genealogía completa y un *curriculum vitae* profesional, cuya falsedad acabaría por salir a la luz; lo hizo, aseguró, con el propósito de ganar tiempo para defenderse.[20]

El perdón

Durante el periodo de las luchas de independencia, la confesión y el perdón serían los polos opuestos de un continuo, y la autoexculpación se situaría en algún lugar intermedio. Mientras que la confesión judicial (e incidentalmente eclesiástica) solía ser la admisión de la responsabilidad y la decisión personal, y la autoexculpación un atenuante o una evasiva, el perdón del gobierno representaba un borrón. El gobierno virreinal ofreció numerosos indultos durante la década de conflicto civil en México, así como perdones

[19] BPE, Criminal, leg. 6, exp. 36, 1811; leg. 2, exp. 10, 1812. El más importante de los hombres ejecutados era Ramón Gil, oriundo de Mascota, cuya madre viuda solicitó de manera más bien patética en 1825 al nuevo gobierno nacional del México independiente, copias certificadas de los documentos relativos a la sentencia y ejecución de su hijo. Para un caso similar, véase AGN, Criminal, vol. 2, exp. 76, sin folio, 1812.

[20] AGN, Infidencias, vol. 37, exp. 3, fols. 100r-148r, 1814-1816. El caso de Díaz se cerró a fines de 1816 y fue enviado a las Marianas.

específicos a figuras destacadas del grupo insurgente. Miles y miles de personas tuvieron esta oportunidad, algunas repetidas veces, aunque a final de cuentas resulta imposible saber con precisión cuántos lo hicieron, puesto que las estadísticas no eran bien llevadas por los comandantes realistas y otros funcionarios coloniales encargados de aplicar los indultos.

Al igual que otras piezas de la maquinaria del Estado colonial para el control social y la represión, el propósito que animaba estos perdones generales era recuperar gente para su bando. Los perdones tenían como principal objetivo reabsorber una población errante de la sociedad civil mediante la exoneración del pecado político. Por una parte, en este mecanismo puede verse un importante vestigio de viejos estilos españoles de gobierno que se remontaban a tiempos anteriores al *Étatisme* de los Borbones, a tiempos de los Habsburgo, sus más pasivos predecesores, y a los hábitos de un aparato de Estado menos intervencionista, en el que el principal atributo de la soberanía era el poder judicial y el don de la absolución, una manifestación de ese poder. Por otra parte, puede percibirse en su existencia la realidad cotidiana de la situación colonial como tal, en la que la represión militar no podía tener mayor alcance dado un medio físicamente difícil y socialmente hostil, que numéricamente excedía con mucho el régimen colonial y sus defensores, aun incluyendo a los segmentos leales de la población civil. Más allá de las razones de Estado, la alacridad con la que se aplicaban los indultos reales evoca de manera sugerente la política de la Iglesia de los últimos tiempos de la Colonia, que absolvía con liberalidad todo tipo de pecados menores y mayores a fin de reincorporar a los perdonados a la grey de fieles.[21] El paralelismo entre la confesión judicial y la religiosa, por un lado, y el perdón de la Iglesia y la Corona, por otro, es asombroso. Las audiencias pueden haber sido distintas, pero los resultados eran básicamente los mismos.

Cualquiera que hayan sido las resonancias entre el perdón real y el eclesiástico, en el caso de la confesión civil y la amnistía, el reconocimiento público era crucial para el panorama en su conjunto y clave en la eficacia de la reincorporación, de modo que inevitablemente comenzaron a notarse en él elementos rituales predecibles.[22] Así se explicaría el carácter notoria-

[21] Véanse por ejemplo varias de las entradas (con comentarios) sobre los documentos de la Iglesia en Eric Van Young (ed.), *Colección documental sobre la independencia mexicana* (México, 1998).

[22] Natalie Z. Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford, 1987). Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, *op. cit.*, pp. 57-58, hace algunas observaciones interesantes sobre lo que él denomina *"public apologies"* (disculpas públicas) de este tipo, aunque pareciera suponer un excesivo escepticismo y voluntarismo de parte

mente disecado, formulario de las confesiones de último momento, como la ya citada de Nicolás Pérez, pese al drama aparente y la emotividad de las circunstancias. Aquí hay cierto parentesco —una simetría especular— entre las profesiones de lealtad a la monarquía (bajo la forma de juramentos públicos, por ejemplo) dirigidos a atajar las sospechas de simpatía insurgente y quizá a expresar una alianza política muy real, y las confesiones o solicitudes de perdón de un pecado político verdadero o imaginario, como el manifestado por Pérez y otros cientos de rebeldes acusados. Un ejemplo de este ritual cívico es el juramento de alianza que prestaron en septiembre de 1810 los representantes de las partes indias y españolas del pueblo de Juchipila, en el accidentado país al norte de Guadalajara, poco después del estallido de la revuelta de Hidalgo. El alcalde indio de primer voto habló en nombre de los habitantes indígenas del pueblo, y un funcionario local español en nombre de los vecinos blancos. Juntos aclamaron al rey en la plaza del pueblo: "¡Viva, viva el Rey!", desde un estrado de madera del que arrojaron algunas monedas.[23] En esta situación, los requisitos para que el Estado pudiera funcionar eran, por un lado, la conservación de un grado de legitimidad adecuado y, por otro, la fuerza pública para aplicar los mandatos reales. Por parte de los acusados o los insurgentes verdaderos, los beneficios de esta humillación eran obvios, mientras que por parte del Estado, la ganancia cobraba forma de una clemencia patriarcal, la neutralización inmediata de la resistencia armada u otro tipo de resistencia abierta al régimen colonial y la reincorporación de los inconformes a la sociedad civil.

La historia política e institucional de la amnistía real durante el periodo es bastante difícil de reconstruir, para no hablar de lo que la gente pensaba que hacía al pedir el perdón del gobierno. El primer indulto general para los insurgentes fue el concedido por el virrey Venegas unas semanas después del estallido de la rebelión de Hidalgo a fines de 1810, y contaba con el respaldo de una venerable tradición del uso de la amnistía real en los dominios españoles y amplios antecedentes en la misma Nueva España.[24]

de quien se disculpa, cosa que ocurre también en gran medida con su modelo de resistencia a los órdenes hegemónicas, políticas y sociales.

[23] BPE, Criminal, leg. 6, exp. 54, 1813; leg. 1, exp. 23, 1814. El simbolismo inherente de las monedas es bastante claro, o puede adivinarse; iban de la mano con las órdenes del rey y llevaban su imagen. No obstante, el significado de arrojarlas es un tanto ambiguo, aunque probablemente se derivara del uso tradicional, bien documentado en las descripciones de las ceremonias públicas de la época, y según el cual esta soltura denotaba la generosidad y la buena voluntad hacia la gente de los funcionarios que repartían las monedas.

[24] AGN, OG, vol. 12, fols. 1r-v, 1810, para el indulto de Venegas, publicado con la firma del general Calleja. Un ejemplo del indulto general es el que se concedió a todos los pobladores

Durante los siguientes años, el indulto se renovó varias veces, aunque al parecer con una frecuencia cada vez menor a medida que transcurría la década. Los tribunales y la administración virreinal se cuestionaban incesantemente la cuestión de la pertinencia (esto es, para qué delitos se reservaba la amnistía) y la elegibilidad. Por ejemplo, todavía en 1816, luego de que muchos miles de personas habían recibido la amnistía, la Audiencia de la Ciudad de México decidió de manera definitiva que desde el periodo del virrey Venegas (1810-1813), los indultos de la insurgencia serían retroactivos, incluyendo los delitos no políticos. El razonamiento de los jueces era que si no se interpretaba la amnistía en esta forma, no se alcanzaría el propósito de pacificar o neutralizar a los insurgentes, en vista de la (desde su punto de vista) gran coincidencia entre rebeldes y delincuentes.[25] No fue sino hasta ese año de 1816 que finalmente se solicitaron a los comandantes de zona realistas las estadísticas sumarias mensuales de personas indultadas, y aumentó la información que debían dar los solicitantes del indulto, pues ahora debían declarar oficio anterior y planes de trabajo para el futuro.[26] Entre las modificaciones posteriores está una amnistía incondicional de mediados de 1820 para todos aquellos angloamericanos encarcelados en territorio español acusados de ayudar directa o indirectamente a la causa insurgente, si bien quedaban excluidos explícitamente del indulto aquellos con antecedentes de homicidio, robo o incumplimiento de deudas.[27] Pese a todos los remiendos hechos al sistema para que funcionara de manera más fluida y con menos riesgos, no faltaron errores y desatinos. Por ejemplo, se concedió a algunos curas rurales de lealtad dudosa el poder de conceder la amnistía a los rebeldes, y hubo gavillas insurgentes que se robaron paquetes de amnistías en blanco.[28]

indios, salvo contadas excepciones, implicados en la conspiración de Tepic de 1800-1801, que se centran en la figura indígena mesiánica de Mariano, referido en BPE, Criminal, paquete 34, exp. 9, ser. 763; este interesante episodio se trata en el capítulo XVIII.

[25] AGN, Criminal, vol. 26, exp. 22, 1814-1816.

[26] BPE, Criminal, paquete 21, exp. 17, ser. 479, Apodaca a Cruz, 10 de noviembre de 1816. En fechas anteriores se discutió una "ley de olvido" bastante más incluyente, lo que pudo haber expurgado definitivamente cualquier registro de las actividades insurgentes de los indultados, en vez de conservar las listas de los individuos amnistiados y tratar de seguir sus movimientos posteriores, algo que de todos modos no podían hacer los comandantes realistas por los recursos humanos que esto significaba; AGN, OG, vol. 5, fols. 175r-179v, 1814.

[27] AGN, OG, vol. 157, fol. 190r, Cruz a Apodaca, 31 de julio de 1820. Los documentos de la época hacen referencia a las actividades insurgentes de lo que quizá fuera un solo grupo numeroso de angloamericanos.

[28] AGN, OG, vol. 12, fols. 272r-278v, 1814-1815; INAH, AH, CA; vol. 334, fol. 264r, 18 de agosto de 1812.

En términos tácticos, los indultos eran, como veremos, de la mayor importancia para facilitar el desarme de bandas enteras de rebeldes y grupos de los pueblos, pero eran más dramáticos los casos en que los realistas se esforzaban por neutralizar o incluso atraer a la "buena causa" a algunos jefes destacados de la lucha insurgente. El cinismo que desplegaban ciertos comandantes de campo realistas al manipular el perdón ciertamente no alentaba a los rebeldes a solicitarlo. Tomemos como ejemplo al general José de la Cruz, comandante realista de Nueva Galicia, Guadalajara, capital de importancia estratégica y la extensa *Hinterland* que era el Occidente de México. En los primeros meses de la lucha insurgente, Cruz reconoce en una carta enviada al virrey Venegas, que se sentía a disgusto en su carácter militar por no aplicar a los rebeldes capturados los castigos más severos; aunque admite, como principio general, que a veces se obtienen mejores resultados a corto plazo con una mano suave para alcanzar a largo plazo beneficios más importantes.[29] Sin embargo, Cruz atrapó a varios capitanes rebeldes con falsos ofrecimientos de amnistía, como lo delata su propia correspondencia. Por ejemplo, el general español tenía con él, como parte de su comitiva, a un cura de la región de Huichapan, cuyo conocimiento de la geografía local le resultaba útil (Cruz desconfiaba notoriamente de los curas en general). El hombre suplicó desesperadamente al comandante que concediera el perdón a uno de sus hermanos; pero cuando Cruz se lo ofreció y el insurgente se entregó, lo encarceló de inmediato sin ningún tipo de amnistía. Cruz empleó la misma táctica en las negociaciones con Manuel Pedrueca, dirigente menor de la insurgencia, así como con los miembros del famoso clan de los Villagrán (véase el capítulo IX), señalando en una carta al virrey: "¿Que perdía yo en ofrecerles lo que deseaban? Nada: pues que yo tenía siempre resuelto no dejar en este pueblo ni en todo el partido raza alguna de todos estos bribones que con indulto o sin él existen en la actualidad..."[30]

Dado el cinismo con el que Cruz y otros oficiales manejaban el indulto, no sorprende que muchos insurgentes destacados se rieran de los perdones, aunque hubiera desde luego otros motivos para sus negativas: mantener su

[29] AGN, OG, vol. 146, fols. 59r-61v, Cruz a Venegas, Valladolid, 6 de enero de 1811.

[30] AGN, OG, vol. 142, fols. 5r-7v, Cruz a Venegas, Huichapan, 1 de diciembre de 1810; fol. 22r, Cruz a Venegas, Huichapan, 3 de diciembre de 1810. Por otra parte, Cruz y otros comandantes realistas ocasionalmente ofrecieron beneficios materiales —comida, equipamiento y hasta tierras— a los insurgentes amnistiados para consolidar su conversión a la causa realista. Véanse algunos ejemplos en AGN, OG, vol. 147, fols. 120r-126v, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 13 de junio de 1817; y vol. 156, fols. 272r-v, comandante de Yurécuaro a Cruz, 17 de marzo de 1819.

propia legitimidad, poner un ejemplo positivo para sus seguidores, la ostentación de un estudiado desafío. Cruz mismo sugirió extender la apertura a Hidalgo y Allende.[31] El comandante realista de Tepecoacuilco hizo a José María Morelos un ofrecimiento similar a principios del verano de 1813, justo cuando acababan de romper el sitio de Cuautla, oferta que el caudillo rebelde declinó con esta respuesta señaladamente irónica:

> Llegando a Tlapa me encuentro con la noticia de que usted puede indultar a nombre del Sr. Calleja a quien atropelle en Cuautla; por tanto pongo a usted éste para que me diga en respuesta si me puede indultar a mí, y las provincias de Texpan, Oaxaca, y hasta Veracruz, en que se cuentan ciento veinte mil soldados, a más de otros hombres, mujeres, niños y viejos: espero me diga lo que resuelva y allá voy.

La carta de respuesta del oficial realista a Morelos no carecía de cierto tono retador:

> Al de U. de 10 del corriente digo: Que mediante a que se halla en disposición de venir por acá, omito por ahora satisfacer su curiosidad, guardando para aquella ocasión contestar a baladronadas y sandeces que miro con el desprecio que *[sic]* a su autor.[32]

Otros dirigentes rebeldes eran más violentos para burlarse de las promesas de amnistía, mientras que otros (por ejemplo Gordiano Guzmán, famoso cabecilla insurgente de la región costera del Pacífico) negociaban durante años imponiendo condiciones imposibles, con las que destanteaban a sus adversarios a la vez que lograban hacerse propaganda.[33] Algunos jefes insurgentes llegaban hasta el extremo imponer la pena de muerte a los hombres de sus bandas que pidieran la amnistía.[34]

[31] AGN, OG, vol. 145, fols. 33r-v, Cruz a Calleja, Guadalajara, 4 de marzo de 1811.

[32] AGN, OG, vol. 149, fol. 169r, Morelos al comandante de Tepecoacuilco, Tlapa, 10 de junio de 1813; comandante de Tepecoacuilco a Morelos, Taxco, 20 de junio de 1813. Morelos exageraba al decir que había "atropellado" ("atropillé") a Calleja en Cuautla.

[33] José María González, cabecilla local de la región de San Luis Potosí capturó a un cura que le llevaba un ofrecimiento de indulto, hizo mofa de el, le dio una paliza y rompió los documentos; AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 1, fols. 1r-92v, 1811. Sobre las negociaciones de José de la Cruz y otros realistas con Gordiano Guzmán, véase AGN, OG, vols. 145, 148, 153 y 157, *passim*; y sobre la vida y la carrera de Guzmán, véase Jaime Olveda, *Gordiano Guzmán: Un cacique del siglo XIX* (México, 1980).

[34] AGN, OG, vol. 161, fols. 438r-139v, Malavear a Quintanar, Atoyac, 11 de septiembre de 1815.

Sin embargo, el flexible programa del indulto real, que fue ampliamente aplicado, logró echar el guante a muchos dirigentes de la insurgencia, aunque casi a ninguno de los más importantes. A veces estas personas se retiraban sencilla y definitivamente de la vida política y militar, y por lo general regresaban a sus ranchos, granjas o pueblos rurales. No obstante, un gran número de ellos eran "ganados" por los realistas para su causa, y entonces obtenían cargos militares de poca importancia y otros emolumentos. Por ejemplo, el comandante realista de Lagos, Hermenegildo Revuelta, informó a José de la Cruz, ya avanzada la guerra, que había convencido al cabecilla local Cleto Luévanos de que se rindiera con su banda de 18 hombres y solicitara el perdón real. Revuelta reorganizó la banda y los puso a patrullar diariamente el distrito, señalando: "A fin de mantener a esta gente con una ocupación útil, y similar al estilo de vida al que están acostumbrados, me pareció conveniente dejarlos por ahora como una escuadra ligera..." Revuelta planeó después establecer a los amnistiados en un rancho cercano donde ya vivían algunas de sus familias y donde fácilmente pudiera mantenerlos bajo su mirada vigilante.[35] Más notoria aún fue la amnistía de José María Vargas, mariscal de campo rebelde que ocupaba una alta posición entre los mandos insurgentes de Nueva Galicia, y que se entregó personalmente en 1816 al coronel realista Pedro Celestino Negrete (quien después de la Independencia, se volvió un destacado político republicano). Vargas prosiguió su carrera y se hizo de un nombre en el bando realista de la guerra, llegando a ser ascendido a teniente coronel a principios de 1818 por el virrey Apodaca; y todavía en el otoño de 1820 se le encuentra capturando y ejecutando insurgentes en la tierra caliente de Michoacán.[36]

[35] AGN, OG, vol. 152, fols. 372r-v, Revuelta a Cruz, Lagos, 24 de diciembre de 1817. Sobre las actividades de Revuelta, también puede consultarse a Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986), pp. 188-194. Otra ventaja adicional de emplear a los ex rebeldes en el bando realista, a veces bajo una fuerte coacción, era comprometerlos a los ojos de sus antiguos camaradas, con lo que se reforzaba el cambio de alianzas; véase la carta de un oficial anónimo de Zapotlán a José de la Cruz, Zapotlán, agosto de 1816, en AGN, OG, vol. 160, fols. 58r-60v.

[36] Las actividades de Vargas pueden rastrearse en la correspondencia de José de la Cruz; AGN, OG, vol. 151, fols. 387r-388v, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 7 de diciembre de 1816; vol. 151, fols. 395r-v, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 7 de diciembre de 1816, "Reservado"; vol. 152, fols. 155r-v, comandante de Lagos a Cruz, Lagos, 15 de octubre de 1817; vol. 153, exp. 62, sin foliación, Cruz al comandante de Guanajuato, Guadalajara, 7 de marzo de 1818; vol. 153, exp. 113, sin foliación, Apodaca a Cruz, ciudad de México, 23 de junio de 1818; vol. 156, fols. 53r-57v, comandante *partida volante* a Cruz, 6 de enero de 1819; vol. 157, fols. 290r-292r, Los Reyes, 4 de septiembre de 1820. Véase asimismo el caso del insurgente indultado José María Cirilo de Campos, AGN, Infidencias, vol. 38, exp. 10, fols. 228r-280v, 1816; y la fascinante carrera de Apolonio Her-

De mayor interés social que el caso de los cabecillas rebeldes localmente famosos que buscaron la amnistía durante el largo periodo de guerra interna en México, son los incidentes en los que gran número de personas solicitaron o recibieron el perdón real de manera simultánea. En algunos casos, existía al menos una sospecha razonable de que los sujetos amnistiados habían estado implicados de manera periférica, aunque voluntaria, en actividades insurgentes. Por ejemplo, este resultó ser el caso de unos 40 hombres que fueron liberados con un indulto formal de la cárcel real de Guadalajara en marzo de 1811, debido la saturación en los procedimientos judiciales y al congestionamiento aún mayor de las cárceles.[37] Así como la costumbre de echar suertes o de diezmar las condenas a la pena capital (aplicando el castigo a un hombre de cada cinco o 10 en vez de aplicarlo a todos los culpables), la aplicación selectiva de la amnistía en grandes grupos de rebeldes detenidos debe haber sembrado entre la población civil cierto terror frente a la arbitraria autoridad del Estado y con él cierto respeto hacia el poder real.[38] Las autoridades reales creían que, al igual que una cabeza clavada en una pica a la orilla del camino, el perdón concedido a un adulto era un fuerte elemento de persuasión para lograr la autopacificación entre la población civil y que toda persona amnistiada debía salir y de hecho saldría a convencer a los demás de seguir el mismo camino.[39]

Los perdones en masa concedidos gracias a las diversas amnistías reales, entre ellos los otorgados a criterio y mediante los buenos oficios de los comandantes locales, de hecho resultan difíciles de interpretar. La gente debe haber solicitado la amnistía real por diversas razones, de manera muy parecida a alguno de los motivos o a la combinación de motivos de diversa índole que inducían a un individuo a participar en la lucha insurgente, para comenzar. Algunos deben haber mudado la simpatías que sentían por el bando rebelde en favor del bando realista, a otros seguramente se les fue

nández, el comandante amnistiado de los rebeldes del fuerte sitiado de la isla de Mezcala, en el lago de Chapala, que puede seguirse en varias cartas e informes en el BLAC, HD. La trayectoria de Pedro Celestino Negrete se resume en Eric Van Young, "Pedro Celestino Negrete", en Michael S. Werner (ed.), *Encyclopedia of Mexico: History, Society and Culture* (Chicago, 1996), vol. 2, pp. 1013-1014.

[37] BPE, Criminal, paquete 45, exp. 24, ser. 1031, 1811.

[38] Por ejemplo, AGN, Infidencias, vol. 21, exp. 8, fols. 172r-178v, 1811.

[39] Sobre lo que pensaban al respecto algunos oficiales realistas, véase AGN, OG, vol. 4a, fols. 203v-204r, Istlán, Cruz a Venegas, 3 de febrero de 1811, y AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 4, fols. 100r-116v, Ixmiquilpan, teniente de Ixmiquilpan a Venegas, 3 de mayo de 1811.

acabando la resistencia o se aterrorizaron al punto de rendirse, mientras que otros pidieron el indulto como una especie de póliza de seguros contra futuras acusaciones o para calmar su temor de que se descubrieran sus simpatías, encubiertas o pasivas, por los rebeldes. Cierto que las mismas autoridades realistas hacían distinciones entre aquellos sujetos amnistiados con probabilidades de seguir "pacificados" y aquellos en riesgo de regresar a la lucha insurgente. El enérgico comandante realista de la Huasteca, Alejandro Álvarez de Güitián, por ejemplo, al comunicar los comentarios de su subalterno, el capitán Espíndola, respaldaba las observaciones que este último había hecho en una carta dirigida al virrey Calleja sobre los beneficios de un trato suave y la libre aplicación del perdón al pacificar amplias áreas de la región:

> ... he visto por mis ojos, que haciéndose respetar nuestras armas, destruyendo a los cabecillas [más] obstinados, desengañando a unos, alentando a otros, y tratando con caridad y justicia a todos... se consigue más que llevándolo todo a fuego, y sangre, pues entre los pueblos, que hemos tenido por rebeldes, hay muchos individuos forzados, y contra su voluntad...[40]

En el otro extremo, los oficiales realistas también admitían que algunos individuos indultados se hallaban en riesgo de regresar a filas insurgentes, ya fuera por convicción política o por costumbre. Por ejemplo, un comandante realista que negoció la rendición de una gavilla de indios rebeldes en una región montañosa de Nayarit a principios de 1821 expresaba sus dudas sobre la lealtad de una treintena de hombres aunque se les había concedido el perdón formal y ellos habían pronunciado un juramento público de lealtad al quebrantado régimen colonial en presencia de un fraile misionero de la localidad y habían sido reubicados junto con sus familias como colonos agrícolas en una hacienda. Aunque no habían manifestado ninguna inclinación concreta a violar su juramento, el dicho comandante los veía propensos a regresar a sus "antiguas madrigueras", y los relacionaba con el gusto por la vida fácil y una tendencia a vivir sin grandes esfuerzos, así como con la rebelión. Observaba que dadas estas inclinaciones, "... no sería remoto que esta lisonjera idea, o aspiración a continuar en su antiguo hábito de vida los sedujese a irse escabullendo poco a poco, de cuyo paso sería fácil descender a la práctica de sus pasadas costumbres, y en consecuencia

[40] AGN, OG, vol. 4, fols. 156r-159r, Álvarez de Güitián a Calleja, primero de agosto de 1813.

pervertir con tal ejemplo a algunos de los demás que opina mejor cimentados en su arrepentimiento."[41]

Pese a esas ambigüedades y riesgos, las amnistías masivas continuaron por todo el periodo. Es verdad que los esfuerzos de los curas y los oficiales realistas a veces se veían invalidados por las reglas vinculadas con las diversas amnistías, y en ocasiones se veían agobiados por la respuesta en el campo, de tal manera que resultaba imposible guardar un registro o hacer un examen individual de los solicitantes en lo relativo a su historial insurgente o al arrepentimiento genuino.[42] La gente "se presentaba" o "llegaba" por montones, de acuerdo con el habla de la época, a pedir el indulto. Tomemos un solo ejemplo, basado en los fragmentarios registros de un área. Álvarez de Güitián, el comandante realista de la región de la Huasteca, estuvo a cargo de la amnistía de miles de personas en 1812 y 1813, algunas de la zona montañosa al oeste de la costa del Golfo, algunas de las tierras bajas. El cura de Chicontepec, el brigadier don Manuel Niño de Rivera, otorgó un indulto general a seis pueblos de "indios insurgentes y alzados" en el verano de 1813, que abarcó a 653 familias o unas 2 500 personas de todas las edades. Un año después, en el lapso de mediados de junio a mediados de julio de 1813, unas 527 familias, 1 924 personas, de 15 pueblos pertenecientes a tres parroquias, solicitaron el indulto, y cada uno de los hombres mayores de 12 años se llevó consigo un documento formal de perdón.[43]

Todas las absoluciones del pecado político, que la capacidad de vigilancia o represión del régimen colonial no podía igualar, dejaron espacios excesivamente amplios para la reincidencia insurgente. Pueblos enteros y grupos de los pueblos de la región de Colima que habían recibido la amnistía general del general Calleja y luego de José de la Cruz, habían vuelto a abrazar la causa rebelde para la primavera de 1811.[44] Entre los sujetos con múltiples perdones en su haber, José María Méndez, un delincuente habitual en

[41] AGN, OG, vol. 160, fols. 92r-99v, Maldonado a Mondragon, Sierra de Nayarit, 12 de febrero de 1821.

[42] INAH, AH, CA, vol. 334, sin núm. de exp., fols. 329r-336r, Monteagudo a Cabildo Eclesiástico, Xochimilco, 24 de agosto de 1812, en lo referente al área de Xochimilco.

[43] AGN, OG, vol. 4, fols. 143r-v, Álvarez de Güitián a Calleja, Huejutla, 15 de julio de 1813; y fols. 156r-159r, Álvarez de Güitián a Calleja, Huejutla, 1 de agosto de 1813; para otro ejemplo de la misma zona, véase INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 71r-v, 1812. Es interesante observar que los insurgentes emitían sus propios indultos a los realistas, unas veces a particulares, otras de manera masiva, y otras más para celebrar ocasiones ceremoniales; véase como ejemplo la declaración del insurgente preso José María Méndez, BPE, Criminal, paquete 23, exp. 8, ser. 508, 1816.

[44] AGN, OG, vol. 145, fols. 75r-78v, Cruz a Calleja, Guadalajara, 21 de mayo de 1811.

la época anterior a la insurrección, no era de ninguna manera un caso excepcional. Encarcelado por robo en Guadalajara, Méndez reconocía que los rebeldes lo habían perdonado por sus simpatías realistas y que los comandantes realistas le habían perdonado sus relaciones con los insurgentes en dos ocasiones. En agosto de 1817, los realistas lo perdonaron una tercera vez y lo dejaron salir de la cárcel.[45] Para citar otros ejemplos, dos grupos distintos, uno de 12 y otro de seis hombres fueron capturados y enviados a la ciudad de México de Tepecoacuilco (cerca de Taxco) en 1812 y de Tecpan (en la costa de Guerrero) en 1814, respectivamente; del total de 18 hombres, 12 habían sido perdonados anteriormente, y uno de ellos en tres ocasiones.[46]

En vista de la situación, difícilmente sorprende que las autoridades reales expresaran con frecuencia su escepticismo sobre la autenticidad del arrepentimiento insurgente declarado en las solicitudes de amnistía. Los reincidentes solían ser perdonados una y otra vez; pero en ocasiones sus actividades los rebasaban y eran duramente castigados como rebeldes incorregibles e incapaces de arrepentirse.[47] El procurador real de la Audiencia de Guadalajara observó una ausencia total de arrepentimiento creíble entre los perdonados, aun entre los que llegaban involuntariamente, pues por lo general buscaban la amnistía dos o tres veces. Éste era su ácido comentario: "Es difícil retraer un hombre de la vida licenciosa, después que ha grabado en su interior la opinión de serle conveniente."[48]

Conclusión: La doble supresión de la autoexculpación y el perdón

Podemos llegar a una conclusión útil en la discusión de la confesión, la autoexculpación y el arrepentimiento en el contexto de la motivación si vemos el caso de don Juan de San Pedro Espinoza. Aunque no sería una solicitud de amnistía característica para el periodo, el caso de San Pedro revela, sin embargo, el nivel de sentido de los tratos de la gente con el régimen colonial, su sistema legal y en cuestiones de política, a la vez que abarca las contra-

[45] BPE, Criminal, paquete 23, exp. 8, ser. 508; la confesión judicial de Méndez tiene fecha del 21 de mazo de 1816.

[46] AGN, OG, vol. 15, fols. 34r-39r, 20 de julio de 1812; AGN, Historia, vol. 409, exp. 10, fols. 234r-247v, 28 de diciembre de 1814.

[47] Véase, por ejemplo, el caso de Manuel Trinidad López de la región de Cuernavaca, quien fue condenado a ser fusilado luego de ser detenido cuando acudió en busca del indulto, en AGN, OG, vol. 12, fols. 148r-153r, 1812.

[48] BPE, Criminal, leg. 1, exp. 17, 1814; leg. 6, exp. 52, 1813.

dicciones ideológicas cuyas tensiones ejemplifican en gran medida el prolongado conflicto civil en la Nueva España. Espinoza, propietario criollo de una modesta hacienda en la región de Cocula, al oeste de Guadalajara, y vecino de la ciudad en esa época, solicitó a la Junta de Seguridad de la capital de Nueva Galicia un perdón real en junio de 1811. Admitió que su hijo, su yerno y su cochero personal habían sido señalados como rebeldes, aunque apuntaba que los dos primeros habían sido perdonados. Además admitió haber ordenado que se hicieran lanzas para los rebeldes cuando las fuerzas de Hidalgo y Torres habían ocupado la ciudad buena parte del invierno de 1810-1811; haber dado asilo a importantes figuras de la lucha insurgente en su casa; haber guardado y comprado ganado robado, y haber recibido y usado un carruaje "embargado" que seguramente le habían quitado a algún español peninsular. Sin embargo, Espinoza argumentaba que los insurgentes lo habían forzado a cometer todos estos actos ilegales o que no sabía quiénes eran sus huéspedes, la procedencia de lo que compraba, etc. La declaración en la que suplicaba que se le diera la amnistía insistía en que en lo referente a la lealtad a la Corona española, "... confieso con la ingenuidad más sencilla [estar libre de culpa]...", y proseguía diciendo:

> Amo a la Patria, y a la Nación, sin definición de individuos, siendo para mí lo mismo europeos que criollos, como que a todos los tengo por una misma cosa... y si en la revolución presente tuve alguna injerencia, fue, o precisado de la autoridad intrusa, que estuvo sobre nosotros y nos dominó, o alucinado, y engañado, y creyendo que las voces que corrían eran verdaderas y que el pretexto de que se valieron era según se presentaba, sin poder entender incluía una maldad tan sin semejante, una iniquidad tan horrorosa a la misma humanidad, y un exceso de delitos, que sólo la barbarie pudo haber inventado. V[uestra] S[eñoría] no dudará, y sí creerá, pude haber padecido aquella debilidad, y engaño, si tiene presente[s] mis ningunas luces, mis cortos tamaños, mi limitación, que soy hombre tonto ignorante, como del campo, criado desde mi infancia en los ranchos, haciendas, lugares todos en donde no se versa otra materia que las propias de la tierra, ni se tiene otro trato que con gentes vulgares de quienes no se puede aprender más que lo corriente entre ellos; pero cosas de Estado, de política, y de gabinete, están tan distantes como que es un idioma desconocido y que jamás se pronuncia entre nosotros.[49]

[49] BPE, Criminal, paquete 30, exp. 22, ser. 688, 1811.

La solicitud de amnistía de San Pedro entra blandamente en el discurso de reincorporación, palpitante de la retórica de abnegación. Los elementos formularios destacan con particular claridad en tres puntos: la invocación de la "madre patria" en el comienzo; la fusión de la rebelión con el mal, la iniquidad, el delito y la barbarie en la parte media, y la descripción que el solicitante hace de sí mismo como un campesino ignorante hacia el final. Estos elementos eran compartidos con gran parte del discurso de las "transcripciones públicas" del periodo insurgente, así como con procedimientos penales y otras declaraciones políticas de la época colonial. Refugiarse en la posición de un campesino ignorante, por ejemplo, se asemeja en gran medida el argumento de las capacidades menguadas por la embriaguez que la gente del medio rural de esa época (sobre todo los indios) alegaban en defensa propia contra acusaciones penales de diversos tipos.[50] Aunque Espinoza era español, recurría al argumento de la ignorancia para defenderse al igual que la gente rural de menor categoría. Esto probablemente fuera un absurdo palpable, pues aun cuando tuviera el modesto bagaje educativo de los propietarios de menor importancia, que era lo común en esos tiempos, la evidencia interna del caso apunta hacia una posición social relevante en Guadalajara: los jefes insurgentes se hospedaban en lo que debe haber sido una casa urbana por lo menos decente, pues Espinoza tenía criados a su servicio, usaba coche, se hacía llamar don y otras cosas por el estilo.[51]

Más allá de estas consideraciones sociales aparentes, la declaración autoexculpatoria de la solicitud de amnistía de San Pedro revela una estructura más profunda de pensamiento político, y con ella, una interesante contradicción en cuanto se refiere a sus motivos. Dicha estructura profunda parece consistir en una fantasía de reabsorción que se complementa con una negación de la eficacia y la legitimidad de la sociedad civil. Es éste sin duda alguna el sentido, si no la intención consciente, de combinar las declaraciones que exaltan el amor por la madre patria y el menoscabo de las distinciones coloniales, por un lado, con aquellas otras en las que deslinda a la gente del medio rural del discurso de la alta política, reduciendo así radicalmente las dimensiones de la nación política. Ésta es precisamente la ambivalencia que

[50] William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979).

[51] Para conocer algo de la historia de la hacienda de San Diego, de tamaño modesto cercana a Cocula, al oeste de Guadalajara, propiedad de San Pedro Espinoza, véase Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981), pp. 21, 335-337.

se encuentra en el fondo de buena parte del pensamiento político y la acción colectiva de la época: una oscilación entre la fuerte lealtad a un régimen monárquico "tradicional" y un intento por concretar un programa político ceñido a un concepto protoliberal del Estado y la sociedad civil, instituciones representativas limitadas y antiguas doctrinas de soberanía popular inmanente.

La contradicción expresada en las declaraciones de San Pedro Espinoza en cuanto a su propia motivación estriba en el hecho de que presenta dos versiones simultáneas e incompatibles de cómo llegó a participar en Guadalajara con los insurgentes. Se recordará que dice de manera bastante tentativa: "... o precisado de la autoridad intrusa, que estuvo sobre nosotros y nos dominó, o alucinado, y engañado...", como si pidiera a sus jueces que eligieran entre las dos excusas.[52] Aun dejando de lado el hecho de que la primera explicación de San Pedro elimina por completo la cuestión de sus motivos o convicciones —y que la segunda es tan vaga que no deja nada en claro (porque no se especifican "las voces que corrían" ni tampoco "el pretexto")—, es obvio que no hay entre las dos congruencia alguna.[53] La primera evade cualquier cuestión de acción deliberada por su parte, mientras que la segunda se acoge a la ignorancia —aunque presenta la cuestión del albedrío y el motivo—, cancelando cualquier posibilidad de vislumbrar por qué puede haber sentido simpatías por la lucha insurgente y actuado a partir de ellas. Hay aquí, entonces, un doble borrón: el de la amnistía misma, que intentaba erradicar la acción de manera hipotética; y la de la ambigua declaración de San Pedro, que elimina la posibilidad de determinar por qué actuó de esa manera. Así pues, nos encontramos inmersos en un ejemplo especialmente enigmático de la limitada capacidad de llegar a conocer los pensamientos de Juan de San Pedro Espinoza y, por ende, los resortes de sus actos.

[52] Las cursivas son mías.

[53] Es muy posible que "las voces que corrían" y "el pretexto" hayan estado relacionados con el gobierno impuesto en España por Napoleón, así como los rumores sobre la presencia de agentes napoleónicos en la Nueva España, la cuestionable legitimidad de las juntas españolas que encabezaban la resistencia contra los franceses en la metrópoli y que afirmaban la soberanía en las colonias, o cualquier otro de los temas políticos de esa época; aunque no se especifica ninguno ni en su declaración ni en sus respuestas al interrogatorio.

VI. INDIOS

Los INDIOS en un sentido profundo constituyen la piedra de toque de todo el estudio. Por esta razón, la gente indígena, considerada como un grupo de la población mexicana insurgente (y entre ellos los funcionarios del pueblo y los caciques, tema del siguiente capítulo) ha sido extraída de la discusión general de las historias de vida y los motivos reservándolos para tratarlos separadamente, a fin de no pasar por alto su identidad (problemática como de alguna manera lo fue) y las circunstancias particulares de sus vidas. Otros grupos de la Colonia mexicana que a primera vista parecieran merecer atención especial —mujeres, insurgentes angloamericanos o funcionarios civiles realistas— se hallaban tan dispersos entre la población en general, compartían tantas de sus características sociales o la documentación sobre ellos es tan exigua que sencillamente se pierde el interés o los resultados son muy poco alentadores como para tratar de definir su comportamiento político o seguir sus pistas. Tomemos como ejemplo a los funcionarios civiles de la Colonia, que luego pasarían a engrosar considerablemente las filas insurgentes y cuya relación con el régimen colonial era lo bastante cercana como para merecer un tratamiento especial, aunque breve. Sin embargo, al considerarlos con mayor detenimiento, no hay mucho —o no hay nada— que distinga la incidental participación en la lucha insurgente de don José Salvador Rodríguez de Santa Ana, quien había sido teniente de justicia de Teúl, en el distrito de Fresnillo, de la de otros criollos de pueblos chicos con simpatías políticas equívocas; o la participación más seria de don Juan José Barragán, subdelegado de Nombre de Dios, justo al este de Durango, de los actos de los conspiradores antirrealistas que no tenían ningún cargo.[1] Esto

[1] Para Rodríguez de Santa Ana, véase BPE, Criminal, paquete 17, exp. 10, ser. 386; y para un caso un tanto similar, en el que se involucra al subdelegado de Guachinango (en la Nueva Galicia), véase BPE, Criminal, paquete 29, exp. 6, ser. 640, 1811. Otros casos igual de graves que el de Barragán involucraban a don Mariano Solórzano, subdelegado de Taretán, acusado de ser un coronel insurgente, en AGN, Historia, vol. 411, exp. 3, fols. 20r-24v, 1810; don José Vicente Martínez, administrador del Real Estanco del Tabaco de Ixmiquilpan, espía de las fuerzas insurgentes del clan Villagrán, en AGN, Criminal, vol. 64, exp. 5, fols. 108r-162v, 1811, y don José de Otero y Montero, el amanuense real de Tacuba, arrestado por expedir pasaportes ilegales a sospechosos de insurgencia, en AGN, Historia, vol. 457, fols. 32r-33v, De la Puente a Venegas, 2 de julio de 1812.

ocurre sobre todo en la medida en que la mayoría de dichos funcionarios parecen haber sido criollos provincianos de orígenes comunes, con cargos que quizá tuvieran cierta importancia local, pero que realmente no eran significativos en el esquema general de la Colonia.[2]

Las pruebas anecdóticas sobre la participación de gente indígena del medio rural como insurgentes activos o simpatizantes de los insurgentes refuerza significativamente muchas de las conclusiones presentadas a partir del análisis estadístico del capítulo II.[3] Los indios en general no se alejaban mucho de sus pueblos, sino que actuaban dentro de un área geográfica relativamente restringida, cuyo centro solía ser el pueblo natal o los alrededores,

[2] Hay una historia aparte sobre el papel de las mujeres en la insurrección, como en el periodo de la Revolución mexicana, que sólo se conoce parcialmente. En general, las mujeres no parecen haber tenido una participación central en la insurrección activa o en el conflicto político, sino que desempeñaron un papel relevante como transmisoras de rumores, ocasionalmente como espías y sediciosas, y como esposas, mujeres y compañeras. Ciertamente estuvieron presentes en la medida en que las cuestiones de género influyen en la construcción básica de las categorías sociales, culturales y las prácticas políticas, las tendencias patriarcales de la sociedad mexicana, etc.; sobre estas cuestiones de género y cultura, en parte relacionadas con la esfera pública, véase el interesante trabajo de Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Colonial Mexico* (Chapel Hill, 1995), especialmente los caps. XIII y XIV. Las pruebas documentales en cuanto a la participación directa de las mujeres en la acción colectiva popular estan tan dispersas y son tan extensas las posibilidades de deducción a partir de cierto conocimiento de la estructura social mexicana hasta las formas difusas de acción colectiva e individual, que no he intentado contar aquí la historia de las mujeres. Una de las excepciones doblemente raras a la regla, en la que la vida imita al menos débilmente el arte, es el caso de Carmen Camacho, una vendedora de cigarros juzgada en corte marcial en Acámbaro y que de hecho fue fusilada por los realistas a fines de 1811, por seducir a las tropas realistas para que desertaran (entre ellos, tomando en cuenta los nombres acostumbrados en la época, seguramente había por lo menos un [don] José); AGN, Infidencias, vol. 21, exp. 3, fols. 89r-113r, 1811. Otras referencias intrigantes aunque abreviadas a ciertas combatientes del bando insurgente se encuentran, por ejemplo, en AGN, OG, vol. 140, fols. 9r-12v, 1810 (en lo referente a la generala de una fuerza insurgente india de la zona de Ixmiquilpan), y BPE, Criminal, leg. 3, exp. 9, 1816 (las mujeres de Guadalajara pidieron a Ignacio Allende que las dejara ir armadas a la batalla de Calderón en enero de 1811, "... cuya oferta admitió Allende..." (lo que es difícil creer). Por último, hay algunas pistas intrigantes en el registro documental de varios angloamericanos que se involucraron en la insurgencia antiespañola, pero su importancia para la historia que aquí cuento es marginal.

[3] Este paralelismo no tendría ningún interés particular ni vendría a comprobar nada si en ambos casos se basara en el mismo tipo de evidencia, pero no es así. Las cifras del capítulo II se derivan en su mayoría de los registros militares de las purgas que hacían los militares en el campo, en las que se llevaban a grupos de detenidos a la ciudad de México y las capitales de provincia, las listas de los presos de las cárceles, las listas de los indultados, etc., mientras que el resto del material anecdótico proviene ante todo de los registros de juicios de particulares que fueron arrestados por violencia antigubernamental y/o sedición, disminuyendo las probabilidades de que la correspondencia sea una elaboración hecha solamente a partir de la misma base documental.

y a menudo se vinculaban con situaciones económicas y políticas bastante localizadas, en las que intervenían viejos conocidos como oponentes y como víctimas. Su propio testimonio y los casos judiciales entablados en contra suya dejan la fuerte impresión de que lo que se hallaba en juego tenía explícitamente mucho menos que ver con la independencia de España o con el desmantelamiento o la construcción de un Estado, que con las estructuras locales de riqueza (y ocasionalmente con el propio enriquecimiento), el poder y el predominio en un contexto ideológico de religión popular, legitimismo ingenuo y una visión considerablemente restringida de la política colonial. Asimismo, la tendencia de los indios a hacer declaraciones autoexculpatorias era mucho más marcada que la de otra gente atrapada en la maquinaria legal del régimen. Una y otra vez alegaban que si habían hecho declaraciones sediciosas era porque estaban borrachos, y si se habían unido a las fuerzas insurgentes había sido por la presión de sus compañeros o por influencia de los funcionarios locales o porque los rebeldes los habían forzado, etc. Estas diferencias con otros grupos insurgentes cobran especial importancia para distinguir el papel que tuvieron los indios de los pueblos en las revueltas y en otras formas específicas de acción colectiva, de su participación en movimientos más amplios o como insurgentes sueltos, esto es, sin un contexto local; aunque también se presentan en los últimos casos. Dejaré para después la discusión de las revueltas y otras formas de acción colectiva localizada de los pueblos, y aquí estudiaré a los insurgentes indios como individuos, en su mayoría situados fuera del teatro real de la violencia política centrada en el pueblo, pero inmersos, pese a todo, en la colectividad. Entonces procederé finalmente a analizar algunos relatos de indios insurgentes particulares como particulares exclusivamente; relatos en los que las colectividades y la realidad social local siguen ejerciendo su fuerte magnetismo sobre las personas, pero en los que la detallada narrativa de una historia de vida, pese a lo fragmentario, cuenta la historia esencial.

LOS INDIOS COMO REBELDES: GRUPOS

Tomemos, para comenzar, la participación local de los indios en un asalto especialmente sangriento contra la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe, situada en la zona de Atotonilco el Grande, en septiembre de 1811.[4]

[4] AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 7, fols. 145r-153v, 1811.

Los habitantes de un pueblo indio de la región exportaron a una demarcación foránea elementos de acción comunal, que ahí se mezclaron con los programas de otros rebeldes. El espacio comunal como un *locus* de lucha, las cuestiones del conflicto por sí mismas y los aspectos expresivos del conflicto son, por lo tanto, más vagos que en esas revueltas de pueblo ocurridas durante los últimos tiempos de la Colonia y la insurgencia al estilo de las *jacqueries*, las revueltas campesinas en la Francia del siglo XIV (capítulos XV al XVIII). Sin embargo, hay una cualidad lo bastante simbiótica (o quizá dialógica) para la interacción entre estas partes componentes de los pueblos y otras entidades sociales, especialmente las haciendas, como para discernir la naturaleza exclusivamente colectiva de la violencia ejercida o las simpatías expresadas por los pobladores campesinos.

Atotonilco el Grande se encuentra en la media luna al norte de la ciudad de México que fue asolada por la lucha insurgente, al este de una línea imaginaria que iría del gran centro platero de Pachuca y el atormentado pueblo serrano de Metztitlán. A finales del periodo colonial, predominaban en la región las haciendas que guardaban una tensa convivencia con varias congregaciones de pueblos indios y caseríos circunvecinos. La hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe fue invadida en el transcurso de septiembre de 1811 por una nutrida fuerza de unos 40 insurgentes armados y montados que venían de más allá de la zona inmediata, 20 trabajadores de la propia hacienda y unos 15 o 20 indios del vecino pueblo de Santa Mónica.[5] Los asaltantes rodearon el casco de la hacienda, donde habían formado una barricada los hermanos don Fernando y don Patricio de la Bárcena, españoles, mientras otros hombres tiraban la puerta del patio y uno de ellos, Feliciano Telles (a quien un testigo reconoció como el propio capataz de la hacienda) mantenía quietos a los perros, que lo conocían. Cuando pateaban la puerta de la casa, uno de los hermanos Bárcena intentó correr, pero Ignacio Montiel, uno de los hombres de a caballo, lo mató con un golpe de lanza, suerte que el infortunado hermano no tardó en compartir, pues fue traspasado por mano de Mariano Vargas. Un testigo de 15 años oriundo del pueblo atestiguó "... que después los estuvieron picando con las espadas y que Santiago Cuenca les quitó las cabezas a los difuntos con un belduque que le dio Juan

[5] Es difícil reconstruir con precisión la geografía política del área, lo que hace incierta la identificación de Santa Mónica, que parece haber sido un asentamiento subordinado de Atotonilco el Grande y no de Tutotepec, al noroeste, que tenía un pueblo sujeto del mismo nombre, según Gerhard, a fines del siglo XVIII; Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge, 1972), pp. 335-338.

Agustín González y que las cabezas las echó en un tonpiate Luciano Telles y las amarró en los tientos de su caballo..." Entonces saquearon la hacienda, y aunque casi todos los acusados dijeron que no se habían llevado nada, al pueblo de Santa Mónica llegaron muchas cosas. Cuando el contingente regresó al pueblo poco antes del amanecer, el alcalde indio los estaba esperando en el cementerio con una luz, y dicen que todos se sentaron juntos a tomar pulque.

De los 11 indios del pueblo de Santa Mónica capturados en una incursión militar poco después del ataque a la hacienda de Guadalupe e interrogados en las barracas de las tropas realistas en Atotonilco el Grande el 11 de septiembre de 1811, sólo dos admitieron haber estado en la propiedad durante los acontecimientos mencionados, pero negaron cualquier participación directa.[6] Lorenzo de la Cruz, de 50 años, uno de los dos que confesaron, reconoció entre los capturados a varios vecinos suyos del pueblo que habían "bajado" a la hacienda: José María, Melchor Martín, José Paulino y Antonio Romualdo.[7] Acusó específicamente a Melchor Martín de haberse llevado consigo algo de ropa interior, una chamarra estilo europeo (que seguramente le quitó a uno de los peninsulares muertos) y algunos chiles, aunque después hizo acusaciones parecidas contra José Paulino y Antonio Romualdo. El testimonio más circunstancial es el de José María, un muchacho indígena de 15 años de edad. Reconoció a varios de los hombres de a caballo por su nombre —Ignacio Montiel, Juan Telles, Manuel Serna— y como gente de Metztitlán, así como a otros de un pueblo llamado Cerro

[6] Todos los hombres eran labradores y analfabetas. De uno no se reporta el estado civil, seis eran casados, uno viudo y tres solteros (dos de 14 años y uno de 15; dos de los casados tenían 18 años).

[7] La geografía del área que abarca Santa Mónica y la hacienda de Guadalupe no es clara, pero en general es una zona montañosa con mucho relieve, muy difícil. Las haciendas de todo México, que convivían con las comunidades de labradores libres y pequeños labradores particulares, naturalmente tendían a ocupar las tierras más parejas y mejor irrigadas, y a tener las montañas como reservas para recolectar leña y para que los animales pastaran, así que es perfectamente posible que los pobladores hayan literalmente "bajado" a la hacienda. Sin embargo, la frase también denota una idea de espacio social, con un dominio económico y político que emanaba de las planicies y una zona marginal y empobrecida de "montañas libres", que estaría formada por las tierras altas. Desde esta perspectiva, resulta asombrosa la inversión simbólica de las relaciones de poder de la hacienda y el pueblo expresada en un violento ataque que culmina con el descenso de la marginalidad hasta un centro hegemónico. Para una evocación elocuente de la misma gradación de poder socioespacial, véase Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditérranéen à l'époque de Philippe II*, 2a. ed. revisada y aumentada, 2 vols. (1949; reimpreso en París, 1966), vol. 1, *passim*; y Emmanuel LeRoy Ladurie, *Montaillou. The Promised Land of Error* (Nueva York, 1978), *passim*.

Colorado; Lorenzo de la Cruz reconoció a otros que eran de Jacala (o Chacala). De la Cruz afirmó que el jefe del grupo de a caballo era Juan Agustín González, hijo de un capataz de una hacienda local, y que sus otros dos hermanos también estaban en el grupo de jinetes. José María dijo que a los hombres del pueblo, que eran unos 15, los había reunido el alcalde, Gregorio Felipe, junto con González; en su testimonio dijo que habían "bajado" en grupo a la hacienda de Guadalupe, que habían mirado sin hacer nada y luego habían regresado al pueblo todos juntos. Todos los demás negaron haber estado en la hacienda o haber tenido nunca nada que ver con la insurgencia. El joven José Paulino (de 18 años) confesó que una vez había ido a Metztitlán a pedirle un perdón al comandante realista coronel José Antonio Andrade, pero que en seguida había regresado a su pueblo (algo típico de los indios de pueblo). A pesar de fuertes pruebas que indicaban lo contrario, todos los demás negaron haber estado en la hacienda, aunque estuvieron de acuerdo en el número de gente presente, tanto del pueblo como de otras partes, y dieron el nombre de otras personas que habían participado en el ataque.[8] Nuevamente, lo que destaca es el carácter señaladamente colectivo de la participación de los hombres del pueblo en el incidente: el pequeño núcleo de hombres que sin lugar a dudas estaban involucrados fueron juntos a la hacienda, asistieron juntos a los actos allí cometidos o participaron juntos en ellos, regresaron juntos al pueblo y juntos se mantuvieron firmes en negar hasta el menor indicio de complicidad en el episodio.

Casi toda la documentación que trata sobre la participación indígena en la insurgencia apoya en buena medida el modelo repetido de colectividad manifiesto en el incidente de Atotonilco el Grande. Esto abarca al perfil estadístico bosquejado en el capítulo II, de modo que los tratamientos cuantitativos y anecdóticos tienden a converger en lo esencial. Puede objetarse que la aparente sinergia de estos dos enfoques muy probablemente sea una elaboración de los documentos que les dan base, en un caso mediante una suma totalizadora y en otro mediante el enfoque narrativo. Sin embargo, quisiera señalar que a pesar de que se capturaba y juzgaba a los indios

[8] A principios del siguiente mes, todos, salvo Melchor Martín y José María, fueron puestos en libertad según los términos de un indulto general otorgado por el comandante realista Ciriaco de Llano, con la condición específica de que ayudaran a capturar a uno de los dirigentes insurgentes locales, que seguramente era González. Para el invierno de 1812, tanto Melchor Martín como José María seguían bajo custodia realista en Zacualtipan mientras que las autoridades de la ciudad de México decidían su suerte.

uno por uno, la mayoría de ellos pasaron al registro histórico en situaciones de carácter fuertemente colectivo: así los tumultos de los pueblos que se estudian en los capítulos XV, XVI y XVII, o los episodios de violencia o acción militar a pequeña escala, como el de la hacienda de Guadalupe. No parece muy probable que hayan escapado a la atención de las autoridades realistas otras formas de participación indígena —en otras palabras, que nuestras fuentes pudieran estar tergiversando las cosas al destacar consistentemente un tipo de participación popular en vez de otro—, tomando en cuenta que otros grupos socioétnicos *quedaron* atrapados en esas redes documentales. Así pues, en el caso de la participación en la insurgencia de los indios del medio rural, las preocupaciones ideológicas usuales y las modalidades de la acción política colectiva del pueblo se trasladaron a otras demarcaciones ajenas al pueblo, donde se cumplieron adoptando formas ligeramente alteradas, aunque manteniendo una clara relación con los puntos de origen local. Antes de pasar a la dimensión biográfica de la participación india en la insurgencia, quisiera hacer una pausa para examinar con mayor detalle algunas cuestiones que surgen a partir del episodio de Atotonilco el Grande, subrayando las demarcaciones notablemente localistas, el carácter colectivo y el tono comunitario de la participación.

Tomemos por ejemplo a un grupo de cuatro hombres —tres de ellos indios, uno mestizo— capturados en la región de Texcoco a principios de 1812. Lo interesante sobre estos sujetos no es que participaran en la acción como grupo, sino que las actividades que provocaron su arresto los hayan mantenido tan cerca de casa. Todos ellos vivían en el pueblo de Tepetlaostoc, a pocos kilómetros de la capital virreinal yendo hacia el noreste, aunque dos de ellos habían nacido en pueblos más lejanos. Todos eran analfabetas, y tres de ellos ya habían sido encarcelados antes (un promedio de dos veces cada quien) por embriaguez, por no pagar los tributos o por ambas causas.[9] El tejedor mestizo José Florentino Fernández Ramos, soltero de apenas 18 años, admitió haber salido de Tepetlaostoc con una banda de rebeldes luego del ataque justo al finalizar el mes de enero de 1812, pero alegaba haber sido forzado a unírseles. Pasó como un día y medio con la gavilla, regresó voluntariamente al pueblo e insistió en que no había tenido que ver con ningún robo ni con ningún acto armado. Juan Crisóstomo

[9] Se queda uno con la impresión de que estos roces con las autoridades locales eran bastante frecuentes entre los indios adultos; que no eran causa de estigmatización social por su misma frecuencia y que ciertamente no consistían por sí mismos en signo de ningún tipo de marginalidad social en particular.

Trejo, albañil indio, casado y de 36 años, llegó al pueblo a comprar unas sábanas el sábado 25 de enero, día de mercado, se emborrachó y anduvo por toda la plaza del pueblo haciendo eses e increpando a los vendedores de maíz por los precios tan inflados en un lenguaje ominoso ("... que en breve tendrían quién remediase todo...") y diciendo "... que la República [los funcionarios del pueblo] era una alcahueta". A fines de enero Francisco Mariano, un hilandero indio de 36 años, casado, se robó un caballo para ir a alcanzar a los rebeldes locales, pero al parecer regresó por voluntad propia. De otro hilandero casado, José Elogio, indio de 40 años, se decía que estaba implicado con la banda de rebeldes que atacó el pueblo a fines de enero, aunque tampoco él salió nunca de la región inmediata de Tepetlaostoc.[10] Otro grupo parecido fue enviado a la ciudad de México en abril de 1812 desde la región de Cuautitlán; lo conformaban tres hombres, todos ellos acusados y convictos de haberse involucrado con elementos insurgentes, pero ninguno había ido nunca más allá de Villa del Carbón (a pocos kilómetros de ahí), y la acción insurgente más grave que pudo demostrarse en su contra fue el robo.[11]

[10] AGN, Criminal, vol. 258, exps. 9-10, 1812.

[11] AGN, Criminal, vol. 110, exp. 2, fols. 7r-38v, 1812. Dos de estos hombres ya habían estado en la cárcel por robar ganado, entre otras infracciones menores, lo que los convertía en un grupo un tanto más problemático que el de los pobladores de Tepetlaostoc. Para un grupo mayor de aproximadamente la misma zona, y que comparte muchas de las características y es igualmente localista en su esfera de acción, véanse los registros de los 13 hombres que fueron enviados a la capital desde Cuautitlán a principios de mayo de 1812, en AGN, Infidencias, vol. 41, exp. 3, fols. 226r-239v, 1812. Este caso es especialmente interesante por la correspondencia que incluye entre Foncerrada, el auditor de guerra de la Corona en la ciudad de México, el juez de audiencia Miguel Bataller (quien estuvo entre los que apoyaron el golpe de 1808 contra el virrey Iturrigaray), el oficial realista de nombre Vicente Fernandez que fue quien envió a los hombres, y el virrey Venegas; y que trata del descuido con que Fernández preparó las acusaciones sumarias y los criterios que él (y supuestamente otros oficiales de campo) siguieron para liberar a algunos hombres detenidos y remitir a otros bajo arresto a las autoridades centrales. La cuestión surgió luego que el virrey pidiera a Fernandez aclarar la anotacion hecha al final de la lista de los hombres arrestados, según la cual habían sido detenidos "... con las armas en la mano". La respuesta del oficial es esclarecedora en cuanto a las decisiones tomadas por los comandantes de campo. Dijo que los arrestos se habían debido a la decidida resistencia opuesta por los rebeldes a los ataques realistas contra tres bastiones insurgentes en la zona de Cuautitlán, en las que los defensores habían huido dejando atrás unas pocas armas de fuego, lanzas y machetes. Fernández hizo un número de detenciones mucho mayor que los 13 enviados a la capital, pero liberó a casi todos "... después de bien exhortados, pues se conocía que habían sido engañados [para que se unieran a los insurgentes], y que estaban arrepentidos: y así los que mandé fueron los más bribones, según las declaraciones verbales que les tomé, y éste es el sentido de la corta nota que puse al pie de la lista..." Es decir, los arrestados formaban parte de un grupo más grande de sospechosos de rebeldía que al parecer habían

Este sabor de un fuerte comunitarismo y una esfera localista de acción de los indígenas inmersos en la insurgencia puede apreciarse aún más en las declaraciones de nueve indios capturados en un asalto que las tropas del gobierno realizaron a mediados de 1811 contra un pueblo hasta entonces bajo control de los rebeldes, San Lorenzo Ixtacoyotla, muy cerca de Metztitlán, en el agreste país al noreste de la ciudad de México. Manuel Pérez, oriundo del pueblo de Atexcac en el distrito de Molango, hombre casado de 22 años de edad, había pasado unas semanas con los insurgentes, aunque alegaba que los indios de Ixtacoyotla y el cabecilla Vicente Acosta habían ejercido sobre él una fuerte presión. Le dieron una honda y un garrote por armas, y le dijeron "... que no creyera en el Rey [de España]", y sólo participó en la acción en la que fue capturado. José Antonio Paulino, de 45 años, oriundo de San Lorenzo, aceptó que "les acompañó" a los rebeldes junto con otros hombres de su pueblo bajo el mando del capitán local Luis Vite, aunque todo el tiempo vivió en el pueblo. Cuando las fuerzas realistas tomaron San Lorenzo, José Antonio no se rindió, sino que al ser capturado llevaba una prenda con la imagen de la virgen de Guadalupe y una pluma que los insurgentes usaban con fines simbólicos. La única acción que él había visto, insistía, era el robo de maíz de la vecina hacienda San Guillermo. En los "cantones" rebeldes de Acapa, San Guillermo y su propio pueblo de San Lorenzo encontrarían a "mucha gente" de los pueblos vecinos de Santa María, San Agustín, San Guillermo y San Nicolás, dijo en su testimonio. Juan Agustín número 1 (había otro sujeto que llevaba el mismo nombre, en el documento original son llamados "primero" y "segundo"), indio casado de 22 años de edad oriundo de San Lorenzo, dio un testimonio circunstancial parecido, aunque menos completo. Señaló que había estado con los rebeldes durante los dos meses que habían controlado directamente el pueblo, que sólo había usado una honda y un garrote como armas y que sólo había participado en el robo de maíz de algunos pueblos vecinos. Juan Agustín número 2, los dos Juan Manueles y José Antonio rindieron testimonios similares, mientras que Juan Onofre y Juan Guillermo dijeron que nunca habían estado vinculados con los insurgentes de ninguna manera. Especialmente digno de nota es que los siete hombres del grupo que aceptaron cierta relación con la insurgencia actuaban, todos ellos, en un ámbito local muy limitado y generalmente dentro

huido del teatro de combate y a quienes el oficial que los arrestó había hallado más culpables que a los demás en el mismo enfrentamiento, basándose en sus propias declaraciones y no porque hubieran sido literalmente portadores de armas.

de los límites de su pueblo natal, una situación más usual para este tipo de insurgente que cualquier otra.[12]

Aun cuando los indios llevaran su radio de acción más allá de los límites de sus localidades, más allá del círculo interno de Von Thünen al que el perfil estadístico presentado en el capítulo II tiende a consignarlos, generalmente se les encuentra en grupos bastante cohesionados a partir de un pueblo de origen. Tomemos, por ejemplo, nuestro interesante grupo de 12 hombres y dos mujeres capturados el 2 de noviembre de 1810 tras la batalla de Las Cruces por un ex gobernador de un pueblo indio y un administrador español de una hacienda (y seguramente por otros más que los acompañaban) en los alrededores del campo de batalla.[13] De las 14 personas, seis (incluyendo a las dos mujeres) eran originarias de Temascalcingo, a poco más de 100 kilómetros al noroeste de la ciudad de México, y seis del pueblo de Santa Cruz, cerca de Celaya, en el Bajío, a más de 200 kilómetros al noroeste de la capital; sólo un hombre era de otro pueblo de la región de Celaya y otro más de un pueblo desconocido. Además, casi toda la gente de ambos grupos aseguraba que los gobernadores de sus pueblos les habían ordenado seguir al cura Hidalgo, y el tono de sus breves testimonios, en general ingenuo, lo inclina a uno a creer que al menos ellos creían que era verdad. El mecanismo para que estas identidades localistas llegaran tan lejos como ocurrió con estos vecinos de Temascalcingo y Celaya —o lo que era un caso más frecuente—, para que permanecieran vinculadas a las jurisdicciones conocidas mientras la insurgencia se situaba y giraba en torno a ellas, era la leva local. No han surgido muchas pruebas que revelen las modalidades de esta leva, pues las cadenas informativas e interpersonales generalmente se rompían (o quedaban enterradas) con el proceso de la insurgencia misma y los procesos penales; en la Segunda parte tendré un poco más qué decir sobre el tema de la movilización y la dirigencia. Sin embargo, resulta claro que para los insurgentes la leva no era de ninguna manera un proceso impersonal y masificado (con la posible excepción del éxito inicial de Hidalgo para reunir en poquísimo tiempo dos grandes ejércitos a fines de 1810 y principios de 1811) y que los vínculos de parentesco, amistad y proximidad del sitio de residencia lo facilitaban. Esto no resulta nada extraño, tomando en cuenta una población nacional relativamente pequeña pero con gran dispersión geográfica (cuyo total es equivalente al del Salvador o Haití en estos días) en donde las distancias eran grandes, los obstáculos geográficos para

[12] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 10, fols. 309r-319v, 1812.

[13] AGN, Criminal, vol. 134, exp. 3, fols. 36r-50r, 1810.

la movilidad humana, considerables, y los consiguientes costos de mover información, altos. Si bien en un primer momento pudiera pensarse que los indios eran atraídos por la insurgencia de forma tan espontánea como los filamentos de hierro por un imán que se mueve cerca de ellos, el panorama cambia cuando comienzan a observarse atentamente los detalles de cómo llegaron los indios a participar en la rebelión.

Tomemos los lazos de parentesco, por ejemplo, Sebastián Antonio, oficial indio de 30 años de edad del pueblo de Tlatemalco, cerca de Metztitlán, fue arrestado a principios de enero de 1812 por oficiales realistas. Él mismo aceptó haber pasado información a los rebeldes sobre la disposición de las fuerzas militares realistas de Metztitlán, así como de otras actividades contrarias al régimen. Negó haber tenido que ver con la leva de otros vecinos del pueblo para engancharlos a las filas insurgentes, aunque insistió que "... pues con el motivo de estar entre los rebeldes los indios principales de su pueblo muchos los han seguido por correlación y parentesco que tienen con aquellos [rebeldes]..." (o sea que en realidad no necesitaba participar en el reclutamiento).[14]

Las circunstancias del prolongado sitio realista (1813-1816) de la isla de Mezcala, en el centro del lago de Chapala, se narran con mucho más detalle en el testimonio de varios indios capturados en febrero de 1814. Aquí, las redes de amistad y parentesco, y el reclutamiento que podía efectuarse mediante ellas, se tejen elaboradamente en torno a la persona del rebelde capturado Eusebio María Rodríguez, descrito como "capitán insurgente". Rodríguez, tejedor indio y labrador del pueblo de Santa Cruz, en la jurisdicción de Chapala, tenía 40 años y estaba casado con Petra Josefa Alcantar. Fue capturado junto con José María Santana, comerciante indio del pueblo de Mezcala, soltero de 21 años.[15] Ambos fueron ejecutados por un escuadrón de

[14] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 11, fols. 320r-329v, 1812.

[15] BPE, Criminal, leg. 6, exp. 22, 1814, y leg. 5, exp. 18, 1819. Ambos sabían leer y escribir, lo que resulta raro en el caso de Rodríguez tomando en cuenta su oficio (no hay indicios de que haya sido un cacique o que tuviera algún cargo político en su pueblo); por alguna razón no firmó su confesión, aunque Santana sí y con una firma bastante elegante. Parte de las pruebas contra Rodríguez consistían en una carta suya (aunque no queda claro si de su puño y letra o no) dirigida a otro oficial insurgente en la que explicaba que él y sus compañeros no habían podido organizar una rebelión general en los pueblos de las riberas del lago debido a la cercanía del sitio realista en Tlachichilco, cerca de la villa de Chapala, en la margen del lago situada más al norte, y porque las fuerzas realistas tenían a los pueblos "...tan oprimidos y apensionados bien que muchos se animan a abandonar sus casas..." El oficial realista que interrogó a Rodríguez escribió a su comandante el 12 de febrero diciéndole algo frustrado que Rodríguez "tiene alguna letra menuda, y me ha estado enredando toda la tarde sin poder hacerle decir la

fusileros realistas el 17 de febrero de 1814. Su testimonio, así como el de otros hombres y mujeres de los pueblos de las orillas del lago, giraba en torno a los esfuerzos de Rodríguez por enganchar hombres para las fuerzas insurgentes atrincheradas en la isla, de la que había salido hacía poco tiempo para ir a tierra firme.

Si bien los esfuerzos de Rodríguez se habían visto coronados por un éxito moderado, también había enfrentado el rechazo de varias personas, mientras que otras más negaban (equívocamente) que los hubiera reclutado. Santana se ausentó de su pueblo natal durante los mismos dos años que Rodríguez; en ese tiempo se había desempeñado como su escribano y seguramente se había incorporado a la insurgencia gracias a que lo conocía desde antes. Luis Mora, labrador indio de 46 años del pueblo de Chapala, declaró que conocía a Rodríguez desde hacía más de 20 años y que había aceptado unirse a los insurgentes "por quitárselo de encima" [a Rodríguez], sugiriendo que mantenían una relación relativamente frecuente e insistente. Otro hombre que algún tiempo fue de la comitiva de Rodríguez, Josef Leonardo, se negó a regresar a la isla que seguía en pie de guerra, a pesar de que su padre, miembro de las fuerzas insurgentes ahí atrincheradas, había salido de la isla para ir a buscarlo. José Matías Antonio, labrador indio de 38 años, también él oriundo de Chapala, conocía a Rodríguez desde hacía 10 años y había sido abordado por los insurgentes en un camino vecinal cuando regresaba de trabajar en las fortificaciones realistas de Tlachichilco, pese a haber evadido el intento de Rodríguez de que se uniera a sus huestes. El cuñado de Rodríguez, José Feliciano Perales (casado con María Mónica, hermana de Rodríguez) conocía al insurgente desde hacía 20 años, pero alegaba estar "tullido" de alguna manera y se negaba a unírsele. José Luciano Lázaro, hijo de Perales y sobrino de Rodríguez, labrador indio de 19 años, declaró que la incapacidad de su padre para el trabajo lo obligaba a quedarse en casa en vez de unirse a los rebeldes. De acuerdo con el testimonio rendido por Rodríguez bajo sentencia de muerte, su hermano Felipe de Jesús (quien algo tuvo que ver en su denuncia) se negó a seguirlo, lo mismo que sus cuñados Saturnino y Félix; en cambio había convencido a Josef Bernardino Dolores, Josef Julián, Luis Mora y Josef Matías Antonio, todos de Santa Cruz y viejos amigos (se recordará

verdad"; el oficial que interrogaba pidió y recibió el permiso de azotar a Rodríguez para animarlo a declarar. Sobre todo el episodio de Mezcala, véase Christon I. Archer, "The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front, 1812-1816", en Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998), pp. 84-128, 158-165.

que los dos últimos negaron haber participado activamente con los insurgentes). Julián, labrador soltero de 21 años oriundo de Chapala y campanero de la iglesia local, conocía desde hacía mucho a Eusebio Rodríguez y se le unió en la causa rebelde. Atestiguó que originalmente había aceptado irse con lo rebeldes por miedo, pero "... que después se lo perdió [su miedo], ya estaba resuelto a irse con él [Rodríguez]", ofreciéndose en persona a conseguir a otros dos hombres, José Ramón Mora y otro apellidado Castellanos, "... ambos eran muy amigos del que expone [de Julián], y que se creía que condescendieron con su solicitud..." Otro partidario rebelde activo perteneciente al círculo de familiares y amigos de Rodríguez fue su hermana María Mónica, la esposa de José Feliciano Perales.

Tal vez ésta parezca una genealogía confusa de unos campesinos desconocidos muertos de tiempo atrás, que se vieron involucrados en las fatigas de una revuelta social de gran importancia; pero ésta no fue para ellos una ocasión impersonal. Obsérvense en particular las demarcaciones y el carácter de la relación que guardaban entre ellos y con la insurgencia: pueblos pequeños donde la gente se conocía personalmente, a veces desde muchos años antes de que estallara la crisis política, los caminos vecinales y el sitio de trabajo. Por ejemplo, Eusebio Rodríguez trató primero de convencer a sus parientes: con su esposa en primer lugar y con su hermana, con su hermano, sus sobrinos, sus parientes políticos y con sus amigos de tiempo atrás. Ninguno de los contactos se hallaba encubierto bajo el anonimato ni carecía de una historia personal. Éste modelo no fue atípico durante los años de la guerra de México por la independencia; lo más seguro es que haya sido la regla: la proximidad, el conocimiento, la historia, contrapuestos a la distancia, el anonimato, la espontaneidad. De la acción colectiva y las redes para reclutar simpatizantes, regresemos por un momento a las historias individuales de la insurgencia indígena.

Los indios como rebeldes: individuos

En vez de distancia, anonimato y espontaneidad, tenemos, pues, proximidad, relaciones, historia; los relatos personales de los campesinos insurgentes, fragmentarios pero a veces detallados, llevan este sello característico, tanto como las acciones que ejecutaron de manera colectiva o la forma en que ingresaron en alguna colectividad violenta. Es cierto que entre ellos la dimensión personal de la insurgencia carece de la profundidad de una

verdadera historia de vida, salvo contadas excepciones. Sin embargo, podemos calar hondo en las historias de vida y la sociedad local en esos puntos donde la trayectoria de la vida privada atraviesa la memoria pública, en el acto de la propia protesta política.

Los indígenas del medio rural actuaban a lo largo de un amplio *continuum* similar al del resto de la sociedad en cuanto al compromiso público con el discurso y la acción políticos. En el extremo inferior de la simpatía por la insurgencia —como veremos con cierta amplitud en el capítulo XIV— se encuentra un fuerte apoyo pasivo a veces expresado en declaraciones verbales, que en el ambiente generalmente tenso y crispado del campo mexicano eran tomadas como sediciosas. Tomemos como ejemplo el caso de Domingo Antonio, un "indio principal" de Atemajac, en la jurisdicción de Sayula, al suroeste del lago de Chapala. El 26 de mayo de 1811 fue denunciado ante el teniente de subdelegado de Tapalpa debido a su "amor y parcialidad" por la insurgencia. Ese mismo día se fue rumbo a Sayula, que estaba en manos de los rebeldes, para no regresar sino hasta haberse rendido ante el mismo oficial el 30 de mayo. Mientras tanto, sus bienes fueron legalmente embargados y se reunieron pruebas en su contra.[16]

El testimonio más condenatorio procedía de don Rafael Vázquez, un español local de 39 años de edad y, cosa curiosa, compadre de Domingo Antonio. Vázquez contó que en una día de fiesta (no recordaba la ocasión exacta) había ido al pueblo de Atemajac a oír misa, y que ahí se encontró a su compadre Domingo Antonio, quien lo saludó provocadoramente con la declaración: "Aquí está un 'encallejado' [realista], compadre; sé que eres juez de Acordada, ¿por qué no me prendes pues ya tardas?"[17] Desarmado y queriendo evitar un disturbio público, Vázquez intentó tranquilizar a su compadre, a lo que Domingo Antonio respondió: "Compadre, un cura pudo pecar [el padre Miguel Hidalgo], pero no pudieron pecar tantos curas, y así yo sigo este partido, aunque me cueste la vida." En defensa propia, en una petición de exoneración que elevó ante las autoridades después de

[16] A juzgar por la gran cantidad de ganado que tenía (para no hablar de tierras u otros tipo de propiedades o riqueza) y su filantropía en la iglesia local, Domingo Antonio era acaudalado en comparación con otros labradores indios de su pueblo y su época, pero por sus propiedades era más similar a los rancheros prósperos que no eran indios.

[17] Los "encallejados" eran los partidarios del general español y virrey Félix María Calleja, es decir, los realistas comprometidos; para una discusión detallada de las expresiones sediciosas y otros juegos de palabras a partir del nombre de Calleja, véase el capítulo XIV. La Acordada era la guardia civil rural de la Nueva España, que durante esos años tuvo a su cargo suprimir la insurgencia, además de sus deberes normales de policía.

este suceso, Domingo Antonio alega que había estado bromeando con su compadre y que estaba borracho (el español Vázquez dijo no haber notado ningún signo de intoxicación), "... pues en tales días solemos descomedirnos en la bebida, y además llevado de la amistad que con mi compadre he tenido, que es regular lo haya dicho por chanza..." Añade (o quizá fuera su abogado) una metáfora teológica-biológica como defensa, afirmando que aun cuando le hubiera dicho eso a su compadre, eran palabras huecas, "... como cuerpo sin alma, que por sí solo no se alienta y a los tres días le acomete la putrefacción".[18] Finalmente alega que el "infortunio en que le metió su ignorancia" se debe enteramente a su "rusticidad y estolidez". Según su propia declaración, el primer magistrado observa que Domingo no era un borrachín, y otros testigos declaran que antes del incidente había sido un ciudadano modelo y pilar de varias iglesias locales. Los funcionarios indios de Tapalpa pidieron que el gobernador indígena de Zacoalco intercediera a favor de Domingo Antonio, y finalmente el acusado fue puesto en libertad el 16 de septiembre de 1811 después de pasar tres meses en una cárcel de Guadalajara. Vale la pena señalar que nadie negó que Domingo Antonio hubiera hecho las declaraciones, sino solamente que tuviera propósitos sediciosos.[19]

Tomemos otro ejemplo de un indio insurgente, esta vez en el extremo del *continuum* marcado por el compromiso declarado. Es el caso de José Mariano, indio casado de 28 años que trabajaba como peón en la hacienda Zoquiapa en la región de Calpulalpan, distrito de Texcoco, un tanto al

[18] Nunca se resolvió otra acusación en contra de Domingo Antonio relacionada con su presunta colaboración con otros indios del pueblo para quitar de sus picas y enterrar las cabezas de tres insurgentes ejecutados que se exhibían en el pueblo de Atemajac, acto interpretado por uno de los acusadores como signo adicional de sus simpatías rebeldes. Estos despliegues públicos de contraterror por parte de los realistas eran muy comunes en esa época (después de todo, la cabeza del cura Hidalgo fue exhibida en una jaula de metal en el muro de la Alhóndiga de Granaditas hasta 1821, junto con las de Allende, Aldama y Mariano Jiménez); con esta mención, se obtienen indicios de la presencia diaria de la guerra interna de la Nueva España en las remotas poblaciones rurales.

[19] BPE, Criminal, paquete 17, exp. 6, ser. 382, 1811. Finalmente, sólo pueden hacerse conjeturas sobre lo que esta conversación con Vázquez revelaría del carácter de una relación de compadrazgo, la relación entre estos dos hombres específicos, las relaciones étnicas en esa época y lugar y la política de los pueblos de provincia en tiempos de guerra interna. Ciertamente, Vázquez consideró que los comentarios eran provocadores. Hay varias interpretaciones posibles del comportamiento de Domingo Antonio: que en efecto estaba borracho, que fue una broma pesada, o que hablaba en serio; y de la reacción de Vázquez: que tuvo miedo o se sintió humillado, que tomó en serio las palabras de su compadre y que al acusarlo quiso llevar agua para su molino, o todas a la vez.

este de la ciudad de México, quien fue remitido a la capital por las autoridades realistas locales a fines de mayo de 1811. Su confesión/narración tiene el tono plano y distante de muchos textos de ese tipo, y sus propios actos o impresiones aparecen poco en su relato. En varios interrogatorios insistió obstinadamente en que los rebeldes lo habían presionado y que solamente los había acompañado bajo amenaza de muerte; pero la verdad de sus aseveraciones no se sostenía ante las otras pruebas del caso. José Mariano se encontraba en la plaza de Calpulalpan cuando una fuerza insurgente tomó el pueblo, el 29 de abril de 1811. Los rebeldes saquearon dos almacenes de la plaza y echaron a la calle las mercancías para que las cogieran los pobres, aunque José Mariano afirmó que no había tomado nada. Él y su mula fueron obligados a acompañar a los rebeldes, a los que siguieron voluntariamente 14 hombres del pueblo que no eran indios y tres prisioneros que habían sido liberados de la cárcel local (uno de ellos homicida convicto). Desde entonces, José Mariano recibía cuatro reales diarios cuando los rebeldes tenían dinero, mientras que los reclutas con pistola ganaban un peso diario.[20] La fuerza rebelde también secuestró y luego mató a un peninsular de la localidad, don Francisco Agudo, cuya tienda habían saqueado. Se pudo evitar que otros dos hombres del pueblo (que seguramente también eran peninsulares, aunque no se especifica) murieran a manos de los insurgentes gracias a la repentina aparición ante el grupo en desbandada de un padre franciscano que era de ahí, el padre Juan Barreda, quien llevaba en las manos una imagen de la virgen de Guadalupe.

Las actividades de los rebeldes mientras mantuvieron Calpulalpan en su poder siguieron regularmente un patrón en su avance a través del distrito, atacando y robando ranchos y haciendas aislados; también invadieron y saquearon sucesivamente los pueblos de Singuilucan (el 1 de mayo, aproximadamente), Zempoala (el 3 de mayo), Tulancingo (el 7 de mayo) y Guachinango (el 9 de mayo), situados todos ellos dentro de una zona relativamente restringida y siguiendo una línea virtual al noreste de la capital. Invariablemente echaban las mercancías a la calle o a la plaza para que la gente del pueblo se las llevara, dinero y ganado lo guardaban para sí, liberaban a los prisioneros de las cárceles y secuestraban a los peninsulares o a los oficiales blancos de la localidad. En el camino, pasaron varios días en

[20] Estos salarios representarían *grosso modo* el doble y el cuádruple, respectivamente, de los salarios diarios que en promedio recibían a diario los peones rurales del centro de México en esa época; véase Eric Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992), p. 79 y ss.

regiones rurales aisladas "... recogiendo en las rancherías a las gentes que se animaban a reunirse". De Tulancingo se trasladaron a la hacienda de Hueyapan con un contingente más numeroso gracias a los hombres que se habían unido a ellos; ahí robaron monturas para los nuevos reclutas.[21] En una confrontación con las fuerzas del régimen en las afueras de Guachinango, los insurgentes mataron a dos de los cautivos peninsulares que intentaron escapar para alcanzar a los realistas, aunque otros dos prisioneros permanecieron con vida. Durante el combate con los realistas, los reclutas de las rancherías y la ciudad de Tulancingo que se habían incorporado en el camino se dispersaron, dejando que la gavilla original de insurgentes procedentes de la región de Calpulalpan escapara a las colinas y se llevara con ellos a José Mariano. De aquí se fugaron los dos cautivos que les quedaban. En algún momento de la debacle, uno de los jefes insurgentes, a quien José Mariano describió como "el capitán Santa Ana", se fue llevándose consigo las mulas cargadas con la pólvora de los rebeldes y la plata obtenida en los almacenes que habían saqueado en días anteriores.[22] Lo que quedaba de la banda, ahora reducida a una veintena de hombres ("... pues ya toda la gente se iba separando"), se disgregó en pequeños grupos: unos se quedaron en los cerros de Tepeapulco, otros se fueron al pueblo de Apam, mientras que el propio José Mariano regresó a la hacienda de Zoquiapa el 21 de mayo, rindiéndose de inmediato ante su patrón (sin especificar si era el propietario o el administrador de la hacienda). Condenado por las autoridades realistas de la ciudad de México a cumplir una sentencia indeterminada en el

[21] Sobre la historia de la hacienda de Hueyapan véase Edith B. Couturier, *La hacienda de Hueyapan, 1550-1936* (México, 1976), quien nada dice de los saqueos de la hacienda por parte de los insurgentes en esos tiempos; pero en cambio proporciona información valiosa para contextualizar las problemáticas relaciones de Hueyapan con las comunidades campesinas del lugar por cuestiones de tierra, que casi con certeza provocaron la participación local en la invasión insurgente. En esa época, la hacienda era propiedad de la grande y noble familia minera de los Romero de Terreros, condes de Regla, sobre los que mucho se ha escrito. Además del trabajo de Couturier, véase en especial el trabajo de Doris M. Ladd, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826* (Austin, 1976); y Pedro Romero de Terreros, *El conde de Regla, creso de la Nueva España* (México, 1943) y *Antiguas haciendas de México* (México, 1956).

[22] Es muy posible que este "capitán Santa Ana" no fuese otro que Ignacio Santana Osorno, cuya carrera se revisa junto con la de los famosos cabecillas rebeldes Chito Villagrán y Agustín Marroquín, respectivamente, en el capítulo IX de este libro y en Eric Van Young, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: New Spain, 1810-1821" (sin publicar, 1997). Por esa misma época, Osorno estuvo activo en esta región, se le involucró en ataques contra los mismos pueblos y se cuenta que obtuvo un cuantioso botín de los realistas que detuvo o que mató; lo arrestaron cerca de la capital en mayo de 1811 y es casi seguro que haya muerto poco después a manos de los realistas.

servicio militar en La Habana, en marzo de 1813 José Mariano seguía trabajando en las fortificaciones de la capital (la famosa zanja cuadrada), mientras seguían reuniéndose más testimonios para su caso. No se sabe en qué acabó su suerte.[23]

Para ilustrar el caso de un hombre más comprometido con la insurgencia popular, un indio de pueblo, permítaseme cerrar con la historia de Luis Ureña, zapatero casado de unos 40 años de edad procedente de Autlán (aunque nacido en Zacoalco), en la agreste región al suroeste del lago de Chapala. Ureña fue sentenciado a trabajos forzados a principios de 1813 por su notoria participación en el asesinato de un prominente vecino español de Autlán, don Rafael Ponce. Según varios testigos (entre ellos la viuda y los niños de Ponce), una noche de abril de 1812, durante una breve ocupación del pueblo por las fuerzas insurgentes, Ureña llegó a la casa de Ponce con un grupo de hombres, entró en la recámara del matrimonio, donde don Rafael guardaba cama por hallarse enfermo, amenazó a la esposa con matarla si intervenía y arrastró a Ponce llevándoselo en la oscuridad de la noche. A la mañana siguiente encontraron el cuerpo de Rafael Ponce a dos cuadras de su casa, colgado y con el pecho traspasado a cuchillazos. Ese día no se habló de otra cosa en el pueblo, y la conclusión general fue que el principal responsable del crimen había sido Ureña. "Vean la maldad de Luis y el pago que sacó Ponce de haberle hecho tanto bien", fue lo que dijo un testigo.[24]

El testimonio de los testigos del caso se caracteriza por complejo y contradictorio, pero sugiere una hipótesis probable. Ureña sería un insurgente bastante comprometido y Ponce uno de los organizadores más importantes de la resistencia realista de Autlán contra las repetidas incursiones de las fuerzas rebeldes del señalado cabecilla Sandoval y otros más. De hecho, el asesinato ocurrió durante la breve ocupación del pueblo por las fuerzas de Sandoval, que se retiraron al día siguiente. Varios vecinos (todos ellos españoles) señalaron que Ureña siempre había sido un "malhechor", lo que puede tomarse como una forma negativa de referirse a su carrera como ex funcionario del pueblo; en otras palabras, puede haber sido una forma de llamarlo arribista. Hay testimonios verosímiles que lo describen como uno de los indios del pueblo que eran partidarios de la insurgencia y trabajaban para difundir la causa entre otros miembros de la comunidad indígena. Ciertamente, Ureña parece haber estado vinculado a la gavilla del cabecilla

[23] AGN, Criminal, vol. 240, exp. 9, fols. 167r-182r, 1811; para un caso similar en la zona de Guadalajara, véase BPE, Criminal, paquete 21, exp. 9, ser. 471, 1814.

[24] BPE, Criminal, leg. 3, exp. 4, 1813.

insurgente Sandoval, posiblemente durante el ataque que este último realizó contra la ciudad de Colima; pese a todo, él insistió en que los rebeldes lo habían presionado. Ureña estuvo fuera de Autlán varios meses en 1812 y principios de 1813, tiempo en que al parecer anduvo con la banda de Sandoval. A su regreso pidió un indulto y lo obtuvo; durante el interrogatorio oficial al que fue sometido por haber participado en el asesinato de Ponce en abril y mayo de 1812, alegó en su defensa que le habían otorgado el perdón. En dos fragmentos de un testimonio se registra una conversación de Ureña oída directamente por el testigo o por terceros que sugiere la posibilidad de que hubiera entre él y el difunto cierta animosidad personal, o por lo menos una mala disposición de parte de Ureña, si no es que la premeditación del homicidio. Un vecino español, José María Partida, narra una conversación que mantuvo con el acusado en cierta ocasión en que éste fue a casa de Ureña a recoger unos zapatos. Según esto, Ureña le dijo:

> ¿Qué dice usted, señor Partida? Ya ganamos la batalla de Colima [refiriéndose a la primera vez que Sandoval tomó la ciudad] y el señor Ponce les dijo a todos los del pueblo[es decir, a los indios] que fuéramos a indultarnos con don Manuel del Río, porque [de otro modo] nos había de ir mal; pues yo le prometo que morirá primero [Ponce].[25]

Otro testigo (que al parecer era cuñado de Ponce) dijo haber oído hablar a Ureña y a Ponce de camino al improvisado lugar donde éste fue ejecutado:

> *Ponce*: Hombre, ¿qué es lo que te he hecho para que me traten así y me quieran matar?
>
> *Ureña*: Vaya; ande usted breve.

Las propias declaraciones de Ureña, que se le tomaron a mediados de mayo, no son muy esclarecedoras y hasta acabaron por cancelarse, porque

[25] Bien puede Partida haber sido pariente de una destacada familia de hacendados de la zona de Cocula-Ameca, al este. Manuel del Río era un importante terrateniente de la región de Guadalajara que fungía como el comandante local de la Acordada y a la vez como oficial de la milicia realista; su carrera se desarrolla a todo lo largo del periodo de fines de la Colonia y la Independencia. Para contextualizar a Del Río (a quien volveremos a encontrarnos en estas páginas), véase Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981), pp. 291-292, 327-328. En su declaración, Partida también dice que las fuerzas realistas detuvieron y luego ejecutaron al alcalde indio de Autlán José Yanuario, de simpatías insurgentes, "con quien andaba Ureña".

no pudo rendir mucho testimonio durante el interrogatorio, salvo por la apasionada negativa de haber trabajado a favor de los insurgentes o de haber participado voluntariamente con ellos. El único testimonio que conserva en favor de la integridad moral de Ureña es el de un cura de Autlán, don Dionisio Arteaga, quien no hizo mayor énfasis en la personalidad del acusado sino más bien en el firme reconocimiento que la viuda de Ponce hizo antes de su propia muerte prematura, provocada por el trauma del asesinato de su esposo y el aborto consecutivo. Arteaga afirmó que en su lecho de muerte, la viuda le dijo que no reconocía a ninguno de los secuestradores de su marido porque estaba aterrorizada. Por otra parte, un testigo de la parte acusadora juró que en su mismo lecho de muerte la viuda le había insistido en que Ureña era el principal responsable del crimen. El procurador asignado al caso acabó modificando su petición inicial de la pena de muerte para Ureña porque no quiso anular la legitimidad del indulto, aún cuando hubiera sido obtenido bajo falsas pretensiones (una profesión insincera de arrepentimiento). A fines de febrero de 1813, la Junta de Seguridad de Guadalajara condenó a Ureña a ocho años de trabajos forzados en Manila, sentencia confirmada por el general José de la Cruz, comandante militar de Guadalajara.

Conclusión

Ya fuera en grupos pequeños o de manera personal, los indios mexicanos tuvieron un papel de gran importancia en la rebelión de 1810 a 1821, tanto en sus pueblos de origen como fuera de ellos. Por lo tanto, resulta paradójico que las interpretaciones convencionalmente aceptadas en nuestros días tiendan a marginar su participación por las razones que ya he sugerido, sobre todo debido a las lagunas y distorsiones en la documentación que aún se conserva de la época de la Independencia, así como a la adaptación de la memoria histórica a los fines de la construcción del Estado y la nación después de 1821. Sin embargo, el inquietante reconocimiento de la participación masiva de los indios en las sublevaciones internas nunca dejó de rondar la conciencia de la élite no indígena contemporánea de los acontecimientos, tanto realista como insurgente. Bajo su forma más exacerbada, dicha inquietud adoptó la forma del temor al brote de una guerra de castas en la Colonia, un temor que a diario era azuzado por la violencia interétnica y por incidentes como el asesinato de los peninsulares en la Alhóndiga de Guanajuato en 1810, o la masacre de los peninsulares avecindados en Guadalajara

pocos meses después, supuestamente perpetrada a instancias de los partidarios indígenas del cura Hidalgo. La paradoja se suma a la paradoja cuando nos percatamos de que la participación indígena de la insurgencia no tuvo por consecuencia una guerra racial —en caso de que esto hubiera sido lo que estuviera en cuestión— ni para el régimen colonial, ni para sus representantes o "hijos predilectos". En este sentido, la insurgencia indígena fue una guerra estática. Los indios permanecieron muy cerca de sus pueblos, al parecer demasiado ocupados en recuperar el equilibrio de las relaciones sociales, en ajustar viejas cuentas y protegiendo la integridad comunitaria. Por cada José Mariano que se vio arrastrado por la corriente rebelde, o por cada Luis Ureña que encontramos abriéndose paso en el registro histórico, se cuentan muchos más Domingos Antonios, que generalmente se quedaban en casa y actuaban dentro de un estrecho ámbito imbuido de política, sí, pero de política local: en palabras de Erik Erikson, trabajaban para esconderse o para mantenerse quietos.[26]

Una parte importante de la experiencia local de la insurgencia, así se trate de indígenas o no indígenas, es cómo la gente llegó a unirse a las colectividades, y hacia dónde orientaron sus energías una vez que se encontraban en ellas. Para aprehender esta experiencia necesitamos observar atentamente el proceso de la movilización popular, la incorporación a la rebelión y el carácter de la dirigencia insurgente, especialmente a nivel local.[27] Ya se ha visto algo de lo anterior entre los indios insurrectos, y no es de extrañar que la incorporación a la causa rebelde generalmente siguiera líneas de parentesco, amistad, relaciones y lugar de residencia. La importancia del señalamiento es mayor si se reconoce que la incorporación en masa y la coordinación centralizada solían ser la excepción en la lucha por la independencia, no la regla. En cambio, las tácticas guerrilleras a escala relativamente pequeña, la disipación militar y la enfeudación —esto es, la fragmentación política y militar que llega a formar en el campo *loci*, sitios de poder con límites geográficos, pero con una jerarquía interna— fueron las formas características de organización entre los insurgentes. En consecuencia, ahora me ocuparé en considerar la leva y la dirigencia.

[26] Aquí parafraseo el epígrafe del libro de John Womack Jr., *Zapata and the Mexican Revolution* (Nueva York, 1969), que éste a su vez toma de Erik Erikson: "Puedes esforzarte por huir; pero también puedes esforzarte por quedarte quieto, y también puedes esforzarte por... esconderte".

[27] La movilización, que tomo en el sentido de elevar el potencial de acción de grandes grupos de la plebe a un nivel desde el que puedan recibir mayor instrucción ideológica, alcanzar cierto grado de organización y enfocar sus energías hacia objetivos políticos y militares, es anterior a la leva.

SEGUNDA PARTE

CABECILLAS Y SEGUIDORES

VII. NOTABLES INDIOS

FRAGMENTACIÓN, disipación, cambios de rumbo ante las contingencias de los acontecimientos militares y políticos, éstos son algunos de los rasgos más notables de la insurgencia mexicana de 1810-1821 a nivel local. No obstante, bajo el aparente desorden podemos detectar patrones unificadores de comportamiento entre los sectores populares que se levantaron en armas contra el régimen colonial, de manera muy similar a las regularidades que sugiere la teoría del caos en los procesos aparentemente erráticos, azarosos del movimiento en los fluidos, las formaciones nebulosas y el agrupamiento de las estrellas. A final de cuentas estos patrones tienen mayor relación con las características perdurables de la vida rural en México, formadas a lo largo de dos o tres siglos, que con las eventualidades de una década de guerra interna en la Colonia, aunque esto último tampoco debiera dejarse de lado.

Una de estas regularidades consiste en lo que he llamado la feudalización de las fuerzas insurgentes: su tendencia a fragmentarse después de haberse unido durante breves periodos de tiempo o para lograr objetivos militares limitados, o a no unirse nunca, por principio de cuentas.[1] Se supone que esto se debe en gran medida a las exigencias de la guerra de guerrillas librada por los insurgentes y las tácticas antiguerrilleras que esto reclamaba de parte de los realistas; a los niveles relativamente bajos de preparación y entrenamiento militar característicos de los rebeldes (aunque en su momento lograron una organización prodigiosa), y a la geografía de la Nueva España.[2] Sin embargo, la feudalización debe atribuirse al menos en la misma proporción a las estructuras sociales y la cultura política que encontraron una forma de expresión en la insurgencia popular. Más que la fragmentación circunstancial, este hiperlocalismo surge de la incapacidad fundamental para mezclarse de los movimientos rebeldes que eran básicamente comuni-

[1] Entre otros investigadores modernos, Brian Hamnett ha insistido con agudeza y tenacidad en "... la pronta e irreversible fragmentación de la dirigencia en el bando insurgente", aunque se repliega ante el término feudalización; Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986), p. 178 y *passim*.

[2] Los aspectos militares del periodo insurgente han sido admirablemente dibujados por Christon I. Archer en una larga serie de artículos y capítulos de libros, muchos de ellos citados en la bibliografía; véase también la obra de Brian Hamnett, sobre todo *Roots of Insurgency*, *op. cit.*

tarios o subregionales, y de su propensión a organizarse en satrapías vinculadas por el poder de la diaria y estrecha convivencia en el campo, las redes clientelistas y familiares, y los intereses en común.

Una segunda regularidad consiste en las características de la dirigencia insurgente de los niveles inferiores, que no era predominantemente indígena y cuyos orígenes sociales generalmente pueden buscarse si no en la diminuta clase media rural de la época, sí al menos en un segmento de la población situado entre esa pequeña clase media y las masas rurales que habitaban en los pueblos y las haciendas, tanto indígenas como castas.[3]

En la dirigencia insurgente encontraremos que se recapitula una tercera regularidad con la que ya nos hemos topado en los dos capítulos precedentes al revisar las historias de vida particulares de rebelión y la motivación para la lucha política violenta: la sobredeterminación y la plasticidad del proceso de la movilización insurgente. Por ejemplo, es raro encontrar a nivel local a algún cabecilla con una carrera política consistente, que no haya sido ensombrecida por un fuerte tinte de oportunismo personal, aventurerismo militar o *vendetta* política. Todavía más difícil sería encontrar pueblos enteros que se hayan levantado en pos de un programa de pronunciamientos unívocos sin dar señales de faccionalismo interno, conflictos añejos en el área local combinados con (o presentados bajo la forma de) la gran lucha política y militar u otros factores de complicación. Tampoco debe sorprendernos la significativa ausencia de una praxis política racionalizada de manera consistente o de alguna línea ideológica en la rebelión popular del campo mexicano.

Desde el reclutamiento local hasta el establecimiento estratégico de sitios fortificados en el campo, la manufactura de armas, las formas de participación táctica y los patrones de la dirigencia política y militar, la organización de la insurgencia popular refleja el mismo fuerte localismo y los mismos orígenes ambiguos que encontraremos en la acción colectiva de pueblo (capítulos XV al XVII), y que ya hemos visto no sólo en la geografía

[3] Para una revisión atenta de este aspecto de la estructura social rural en una región que posteriormente estaría muy involucrada en la insurgencia, véase mi ensayo "Sectores medios rurales en el México de los Borbones: El campo de Guadalajara en el siglo XVIII", en Eric Van Young, *La crisis del orden colonial*, *op. cit.*, pp. 247-272; y también Van Young, "Rural Life in Eighteenth-Century Mexico: The Guadalajara Region, 1675-1820", 2 vols. (tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley, 1978), pp. 492-556; y para una visión más general de México, John Tutino ofrece un interesante retrato de la estructura rural de clases a lo largo de su libro *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986).

social de la insurgencia (capítulo II) sino también en la participación individual (capítulos III al VI). A final de cuentas, puede haber resultado ventajoso para los insurgentes si se ve la lucha por la independencia como un movimiento anticolonial. Desde este punto de vista, la rebelión "con cabeza de hidra" acabó por triunfar bajo los auspicios de un conservadurismo criollo precisamente porque la fuerza de las armas realistas no pudieron acabar con ella de una vez por todas, sino que se mantuvo latente durante varios años en nichos dispersos por todo el campo mexicano hasta que ocurrió una conjunción propicia de circunstancias políticas y militares.[4] Tampoco debiera considerarse la fragmentación como si ante todo hubiera sido un "fracaso" de la visión o la capacidad política, ni como la falta de algo conveniente o esencial para un logro mayor, puesto que finalmente y en el mejor de los casos los objetivos de la insurgencia popular se vincularon gracias al conocimiento local y se realizaron dentro de los límites de los escenarios locales de la acción.[5] No obstante, aun sin exigir a los mexicanos de aquella época una visión y una agudeza políticas que serían anacrónicas, parece justo decir que la realización de los fines locales hubiera requerido medios "nacionales". Las modalidades para construir esa alianza o consenso social más amplio chocaban contra las mismas energías características que apoyaron la insurgencia popular en muchas regiones del país. Ésta es una paradoja central de la lucha por la independencia en el campo mexicano.

En este capítulo y en los seis que siguen, estudiaremos la particular posición que ocupaban los notables indios de pueblo como dirigentes entre las huestes rebeldes; los patrones de la dirigencia rebelde en términos más generales, sobre todo en el nivel intermedio y local (aunque puede resultar equívoco hablar de "niveles" como si hubiera líneas jerárquicas consistentes), y de paso de las formas de reclutamiento, organización y disciplina militar entre las filas populares de la insurgencia y sus límites, y por último

[4] Christon I. Archer, "Bite of the Hydra: The Rebellion of Cura Miguel Hidalgo, 1810-1811", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 69-93.

[5] Por conocimiento local me refiero a las interpretaciones contingentes, históricas y hasta personalizadas que los grupos de gente y las comunidades hacen de las ideas y complejos culturales compartidos con otros grupos de una manera general. Mis propias ideas sobre el punto se desarrollan en mi ensayo: "Conclusion: The State as Vampire. Hegemonic Projects, Public Ritual and Popular Culture in Mexico, 1600-1990", en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Cultures in Mexico* (Wilmington, 1994), pp. 343-374; y para una discusión general véase Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York, 1983).

veremos el papel de los curas de pueblo como pastores de sus feligreses, realistas, neutrales preocupados y rebeldes. En la medida en que el énfasis de este trabajo está puesto en la notable indianidad de la rebelión en buena parte de la Nueva España, comenzaré con los notables indios locales —caciques, funcionarios del pueblo y otros hombres influyentes— que fueron jefes insurgentes y, en muchos casos, realistas.

Notables indios. Algunas observaciones generales

Los registros documentales de la época abundan en referencias a la participación de los notables indios en la insurgencia como enlace entre la gente del pueblo y los rebeldes de fuera, movilizadores y proselitistas de la causa en contra del régimen, organizadores de la defensa del pueblo contra los ataques militares de los realistas y, en unos cuantos casos, comandantes de pequeños contingentes armados en el campo. Sin embargo, las pruebas de su papel como jefes insurgentes son puramente anecdóticas y es difícil reconstruir sus actividades en el campo militar o político, especialmente porque funcionaban de manera casi exclusiva en demarcaciones locales y muy rara vez a nivel "nacional" o inclusive regional, lo que habría resultado más visible para el registro histórico.[6] Aparte de la excentricidad de las historias políticas locales, en términos de su posición estructural o sus historias de vida es difícil distinguir a los notables indios que fueron activistas o simpatizantes de la insurgencia, de aquellos que guardaron lealtad al régimen colonial. Se situaban en el rango de los ricos del pueblo, la nobleza indígena hereditaria (caciques y principales) y funcionarios o ex funcionarios (gobernadores, alcaldes, regidores, escribanos, etc.), un estrato de dirigentes que a finales del periodo colonial representaba quizá 10% de la población indígena masculina en el campo.[7]

[6] El término notables se usa para designar a aquellos hombres indígenas con mucha influencia en los asuntos económicos y políticos del pueblo o inclusive del ámbito subregional por la nobleza de su linaje, su riqueza, su cargo político o gracias a varios de estos atributos reunidos en su persona, así fueran reales o percibidos. Había, qué duda cabe, indios comunes y corrientes en el grupo de los dirigentes rebeldes de pueblo, pero sobre ellos se discute en capítulos posteriores.

[7] Robert Haskett, *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca* (Albuquerque, 1991), pp. 29-32; y James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries* (Stanford, 1992), p. 133.

Mientras que los indios conformaban de 50 a 60% de los insurgentes en la Colonia, tengo la impresión de que los notables indígenas tenían una baja representación proporcional entre los grupos de indios insurgentes y de rebeldes en general, así como en la estructura dirigente de todo nivel. Además, no por fuerzas los hombres que destacaban económica o políticamente y ejercían un papel rector en las comunidades indígenas en tiempos de paz pasaban automáticamente a ocupar una función similar durante el periodo insurgente, aunque parezcan haber estado a favor de la causa rebelde. Asimismo es importante recordar que el estrato de los dirigentes indios no era en forma alguna homogéneo, como tampoco lo era el sector indígena de la sociedad colonial en su conjunto, sino que había entre ellos divisiones de edad, riqueza y poder hereditario en contraposición con el adquirido, podían estar situados en los centros de población en oposición a la periferia, pertenecer a una facción política, familiar, etc. En algunos casos puede detectarse el surgimiento de estas divisiones en términos de insurgencia o realismo.

Su baja representación sugiere que la dirigencia indígena en los pueblos de muchas regiones de la Nueva España guardaba vínculos más estrechos con el régimen colonial que con los indígenas en general, o por lo menos que había menos riesgo de que éstos se opusieran abiertamente al Estado colonial. No es de extrañar, pues estos hombres (y no eran más que *puros* hombres) solían obtener y conservar su cargo formal, su poder y su influencia colaborando con los poderosos de la localidad que no eran indígenas, fuertemente comprometidos con el orden colonial. Por eso los notables indios se esforzaban por mantener o inclusive ampliar su posición privilegiada y los considerables beneficios materiales que percibían mientras siguieran funcionando normalmente los acuerdos políticos y económicos de la Colonia a nivel de los pueblos.[8] El caso no es forzosamente indicador de un conserva-

[8] Para un análisis de las tensiones que se formaban en el interior de los pueblos debido al doble papel de los notables locales como mediadores entre las estructuras comunitarias y extracomunitarias y como explotadores de su propio poder, véase Eric Van Young, "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", *Hispanic American Historical Review* (1984), pp. 55-79. Robert Haskett tiene muchas cosas interesantes que decir sobre la integración de las élites indígenas a la cultura material europea durante el periodo colonial. Aunque no llega al extremo de decir que fueron cooptadas o neutralizadas por el acceso a esos bienes, sí se refiere a ellos como "fundamentalmente conservadores"; Haskett, *Indigenous Rulers, op. cit.*, p. 161 y ss. William Taylor no menciona que los notables indios tuvieran un papel especialmente prominente en la dirigencia de los tumultos o rebeliones de pueblo a fines de la Colonia, y se inclina por el punto de vista de que estos movimientos eran acéfalos; William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979).

durismo social en el sentido vulgar del término, puesto que los beneficios que se derivaban de la posición de la élite local a menudo estaban relacionados con la expansión de la economía comercial monetaria, la difusión de los arreglos de trabajo asalariado, la penetración de personas no indígenas en la propiedad local de la tierra, así como con otros heraldos del capitalismo rural y de trastorno social.

No obstante, en las décadas previas al estallido de la insurgencia de 1810, parece haber muchos casos en que los notables indígenas tuvieron un papel central como dirigentes de los disturbios de pueblo por cuestiones de tierra, elecciones en disputa o conflictos con las autoridades locales españolas y con otra gente poderosa venida de fuera, lo que contrasta con el papel mucho más silencioso, pero no por ello carente de importancia, que desempeñaron durante el periodo insurgente propiamente dicho. Son al menos dos los factores que inciden en esto. En primer lugar, el papel de estos hombres como dirigentes tiende a perfilarse con mayor claridad en el periodo previo a 1810, porque en general era menor el ruido de interferencia del trastorno social y la violencia, mientras que en la época insurgente había muchos otros actores sociales representados en la acción colectiva, una variedad mayor de formas de acción y muchos otros dirigentes (criollos y mestizos) que contribuían a opacar a los dirigentes indios locales. Si bien es cierto que esto no debiera verse como un mero artefacto de las fuentes o de la abrumada atención de los testigos de la época, de cualquier forma sirve pensarlo como una variable del contexto y no como una característica inherente a las estructuras rurales de autoridad o los patrones de los dirigentes. En segundo lugar, es perfectamente posible que algunos de los mismos notables indios que bien pudieron haber encabezado, participado como cómplices o por lo menos tolerado los disturbios de los pueblos en el periodo anterior a 1810, mostraran mayor cautela una vez que estalló la insurgencia, no sólo por las razones que he sugerido, sino también porque el contexto político había cambiado. Esta gente tenía más probabilidades de saber leer y escribir en español, de ser bilingües (esto es, de hablar una lengua indígena y el español) y de tener contactos sociales y políticos muy diversos y una visión del mundo consecuentemente más amplia.[9] Bien pueden haber distinguido entre las impli-

[9] Haskett, *Indigenous Rulers*, *op. cit.*, pp. 136-145, se extiende sobre la capacidad de los notables indios de la región de Cuernavaca a fines de la Colonia para leer y escribir, así como sobre su bilingüismo. Tomando en cuenta el tamaño del pueblo y el nivel del cargo, es muy posible que las tasas de alfabetización entre los funcionarios indios de mayor rango (gobernadores y alcaldes) hayan disminuido durante el periodo colonial, mientras que las tasas de bilingüismo

caciones de la acción colectiva dirigida contra las estructuras locales de la autoridad como una manera utilitaria de restaurar un equilibrio local temporalmente interrumpido en términos de la paz general, y las implicaciones de la acción colectiva dirigida contra las mismas estructuras locales en una época de guerra interna generalizada, que los no indígenas podrían armar como un asalto frontal contra el régimen colonial en su conjunto. Por otra parte, hubo casos en que los notables indios vieron en la actividad insurgente una oportunidad de aumentar su propio poder a nivel local, y tal vez de controlar a sus rivales con poder.

Notables indígenas como realistas

Hay otra cara en el asunto de la baja proporción de notables entre los insurgentes, que es su apoyo, por lo menos pasivo, al régimen realista. Al igual que el clero secular de menor jerarquía, la gran mayoría de los notables indígenas permanecerían leales no sólo al rey español —como los legitimistas ingenuos—, sino al régimen realista en general. Tan generalizada era la sospecha que reinaba entre la élite gobernante de la Colonia sobre la lealtad de los notables, que en las solicitudes oficiales y otra correspondencia eran relativamente frecuentes los comentarios de que esa gente era leal "... aunque fueran indios".[10] No obstante, los insurgentes ajenos a la comunidad o los vecinos del pueblo que pensaban de otra forma podían imponer castigos manifiestos por esa lealtad. Por ejemplo, en 1811, en la Sierra Gorda al este de Guanajuato, los insurgentes de Sichú secuestraron a su gobernador indio, que era realista, y al noroeste de la capital, en el distrito de Zumpango, los rebeldes entraron al pueblo de Tequixquiac a fines de octubre de 1811 buscando expresamente al gobernador, don Miguel Navarro, a quien le saquearon la casa, le rompieron la loza y le golpearon al hijo.[11]

aumentaron, aunque quizá las muestras de Haskett sean muy pequeñas como para ser representativas. Llega a comentar (p. 156) que "... para el siglo XVIII al menos parte de la élite (si no es que la mayoría) iban perdiendo la visión micropatriótica de la sociedad".

[10] AGN, Criminal, vol. 280, exp. 7, fols. 120r-123r, 1812.

[11] Para Sichú: AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 1, fols. 1r-92v, 1811; Tequixquiac: AGN, Criminal, vol. 240, exp. 20, fols. 389r-392r, 1811. Pedro Esteban Ramírez, anterior gobernador de Sichú, de hecho recibió la pena de muerte de las autoridades de la ciudad de México por su activa participación con los rebeldes, pero fue sentenciado a trabajos forzados en La Habana mientras se resolvía su solicitud de indulto, que todavía en 1817 seguía pendiente. Se decía que Ramírez había llevado documentos secretos de parte de Juan Aldama a las autoridades indias

Aparte de cualquier vínculo ideológico o afectivo que hubiera podido unirlos al régimen colonial, los notables indios estaban listos para beneficiarse bien y bastante de su apoyo abierto y efectivo a los realistas, obteniendo compensaciones materiales inmediatas, y de otra índole, o ampliando localmente su poder político y económico. No siempre recibían lo que les parecía una compensación justa, pues las autoridades locales, tanto civiles como militares, tendían a ser más generosas y conciliadoras, mientras que las autoridades centrales de la Colonia eran mucho más austeras para dispensar poder local y económico a los indios de los pueblos y no rezongaban tanto a la hora de las compensaciones si éstas eran puramente honoríficas. Por ejemplo, en octubre de 1811 don Martín Gutiérrez, un cacique del importante pueblo de Zacoalco en el lago de Chapala (y primo del entonces gobernador en funciones), pidió al virrey Venegas una serie de pasaportes especiales y cartas para facilitar su viaje comercial por el reino en compensación por sus esfuerzos de propaganda a favor del régimen ("... desengañando a los incautos con palabras de la mayor eficacia") desde el estallido mismo de la insurgencia.[12] Muchos gobernadores indios recibieron medallas especiales en recompensa por los servicios prestados al régimen; otros, altos cargos en las milicias locales, y algunos más, concesiones de tierras de cultivo.[13] Los esfuerzos de los notables indígenas realistas por fortalecer su influencia económica o política fueron más sutiles y tuvieron mayores implicaciones sociales. Por ejemplo, a fines de 1811, José Manuel Ponze, alcalde indio de Tepic, estructuró su propio y pequeño proyecto totalitario, cuya realización dependería del apoyo de las autoridades locales blancas. Informó al subdelegado local que para completar la pacificación del área recomendaba excluir de la comunidad y privar de sus derechos civiles (reclasificándolos en cambio como indios laboríos, residentes permanentes de la hacienda) de un numeroso grupo de jefes de familia que eran conocidos como "... revoltosos díscolos cavilosos perturbadores de la tranquilidad".[14] El indio principal

de Tlaxcala justo al final de 1810, en los que se les exhortaba a rebelarse, pero fue arrestado por el gobernador de la ciudad, don Juan Lucas Altamirano; AGN, OG, vol. 9, sin num. de exp., fols. 50r-v, 1817.

[12] BPE, Civil, caja 255, exp. 10, ser. 3427, sin foliación, 1811.

[13] Para las medallas, AGN, OG, vol. 64, exp. 1, fols. 1r-v, 1813, gobernadores de los pueblos de Huazalingo y Yahualica (Huejutla), y Huehuetlán (Tulancingo); para el cargo en las milicias (capitán), AGN, OG, vol. 64, exp. 5, fol. 48r, 1814, ex gobernador de Huazalingo; para la tierra, AGN, Tierras, vol. 2914, exp. 6, sin foliación, 1815, Alfajayucan (Huichapan).

[14] BPE, Criminal, paquete 22, exp. 8, ser. 487, sin foliación, José Antonio García a Cruz, 19 de diciembre de 1811.

y realista declarado, don Domingo Alvarado de Huejutla, comerciante de monta y terrateniente del distrito, pidió al subdelegado que los "indios laboríos terrazgueros" de su propiedad fueran relevados de toda obligación en la milicia, pues, según argumentaba, sus ausencias interrumpían sus trabajos de labranza.[15]

Vale la pena detenerse a considerar con cierta atención las actividades de don Alonso Mariano Alvarado (muy probablemente relacionado con el don Domingo Alvarado antedicho), gobernador indio de Huazalingo, distrito de Huejutla, para ilustrar la microhistoria del apoyo de los notables indios al régimen colonial y las formas en que la historia se ha cruzado en muchas ocasiones con las relaciones locales de poder. En una carta de mayo de 1813 endosada por el coronel Alejandro Álvarez de Güitián, el viejo comandante español de la región de la Huasteca, Alvarado informa al virrey Venegas de sus esfuerzos a favor de la causa realista. Durante 1812, fungió como alcalde de primer voto de Huazalingo bajo el entonces gobernador Pedro Manuel Alvarado (hermano, casi con toda certeza, de Alonso Mariano). Ambos trabajaban incansablemente, decía, para garantizar la "fidelidad, buena disposición y docilidad" de los pueblos indios de la región, una tarea especialmente ardua debido a la ausencia de fuerzas milicianas locales en esa época. Los insurgentes llegaron a entrar al pueblo indefenso, saquearon las casas de algunos vecinos (entre ellas la del párroco, que andaba fuera del pueblo, y la de su vicario) y se llevaron con ellos al otro hermano de Pedro Manuel y Alonso Mariano, que era cura.[16] Ante la situación, Alonso Mariano Alvarado tomó el mando como gobernador interino e hizo que los "consternados" vecinos salieran de sus escondites y brindaran apoyo material efectivo a los soldados realistas del distrito, acompañando al coronel Álvarez de Güitián a la sierra con una fuerza de 20 lanceros indios y ayudando en la captura de un cabecilla local insurgente de cierta relevancia. Alvarado también ayudó a formar en el pueblo dos compañías indígenas de la milicia bajo su duradero mandato como gobernador. Álvarez de Güitián lo postuló ante el virrey para recibir una medalla.[17]

El perfil general de la carrera realista de don Alonso se repite en un sinnúmero de localidades novohispanas de esos años. Vale la pena destacar por

[15] AGN, OG, vol. 64, exp. 33, fols. 155r-161v, 1815.

[16] En junio de 1814 el mismo don Pedro Manuel Alvarado (quien obviamente ya tenía algún tiempo de haber sido liberado de su cautiverio) fue nombrado capitán de la milicia colonial por el virrey Calleja; AGN, OG, vol. 64, fol. 48r, 1814.

[17] AGN, OG, vol. 64, exp. 1, fols. 1r-v, 1813.

lo menos dos aspectos poco evidentes de la historia que pueden arrojar cierta luz sobre otros casos. En primer lugar, es difícil descartar la idea de que formaba parte de una dinastía de gente con poder en Huazalingo y sus alrededores, junto con los otros dos Alvarados. Es verdad que no hay pruebas directas de que estos hombres haya instaurado un régimen particularmente despótico; pero también es difícil pensar que su dominio se basaba simplemente en su esfera de influencia. Hay datos que sugieren que los ambiciosos de la localidad encauzaban sus esfuerzos a favor de la causa realista para establecer, mantener o impulsar sus posiciones políticas y económicas, de manera muy similar a la forma en que la movilidad social hacia arriba era un principio de la acción política para los insurgentes.[18] En segundo lugar, la formación y el control de las compañías milicianas locales, como aquella que Alonso Mariano Alvarado estableció en Huazalingo, quedaban bajo el fuego cruzado de las diferentes corrientes locales en las que intervenían poderosos no indígenas. Por eso, aunque ni el pueblo de Huazalingo ni el nombre de Alvarado aparecen en la lista de compañías indígenas milicianas ("patriotas") de la región de Huejutla que el coronel Álvarez de Güitián envió al virrey Calleja en enero de 1813, casi no cabe duda de que Alvarado era oficial de la tropa de Huazalingo que él mismo había establecido el año anterior, y no podemos menos que especular sobre la forma en que esto afectó las relaciones locales con los que no eran indios.[19] Ciertamente, la correspondencia de Álvarez de Güitián señala que en otros casos estos cargos milicianos eran problemáticos. El comandante militar estuvo claramente involucrado, por ejemplo, en un prolongado conflicto ocurrido en el periodo de 1812-1814 con don Fernando de la Vega, primer magistrado civil de Huejutla, subdelegado y hacendado local, quien intentó explicar a las autoridades virreinales que Álvarez de Güitián había objetado la formación de las compañías milicianas indígenas debido a la "rusticidad natural" de los indios. Por su parte, De la Vega tuvo problemas personales con varios oficiales indios de la milicia e intentó infructuosamente que Álvarez

[18] La correspondencia de Álvarez de Güitian menciona otro caso en la Huasteca en el que descalifica el autonombramiento de un hombre de Chicontepec como capitan de los indios milicianos. El coronel declara que aunque el hombre alegaba haber gastado toda su fortuna en la defensa de la causa realista, por principio de cuentas nunca había tenido ninguna fortuna, que era un díscolo mal visto por casi toda la gente del pueblo y (se implicaba) que podía usar su posición para hacer valer sus propios intereses; AGN, OG, vol. 64, fols. 67r-v, 1814.

[19] AGN, OG, vol. 66, exp. 8, fols. 25r-28r, Álvarez de Guitian a Calleja, Huejutla, 12 de enero de 1814. La lista de Álvarez de Güitián incluye a 10 compañías de la zona de Chicontepec, casi todas con 100 hombres y tres oficiales complementarios, todos indígenas.

de Güitián promoviera las carreras militares de dos de sus sobrinos, a quienes el oficial español consideraba inadecuados para el mando.[20] Así pues, al igual que en los casos de las elecciones de los pueblos, conflictos de tierras, de práctica ritual, religiosa y muchos otros aspectos de la vida local, las pequeñas historias se entrecruzan con las más generales.

NOTABLES INDIOS Y SEDICIÓN

Aun cuando en el conflicto los notables indios pasaban de las filas realistas a las insurgentes, su actividad generalmente manifiesta una cualidad pasiva y la misma movilidad geográfica restringida que hemos encontrado entre todos los insurgentes indios. En vez de tomar la iniciativa, lo común era que colaboraran con insurgentes no indígenas de la región o llegados de fuera. Hubo un número significativo de notables indígenas que fueron dirigentes de la insurgencia, pero en muchos casos el ímpetu de su participación estribaba en el faccionalismo local y la rivalidad por la posición política (por ejemplo, las elecciones en disputa parecen haber sido la causa, aunque también el resultado, de tensiones que podían durar largo tiempo), las relaciones con personas poderosas de fuera o el acceso a los recursos económicos; a veces, bajo la superficie de la vida del pueblo se descubren supurantes los resquemores cívicos que se remontan a muchos años antes de 1810.

Para comenzar, si en algún momento entraban en conflicto con las autoridades coloniales españolas, los notables indios tenían casi las mismas probabilidades que cualquier otro de ser enjuiciados por sedición. Las declaraciones sediciosas proferidas por boca suya expresan la misma relación con la ideología explícita y a la vez difusa, con la posibilidad de haber cometido acciones de lesa majestad y con la historia de vida, la circunstancia inmediata y el alcohol, que la de otros insurgentes que no eran indios o no eran notables (véase el capítulo XIV). Sin embargo, sus palabras y su ejemplo eran objeto de una mórbida susceptibilidad por parte de las autoridades realistas civiles y militares por su destacada posición en la sociedad indígena y por la convicción predominante entre la gente de ascendencia europea sobre lo influenciables y veleidosos que eran los indios. Así era, tanto en los niveles superiores del régimen colonial como en el rincón más remoto y

[20] AGN, OG, vol. 64, exp. 5, fols. 21r-23r, De la Vega a Calleja, Huejutla, octubre de 1813; vol. 64, fols. 75r-77r, Álvarez de Güitián a Calleja, Huejutla, 23 de agosto de 1814.

desconocido de la Nueva España. Una carta que el virrey Venegas envía en 1811 al intendente de México, Ramón Gutiérrez del Mazo, es un claro ejemplo de esta actitud. La experiencia demuestra, escribe Venegas, que los gobernadores indios y otros funcionarios de pueblo que frente a los subdelegados o sus lugartenientes manifiestan señales de insubordinación (y entre ellas cuenta las declaraciones sediciosas) "... tardan poco en declararse a favor de los insurgentes", llevándose a sus pueblos con ellos. Se ha sabido, continúa el virrey, que la destitución de tales individuos devuelve la paz a los pueblos "... que ya empezaban a inquietarse". Con una mención específica al distrito de Metztitlán, Venegas ordenó a Gutiérrez del Mazo que destituyera a cualquier funcionario indio sedicioso o sospechoso de sedición, lo remitiera a la capital y lo sustituyera con hombres leales.[21] Un ejemplo especialmente detallado e interesante de sedición de un funcionario indio es el caso de 1810 que se ocupa de José María González, escribano del pueblo de Ocoyoacac, en la jurisdicción de Tenango del Valle, justo al sur de Toluca.[22] El fragmento de un espectáculo espontáneo ocurrido en la vía pública y registrado durante el episodio comunica eficazmente la ambigüedad que solía caracterizar los incidentes de sedición y sobre todo, en este caso, las complejas lealtades y la elaboración de los acontecimientos políticos contemporáneos que los campesinos indios podían llevar a un espacio público.

José María González del Pliego, indio nacido en la cabecera de distrito que era Ocoyoacac, soltero y de 30 años, era el escribano del concejo indígena del pueblo.[23] Los cargos de sedición en su contra se originaron en una carta con fecha de agosto de 1810 que el cura local envió al subdelegado de Tenango del Valle (González la descalificó después diciendo que la causa era la animosidad que había entre ellos: "Bien se conoce que lo que mi padre me ha levantado es venganza..."), en la que acusaba al escribano de decir que Napoleón reinaba en España y no el rey Fernando VII, y de tener a su

[21] AGN, OG, vol. 12, sin núm. de exp., fols. 49r-56r, Venegas a Gutiérrez del Mazo, ciudad de México, 12 de febrero de 1811.

[22] AGN, Criminal, vol. 207, exp. 22, fols. 306r-327v, 1810.

[23] Él mismo dijo en su declaración judicial llamarse "González del Pliego". No queda claro si Pliego era parte de su apellido o una especie de apodo que aludía a su cargo de notario (por el significado de pliego: hoja de papel o comunicación importante), aunque estos apellidos compuestos eran bastante raros entre los indígenas; tampoco declaró tener ningún otro oficio. Haskett (*Indigenous Rulers*, *op. cit.*, pp. 110-111, 130) y Lockhart (*The Nahuas*, *op. cit.*, pp. 40-41 y *passim*) tienen estudios útiles sobre los notarios indios. Como las tasas de alfabetización no eran muy elevadas, ni siquiera entre los funcionarios o notables indios de mayor rango, la posición del notario llegó a ser muy especializada y poderosa, los titulares podían ocuparla por muchos años, y su categoría social era más alta de lo que uno imaginaría.

disposición un ejército de 500 indios para combatir el pérfido intento de los españoles de entregar la Nueva España a los franceses. González fue arrestado el 16 de agosto de 1810 e interrogado el día 20; el testimonio de algunos testigos lo exonera, mientras que el de otros lo incrimina todavía más. En vez de sedición, el acusado narró un episodio de indiscreción alcohólica y bromas inocentes entre amigos.

El 4 o 5 de agosto, según González, se reunió a las cinco de la mañana con el gobernador indio y otros funcionarios de la comunidad con el propósito de hacer las rondas del pueblo en las que recaudaban dinero para un juicio de tierras que Ocoyoacac había entablado contra la comunidad vecina de San Miguel Ameyalco.[24] Los hombres se fueron luego a la vinatería de la plaza del pueblo a beber pulque. El gobernador tuvo que irse a atender una "diligencia corporal" y dejó su bastón del cargo en el mostrador. Viendo que el bastón estaba a punto de caerse, González lo tomó. Entonces Damián Yglesias, un arriero que se había unido al grupo, comenzó a bromear con él, preguntándole que quién era, a lo que el escribano respondió con el mismo tono de broma que era el gobernador. Como era día de mercado y la plaza del pueblo estaba llena de una multitud madrugadora, Yglesias conminó al usurpador en tono desafiante y burlón a que castigara a unos borrachos que estaban por ahí. González acababa de condenarlos a la horca cuando regresó el gobernador y otro hombre ahí presente le preguntó al escribano por qué andaba condenando gente si él no era el gobernador. González replicó que él era Napoleón, y a esto los demás del grupo asintieron jocosamente, echándole porras. Entonces Antonio "el tejedor" y Florentino Pavón abrazaron al gobernador como para defenderlo diciendo "¡Nosotros defendemos a nuestro Rey!", contra Napoleón (González).[25] Según la declaración de

[24] Aunque estas colectas (conocidas como derramas) eran ilegales en términos estrictos, se consideraban de lo más común y al parecer eran toleradas por las autoridades españolas si el dinero reunido no se destinaba al uso personal de los funcionarios que hacían la colecta; véase Haskett, *Indigenous Rulers*, *op. cit.*, pp. 68-72. Es posible que las recaudaciones hayan sido muy controvertidas, como veremos (capítulos XVI-XVII), sobre todo cuando intervenían en la contienda entre las facciones del pueblo, pues podían formar la base de recursos para un movimiento político independiente de parte de grupos foráneos.

[25] Aquí se lee en la declaración de González: "... diciendo nosotros defendemos a nuestro rey... contra Napoleón [y luego usa la tercera persona, lo que es muy común en estas declaraciones] *cuyo nombre atribuyan al deponente*" [las cursivas son mías]. Por la frase que transcribimos con cursivas, quizá pueda deducirse algo que seguía ocurriendo, esto es, que a González sus amigos normalmente le decían "Napoleón"; de otra forma, uno esperaría el uso del pretérito o de otra construcción. Esto implica que el notario tenía un historial de lenguaje sedicioso y heterodoxia política, como lo sugieren otros testimonios.

González ahí acabó la parodia —en la que había imperado el buen ánimo—, les llevaron brandy a la mesa y la conversación general siguió su curso.

Los testigos presentaron versiones confusas del incidente. Un vecino español del pueblo no sabía nada directamente de la representación de Napoleón; en cambio, en su testimonio dijo que una vez había oído al escribano diciendo al calor de las copas que mataría a todos los mulatos del pueblo. Otro español aportó un relato bastante minucioso de que hacía como un mes se había topado con González en estado de ebriedad. En esa ocasión, el testigo iba entrando en una tienda en la plaza del pueblo cuando González lo detuvo poniéndole la mano en el pecho y preguntándole si él (el testigo) era un español.[26] Así cuenta este hombre lo que sigue:

> [...] le contestó José María [González del Pliego], que le hacía aquella pregunta, porque si lo era [español] moriría en aquella plaza quemado, o ahorcado respecto a que los españoles habían entregado a la Península, y a nuestro Rey D. Fernando Séptimo, al Emperador Napoleón, y querían hacer lo mismo con este Reino, y que por lo mismo, el tenía quinientos hombres de armas, a su disposición... para defender su patria, y su Rey, y que así todo el que se nombrara Español había de morir, y que todo el que quisiera vivir seguro en lo sucesivo se ha de llamar Indiano...[27]

Por otra parte, el gobernador indio respaldó la versión de su escribano del incidente de la vinatería, alegando no saber nada de las acusaciones, mientras que Damián Yglesias, el arriero español que había estado tomando con las autoridades indígenas también apoyó el relato que el escribano hizo del episodio.

Mientras tanto, el escribano borrachín permaneció encarcelado en Tenango del Valle desde fines de agosto y durante los tumultuosos acontecimientos

[26] Es importante advertir que la palabra usada por Gonzalez no fue ni "peninsular" ni el despectivo "gachupín", sino el término neutro que era "español", que tecnicamente designaba tanto a criollos como a peninsulares.

[27] Suponiendo que este testimonio fuera verdad, es interesante que Gonzalez use la palabra "indiano", un tanto arcaica [que no es un indigena, esto es una persona oriunda de America, sino un europeo que vuelve a España de las Indias en el siglo XVI o XVII], en vez de "americano", término más moderno y con mayor carga politica acostumbrado en el siglo XVIII. Podríamos peguntarnos lo mismo sobre el párrafo entero, si el testigo pudo haberlo inventado o exagerado para inculpar a Gonzalez, aunque el *locus* de interés se trasladaria del pensamiento político del notario al del testigo y a su percepción del discurso popular. Tampoco se modifica el término "español" en el párrafo para señalar si se alude a un peninsular o a un español del Nuevo Mundo.

de mediados de septiembre de 1810. Las acusaciones del cura acabaron invalidándose por falta de pruebas que las corroboraran, lo que ya es de suyo interesante. Para fines de octubre, el abogado asesor del caso advirtió a las autoridades realistas que las acusaciones apuntaban a un gusto por la bebida y un lenguaje desmesurado por parte de González, pero nada más serio. Sin embargo, tomando en cuenta las circunstancias de la época (el impulso creciente de la revuelta de Hidalgo y la preocupación de las autoridades por la rebelión popular e indígena), aconsejó que el caso fuera examinado por la Real Sala del Crimen en la capital virreinal. A principios de noviembre, la Junta de Seguridad de la ciudad de México, encargada de estudiar casos referentes a la seguridad pública, aconsejó al virrey Venegas que pusiera al escribano en libertad con una advertencia sobre la bebida y la soltura de su lengua, a cuyos efectos el virrey libró una orden el 13 de noviembre de 1810. En total, González pasó unos tres meses en la cárcel.

Varios aspectos del caso merecen comentarse. Desde un punto de vista político en realidad no había nada en el *contenido* del discurso sedicioso que lo vinculara de manera inherente al funcionario indio José María González *con ese carácter*; en el capítulo XIV encontraremos discursos muy similares de individuos de todas las escalas del espectro social, tanto notables como sujetos comunes y corrientes, indios, españoles peninsulares y castas. No obstante, el contexto en torno al discurso cambió durante el verano y el otoño de 1810, imponiendo a las expresiones de González una carga de tensión política que de otra forma no hubieran tenido y convirtiendo su puesto oficial en la comunidad indígena en una posible plataforma bastante preocupante como para que los funcionarios del régimen colonial deliberaran sobre el caso en los niveles judiciales y políticos más elevados. Desde la perspectiva social e ideológica, hay dos puntos que deben ser considerados. En primer lugar, es interesante especular sobre la influencia que pudo haber tenido la cercanía de Tenango del Valle y su distrito respecto a la importante ciudad de Toluca y a la ciudad capital en la llegada de las noticias políticas y las opiniones al pueblo de Ocoyoacac, y qué importancia tuvo el hecho de que González supiera leer y escribir. Hay pruebas de que mientras más abajo se llegara en la escala social indígena y mientras más se alejara uno de los centros urbanos, los enlaces informativos se iban atenuando y había más posibilidades de que la representación de los acontecimientos políticos recientes se tergiversara al ir transmitiéndose.

En segundo lugar, puede haber una simetría subtextual acechando justo bajo la superficie de la invocación que González y sus amigos hacen de la

usurpación de Napoleón y el manipulado Fernando VII, bajo la forma de una homilía de la legitimidad política. El relato que hace el cura sobre su charla con González, donde se menciona la fuerza armada de 500 hombres que el escribano presumía tener bajo su mando (se recordará que otro de los testigos blancos mencionó la misma fanfarronería), pone en boca del funcionario indio las siguientes palabras: "... que no ha de ser esta conquista [la de Fernando y la Nueva España por Napoleón] como la de Hernán Cortés". Apuntar en el discurso político popular una similitud histórica y moral entre la conquista de México en 1521 de Cortés y la usurpación napoleónica del trono español no era, como veremos, nada raro para el periodo. La incógnita de la ecuación tal y como se nos presenta en este caso es el emperador mexica Moctezuma, quien se asemeja a la figura de Fernando VII como Cortés a la de Napoleón.[28] Una interpretación alternativa de esta ecuación ideológica sería tomar la "traición" de los españoles de la Península a la Madre patria y su posible traición a la Nueva España a favor del usurpador francés como un pretexto para la denigración y la violencia contra los peninsulares establecidos en México. Sin embargo, esto naturalmente tiende a socavar el argumento aquí bosquejado y que se expone a detalle en el capítulo XVIII de que en cierto sentido el sentimiento popular de los que no eran blancos iba dirigido en contra de *todos* los blancos, europeos y criollos por igual debido a añejos motivos culturales y no a causa de razones políticas de corto plazo, circunstanciales. No obstante, en un nivel ideológico más profundo, la invocación de la imagen de los españoles peninsulares como francófilos y traidores, permitía al pensamiento político popular hacer una distinción esencial dentro del grupo español dominante en la sociedad colonial. A su vez, esta distinción ideológica permitía mantener dentro de su cauce las corrientes más profundas y peligrosas de los resentimientos antiespañoles generalizados, y seguir dando cabida a los principios básicos del legitimismo ingenuo, el antagonismo racial, la expectación mesiánica y el mito del retorno del héroe cultural.

[28] Lo que aquí se implica claramente es que el rey Fernando VII no era un "gachupín". Esta convicción toca una rica veta ideológica de la insurgencia popular que en términos más generales se relaciona con las creencias mesiánicas particulares, sobre las que he escrito varios artículos y capítulos. Sobre el tema, véase, especialmente, Eric Van Young, "The Messiah and the Masked Man: Popular Ideology in Mexico, 1810-1821", en Steve Kaplan (ed.), *Indigenous Responses to Western Christianity* (Nueva York, 1995), pp. 144-173; "Quetzalcoatl, King Ferdinand and Ignacio Allende Go to the Seashore: or, Messianism and Mystical Kingship in Mexico, 1800-1821", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the Federal Republic* (Los Ángeles, 1989), pp. 109-127, y el capítulo XVIII.

El caso del escribano de Ocoyoacac puede verse como sedición pura y simple (si un acontecimiento político y discursivo puede de algún modo considerarse puro y simple). De manera más específica, el escaso margen temporal —dentro del periodo de crisis que comienza a finales del verano de 1810— lo libera casi por entero de ambigüedades. Sin embargo, muchos de estos incidentes se encuentran arraigados más profundamente en las relaciones locales entre los notables indios, o entre esta gente y los españoles con poder, pero sólo alcanzaron la masa crítica con la contienda política abierta del periodo insurgente. Tomemos como ejemplo los cargos por sedición levantados en 1811 contra el alcalde indio de Ayotla, distrito de Chalco, cercano a la ciudad de México. Al igual que el de Ocoyoacac, este caso proporciona algunos detalles fascinantes sobre la textura de la vida del pueblo al mismo tiempo que alude a las relaciones sociales y las tensiones que se originan algún tiempo atrás.[29] También estaban bebiendo, en esta ocasión en la plaza del pueblo de Chalco en día de mercado; ahí estaba Antonio Polonio, el único alcalde indio de Ayotla, talabartero casado de 46 años de edad. El alcalde acababa de purgar una sentencia en la cárcel por un faltante de 20 pesos en los tributos de Ayotla.[30] Seguramente estaba borracho y probablemente se hallaba resentido por el tiempo que había estado en prisión, cuando proclamó a voz en cuello en la plaza pública que "se cagaba en todos los gachupines". Varios testigos que fueron llamados a declarar dijeron no haber oído nada, pero el español don Miguel Trueba, de 14 años de edad, cajero de la tienda de su padre, pasaba por la pulquería de la plaza y oyó lo que dijo Antonio Polonio. El alcalde también dijo que todos los españoles peninsulares eran unos carajos (referencia desdeñosa a los genitales masculinos) y para quien quisiera oírlo expresó el deseo de que si tan sólo viniera [Ignacio] Allende, el alcalde indio lo seguiría aunque le costara su casa. Un compañero de Trueba confirmó el relato del joven cajero. Las autoridades locales consideraron que había suficientes pruebas contra Antonio Polonio para encerrarlo acusado de sedición y para incautar sus escasas pertenencias personales.

En defensa propia, el alcalde de Ayotla dijo que había ido a la plaza de Chalco a refrescarse el gaznate cuando salió de la cárcel del pueblo, y que ahí se encontró al joven don Miguel Trueba, a quien conocía como Miguelito.

[29] AGN, Criminal, vol. 2, exp. 21, sin pp., 1811.

[30] A los principales magistrados indígenas se les consideraba personalmente responsables de la recaudación de tributos y podían ser encarcelados por rezagos o faltantes, sin importar las razones.

Antonio Polonio afirmó que cuando Miguelito estaba chico, su madre le había mandado [a Antonio Polonio] que le recordara a su hijo cubrirse del sol cuando lo viera. El alcalde declaró que, recordando su promesa, le gritó a Miguelito: "Niño, niño, ven acá... Anda, que te he de capar, o tu me caparás a mí..."[31] Poco después, vio que pasaba por la calle el arrendador de la hacienda de la Compañía, que acababa de sacar de la cárcel de Chalco a uno de sus trabajadores por una ofensa menor, y le gritó: "Bien haya la madre que parió a los que saben defender a sus criados", y no "Bien haya la madre que parió a Allende", como dijo otro testigo.[32] Finalmente, luego de carearse con los testigos, Antonio Polonio confesó haber dicho todo aquello por lo que se le acusaba. El teniente de justicia abogaba por que, en su opinión oficial, se castigase al alcalde indio no tanto por la gravedad de sus palabras, sino porque "... sus palabras libertinas pueden seducir a los demás indios de su pueblo por el dominio que tiene en ellos". El caso fue remitido a la Junta de Seguridad de la capital y Antonio Polonio sentenciado a dos meses de trabajos forzados en la zanja cuadrada de la ciudad. Fue liberado el 16 de septiembre de 1812, unos 15 meses después de su arresto.

Los conflictos que confrontaban a los notables indios —y con ellos a comunidades enteras— con los curas o los terratenientes locales parecen encontrarse con frecuencia en los orígenes de lo que posteriormente se consi-

[31] Aquí la historia se vuelve discursivamente mas complicada. Es difícil no llevarse la impresión de que lo que Antonio Polonio le dijo al joven Trueba no tenía cierto ánimo agresivo. Casi hay una resonancia shakesperiana en sus palabras, que aceptan sin ningún problema el doble sentido de "cubrir" y de "castrar". En cualquiera de los dos sentidos, y así las haya o no dicho Antonio Polonio cuando se encontró con Trueba, las palabras suenan claramente provocadoras, como de macho desafiante. Hay otros dos puntos de cierto interes sobre el informe documentado. En primer lugar, sería extraño que la madre de Trueba hubiese hecho a Antonio Polonio prometerle que cuidaría de esta forma a su hijo (y que Antonio Polonio aceptara), o al menos que el acusado hubiera pensado que sus interrogadores así lo creerían. La pregunta que se impone es qué tipo de presupuestos sociales había tras la interaccion entre la madre y el alcalde: ¿sería una relación casi de iguales?, ¿habría expectativas paternalistas de que este cliente de confianza de la familia sería leal?, ¿habrá sido una desdeñosa orden solicitada a una persona claramente inferior en términos sociales? En segundo lugar, la escena documentada con Miguelito Trueba plantea muchas preguntas. ¿Qué pensar del tuteo, que podía justificarse con la diferencia de edad, aunque estaría contraindicado por la diferencia en posición social y étnica (el hijo consentido de un tendero español contra un funcionario y artesano indio cuya posición económica no impresionaba a nadie)? ¿Qué pensar de la ambigüedad de las palabras con las que Antonio Polonio increpó al adolescente? Si quería provocar, ¿contra quién iba dirigido su enojo y su desafío? ¿Contra el joven de 14 años, contra su madre, contra su padre el tendero, contra el sistema de jerarquías étnicas en abstracto?

[32] Antonio Polonio alegaba haber dicho "Bien haya la madre que parió a los que saben defender a sus criados", y no "Que bien haya la madre que parió a Allende", como dijo el testigo.

derarían pronunciamientos sediciosos. Esto no significa, por una parte, que las consideraciones explícitamente ideológicas surgidas de las circunstancias de la guerra anticolonial novohispana en toda su dimensión no figuraran entre los motivos de esta gente. Por otra parte, tampoco significa que desincorporar la historia local de la ola de acontecimientos "nacionales" e inclusive imperiales no sea problemático, sino simplemente que la acción política individual y colectiva estaban sobredeterminadas, punto en el que he insistido más de una vez. A principios de noviembre de 1810, por ejemplo, el cura local del pueblo de Zacualpan, distrito de Cuautla Amilpas, acusó al gobernador indio y a otros funcionarios del pueblo de haber puesto a circular una imagen alegórica sediciosa con la complicidad manifiesta del teniente de justicia, añadiendo que los funcionarios indios simpatizaban con la causa insurgente y que habían recibido cartas directamente de Ignacio Allende. El cura declaró que al ser reprendido por los retrasos en el pago de los tributos del pueblo en el nombre del rey, el gobernador de Zacualpan respondió: "... qué rey, ni que rey, ya no te[ne]mos rey." Y fue encarcelado por poco tiempo. Resultó que había un viejo conflicto entre las familias indias del pueblo y el cura, don Manuel Morales, y que los indios agraviados de hecho habían levantado cargos contra el cura, acusándolo de codicia, de haber descuidado a sus feligreses y de no haber respondido a las reprimendas de autoridades superiores.[33] Otro ejemplo es el del gobernador indígena de Atlautla, en el distrito de Chalco, quien a principios de 1811 fue acusado por varios vecinos de razón de haber hecho una serie de declaraciones sediciosas, entre ellas, comentarios de que estaba esperando la llegada de los insurgentes al pueblo "... para que les dieran el premio que les daban a todos los indios, y que luego darían tras los blancos, degollándolos y destruyéndolos hasta quemarles sus casas." Detrás de estas acusaciones se encuentra, al menos en parte, una historia de pleitos que se remontaban a cierto tiempo atrás entre las familias Tufiño y Jaén, compuestas por españoles, mulatos y mestizos, y con los gobernadores indios actuales y anteriores, así como con otros funcionarios de Atlautla.[34]

[33] AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 8, fols. 154r-162v, 1810. En cuanto a la imagen supuestamente sediciosa que un indio del pueblo compró a un personaje sospechoso (un "zaragate") en una plaza de la ciudad de México, el subdelegado realista de Cuautla, Manuel de la Hoz, insistió en que no encontraba nada subversivo en el dibujo alegórico, mientras que el padre Morales pensaba que los "... jeroglíficos son bien reparables en la época presente".

[34] AGN, Criminal, vol. 274, exp. 2, fols. 3r-49v, 1811. Las acusaciones de sedición hechas en octubre de 1810 contra Albino Vicente, gobernador indio de San Marcos en el distrito de Tula,

ELECCIONES EN LOS PUEBLOS. CONTIENDA Y REBELIÓN

Puesto que la identidad y la autonomía de la comunidad eran de importancia crucial para la acción colectiva en el medio rural de la época, uno lógicamente espera que las situaciones en las que estos bienes ideales se hallan más directa y abiertamente amenazados sean aquellas en que las historias de contiendas locales surgen de inmediato a la superficie de la vida diaria. Ciertamente, éste parece haber sido el caso de las elecciones locales en disputa, en las que el conflicto político generalmente involucraba a los poderosos de la localidad, como los curas, los magistrados y los propietarios españoles, en el que participaban dos o más facciones de la comunidad, que a su vez se dividen por parentesco, edad, posición social, interés económico o partes constituyentes de la entidad política misma.[15] Como veremos en detalle en el caso de las revueltas de pueblo y otro tipo de disturbios parecidos, las circunstancias de la lucha insurgente de 1810-1821 cambiaron en muchos casos el significado de estos conflictos, al ofrecer un telón de fondo que hacía que la acción colectiva cobrara un aspecto especialmente amenazante, y que la acalorada retórica, normal en las confrontaciones personales, y la trifulca que amenazaba con pasar a ser batalla campal, ahora se transformaran en sedición. Hago esta observación no para vaciar de contenido a la insurgencia como una crisis real, para normalizarla o desincorporarla por completo y convertirla en una representación mimética de la política cotidiana —una especie de apoteosis de lo ordinario—, sino simplemente para subrayar su historicidad y rastrear la genealogía de un conflicto a gran escala hasta el teatro mundano del conocimiento y las costumbres locales. Una vez más, nuestro tema es la conducta putativamente sediciosa y los pronunciamientos por parte de los notables indios.

Tomemos el primero y más detallado de dos ejemplos similares: una disputa electoral en el importante pueblo indio de Malinalco, entre Toluca

también revelan una historia de conflicto local que se remonta a varios años atrás, en la que ocurrieron fricciones con un noble terrateniente vecino, el conde de Moctezuma. Además, Vicente no había pagado sus diezmos al menos desde 1809, y posiblemente desde algunos años antes; AGN, Criminal, vol. 53, exps. 16-17, fols. 196r-224r, 1810. La palabra "blancos" en la declaración citada y atribuida al gobernador indio de Atlautla es un uso de lo más raro.

[15] Haskett, *Indigenous Rulers*, *op. cit.*, pp. 27-59, discute la estructura política y las elecciones en los pueblos de la zona de Cuernavaca, y aunque pone mucho énfasis en el primer periodo de la Colonia, también toca la última parte del siglo XVIII, sobre todo en lo referente al papel de los párrocos en los asuntos políticos populares.

de Mancio, pero su propuesta violaba la ley. Conminó al párroco y al teniente español a supervisar las próximas elecciones para asegurarse de su justicia, y así lo decretó el virrey.

Si esta lucha política en miniatura hubiera salido a la luz durante el periodo posterior a septiembre de 1810, y si Lorenzo de la Cruz hubiese proferido algún comentario con tintes políticos, por insignificantes que hubiesen sido, en un ámbito público, seguramente hubiera sido acusado de sedición y el tratamiento que le hubiesen prodigado habría sido mucho más duro que en los tiempos políticamente tranquilos de 1803-1804. Además, las tensiones transversales que se manifiestan en el asunto de Malinalco concuerdan con algunas de mis hipótesis acerca de las tendencias políticas y socioculturales en el medio rural del último periodo de la Colonia y la insurgencia. Para comenzar, Lorenzo de la Cruz parece haber dado con una veta política que, a pesar de no ser precisamente un sentimiento xenófobo o antiespañol, cuando menos sí lo era de resistencia o resentimiento contra los españoles poderosos del lugar, tanto seculares como eclesiásticos. Con esto y al recurrir a la capacidad niveladora de la autoridad foránea (la del poder virreinal) para apuntalar la legitimidad de su posición, logró algo que en muchos aspectos se asemeja a lo que hicieron aquellos insurgentes y campesinos indios adeptos a las creencias mesiánicas centradas en la figura del rey Fernando VII (véase especialmente el capítulo XVIII) cuando agredieron físicamente a los españoles locales, a quienes en algunos casos acabaron linchando. Independientemente de la codicia o ambición personal de De la Cruz, éste parece haber sido asimismo el significado de la insistencia en su autoridad como gobernador y su institución de un antigobierno en Malinalco bajo su propia y directa jurisdicción.

Más allá de esto, hay marcadas señales de algunas presiones sociales a finales de la Colonia que se manifiestan en la formación de facciones políticas en Malinalco. Por ejemplo, el conflicto entre hombres jóvenes y viejos despunta con gran claridad; el ascendiente de Lorenzo de la Cruz se une a su capacidad de obtener apoyo movilizando a los jóvenes decepcionados que aspiraban a un cargo político o, al menos, a los jóvenes resueltos a triunfar. Es posible que lo que el gobernador Mancio decidió interpretar como la irresponsabilidad de esta gente o la exageración de su propia importancia, para los jóvenes haya sido un golpe contra una élite atrincherada. Desde esta perspectiva, De la Cruz fue un verdadero subversivo cuyas actividades, en una época de abierta guerra interna, hubieran sido un motivo de preocupación para la estructura de poder local establecida mucho mayor de lo

que fue en 1803-1804. Sin embargo, en cualquier periodo los orígenes de sus acciones hubieran sido muy similares. Esta situación reflejaba en parte el crecimiento demográfico que no tenía cabida dentro de los límites de la estructura política tradicional del distrito y las ambiciones frustradas del ciclo de vida que esto implicaba, como se sugiere en el capítulo II. También hay un fuerte indicador de que dichas tensiones se localizaban geográficamente en dos de los 10 barrios del pueblo, aunque las causas no resultan claras: el reciente asentamiento en el lugar, una tasa de crecimiento demográfico inusitadamente elevada, escasez de tierra u otros factores.[39]

El segundo ejemplo de conflictos relacionados con un proceso electoral nos lleva a Cuernavaca justo al inicio de la era insurgente. Aunque los contornos del episodio (que se revisan nuevamente en los capítulos XVI al XVIII) son confusos, las reñidas elecciones —a las que siguieron encarnizadas luchas por el predominio político local— se hallaban en cuestión en los disturbios de noviembre de 1810, y éstos a su vez, claramente relacionados con la violencia insurgente del campo.[40] La noche de Todos Santos (un martes 1 de noviembre), una gran multitud de indios y no indios, entre ellos el gobernador indio entonces en funciones, anduvieron por todo Cuernavaca amenazando a varios españoles, agrediendo a alguna gente y divulgando rumores de la inminente masacre de los habitantes del pueblo por un ejército de gachupines merodeadores. El intento de movilización de la población indígena del distrito a favor de la insurrección que tenía seis semanas de haber comenzado fue aprehendido con claridad en una carta circular escrita por un criollo vecino de la localidad que finalmente resultó bastante miste-

[39] Para otros ejemplos de luchas entre facciones que se refieren específicamente a las elecciones en los pueblos, todas ellas ocurridas más o menos al mismo tiempo que el episodio de Malinalco, que ofrecen pruebas explícitas de las tensiones presentes a lo largo de la línea de edad, véase el caso de unas elecciones impugnadas en el pueblo de San Francisco Galileo, en las que el posteriormente famoso corregidor de Querétaro, Miguel Domínguez (quien junto con Miguel Hidalgo fue uno de los conspiradores de Querétaro y luego apoyaría la insurrección, casado con la célebre doña Josefa Ortiz de Domínguez, "la Corregidora") se vería involucrado como juez local y como árbitro: AGN, Historia, vol. 444, exp. 2, 22 fols., 1803; y el de las elecciones supuestamente irregulares de un hombre demasiado joven en el pueblo de San Pedro Tejupilco, distrito de Temascaltepec: AGN, Historia, vol. 444, exp. 4, 4 fols., 1804. Un caso similar por muchos motivos, lleno de ricos detalles sobre la conformación económica y el impacto de las derramas extralegales en una disputa entre facciones políticas rivales de un pueblo, es el de Tetelzingo, distrito de Cuautla, donde el ex gobernador y frustrado aspirante don Nicolás Antonio Chino fue descrito por el cura local como "muy revolucionario": AGN, Historia, vol. 444, exp. 5, 31 fols. 1803.

[40] Mi relato se basa en informes y testimonios del AGN, Criminal, vol. 47, exp. 5, fols. 443-574v, 1810-1812.

rioso, José Pioquinto Vásquez y San Juan, quien se hacía llamar "el Santo Cristo" y cuyo destino fue morir poco tiempo después en una acción armada contra las fuerzas realistas. La carta llegó al poder del enérgico subdelegado de Cuernavaca, don Manuel de Füica, y en una parte de ella se leía:

> Los gobernadores de los pueblos de esta cabecera luego que se verifique la entrada de los señores que vienen por parte del Señor [Ignacio] Allende, los reciban con paz y agasajo con el mejor recibimiento porque vienen a favor del Reino, y que proclaman [los gobernadores] a Nuestra Señora de Guadalupe, y a nuestro soberano el Señor Don Fernando Séptimo.

Entre otros documentos que cayeron en manos de Füica había una misiva de respuesta del gobernador indio del pueblo de Temimilcingo, Vicente Velásquez, en la que se solicitaba la confirmación de la autenticidad y el contenido de la carta y una indicación del "Santo Cristo" de cuándo debía él (el gobernador Velásquez) aproximarse a Cuernavaca con su gente armada. También debe advertirse que ya para entonces las fuerzas insurgentes se encontraban en actividad en la zona de Cuernavaca, algunas de ellas bajo el mando del conocido cabecilla rebelde Ruvalcaba, quien también habría de caer en la batalla poco tiempo después. El subdelegado Füica arrestó a varios cabecillas de los disturbios de Todos Santos y los envió a la ciudad de México.

Sin embargo, en los siguientes días, a medida que Füica integraba un informe sobre los acontecimientos de principios de noviembre, poco a poco fue desenredándose una enmarañada madeja de relaciones políticas locales: en ellas parecían despuntar las viejas facciones entre las que se dividía la población española de la ciudad, cada una de ellas con su correspondiente grupo de notables indios que las apoyaban; pero centradas en las recientes elecciones de alcaldes españoles.[41] Lo esencial de este pleito entre facciones ha quedado en la sombra, tal vez fuera una cuestión de impuestos, control de tierras o el acceso propiamente dicho a los cargos políticos; tampoco es del todo claro cuándo se celebraron las elecciones en cuestión. Ciertamente fue antes de la noche de la "revuelta", pero no sabemos si fue antes o después

[41] Básicamente, la villa de Cuernavaca (una *villa* española) tenía gobiernos paralelos electos para indios y no indios. Para fines del siglo XVIII, la población no indígena de la villa había llegado a sumar casi 75% del total, aunque los otros cerca de 75 pueblos y sujetos que había en el distrito tenían una proporción indígena mucho más elevada en su conformación étnica: Haskett, *Indigenous Rulers*, *op. cit.*, pp. 57, 207-208.

del estallido de la insurrección (16 de septiembre de 1810). Lo que sí resulta claro es que gran parte de la población de la ciudad parece haberse dividido en dos bandos, uno que apoyaba a don Francisco Pérez de Palacios y el otro a su hermano don Mariano Pérez de Palacios, y fue este último quien fue elegido como uno de los dos alcaldes españoles. El 3 de noviembre, dos ex gobernadores indios de la ciudad, don Dionisio José Atliyac y don Toribio José presentaron al cura local una petición en nombre de los habitantes indios de la ciudad, insistiendo que los dos hombres que acababan de ser elegidos como alcaldes eran inadecuados (al propio Mariano Pérez de Palacios lo caracterizaron como "odioso" y "sospechoso") insinuando de algún modo que si no eran destituidos del cargo se corría el riesgo de un "movimiento del pueblo" para remediar la situación.[42] Dos testigos, uno de ellos Francisco Cástulo Atliyac (quien a juzgar por su edad probablemente fuera el hermano menor del ex gobernador), rindió un testimonio creíble de que el misterioso "Santo Cristo" (el criollo Pioquinto Vásquez) había sido el iniciador de la petición en la que se rechazaba la elección de Mariano Pérez de Palacios y que los documentos, de hecho, habían sido redactados en su casa. Además, el ex gobernador Atliyac fue acusado posteriormente de haber sido "díscolo e inquieto" durante muchos años y de haber expropiado varios predios urbanos en Cuernavaca y manipulado los recursos de la comunidad en beneficio propio durante su periodo como gobernador. Mientras tanto, el gobernador del año anterior, don José Victoriano, había desempeñado un papel propio en la propagación de los rumores sobre la inminente masacre que perpetraría un ejército español y aparentemente era aliado de los hermanos Atliyac, tan inquietos en asuntos de política.

A medida que se desplegaba la historia de la disputa por las elecciones y los orígenes de los disturbios de Todos Santos, el subdelegado Füica arrestó a algunas personas, entre ellas a los hermanos Atliyac y el gobernador de

[42] La opción favorita para uno de los cargos de alcalde era don Mariano Baldovinos, preferencia que se respaldaba en otra petición hecha al cura ese mismo dia y que supuestamente se hacía en nombre de los vecinos españoles del pueblo representados por un grupo de firmantes españoles. El lenguaje de las dos peticiones hechas al cura es similar, por lo que ciertamente no debe dejar de considerarse la posibilidad de que el autor fuera una sola persona. No se aclara si hubo o no algún proceso de consulta entre los dos grupos de solicitantes y grupos electorales étnicos. También hay en el testimonio de otro testigo fuertes indicios de que Francisco Pérez de Palacios y Mariano Baldovinos podían haber sido aliados políticos. El apellido del ex gobernador de Atliyac es, en opinión de Robert Haskett, prueba de la tendencia del siglo XVIII hacia una mayor conciencia de la "indianidad" entre algunos miembros de la élite indígena, que adoptaban esos nombres en un "nuevo despertar del orgullo indígena": *Indigenous Rulers*, *op. cit.*, p. 158.

y Cuernavaca, ocurrida entre los años de 1803 y 1804.[36] La confrontación política entre las facciones del pueblo, en la que intervenían autoridades locales no indígenas, aparece en los registros públicos al menos desde 1803, y hay alusiones a una historia de conflictos que se remontan aún más atrás en el tiempo. A mediados de abril de 1803, el teniente de justicia español abrió una averiguación que ostensiblemente se centraba en un motín o tumulto que había tenido lugar la mañana del 15 de abril, pero que al parecer tenía como propósito real desacreditar al gobernador indio de Malinalco, don Lorenzo de la Cruz. Esa mañana, De la Cruz había llegado a las casas reales con todos sus funcionarios ("toda la República") y con los del pueblo sujeto de San Martín, seguido por un tumulto de unos 200 indios, para presentar al teniente de justicia un decreto que habían obtenido directamente de la autoridades virreinales en el que se le giraban instrucciones (al funcionario español) de atender las quejas de los pobladores por estar injustamente "apensionados" con el mantenimiento y la vigilancia de la cárcel de la localidad. Unos seis o quizá más testigos españoles del lugar coincidieron en dos aspectos primordiales: el encuentro con el magistrado decididamente había sido un tumulto y De la Cruz era una influencia altamente perniciosa para los indios de Malinalco.

En cuanto al tumulto, los españoles coincidieron en que esa mañana en el patio de las casas reales entraron todos los indios que cupieron ("una gran chusma de indios en forma de tumulto"), "atropellando con todos", entre codazos y empujones. Uno de los testigos enfatiza que no se entendía lo que decían los indios, pues a la conmoción física de la asamblea "... agregaba un susurro, entre dichos Indios que sólo ellos se entendían así porque hablaban en su idioma como porque como *[sic]* todos a un tiempo hablaban..." No obstante, cuando se toman en cuenta todas las descripciones de quienes presenciaron el "tumulto" no hay pruebas convincentes de que de él se desprendiese ninguna violencia, salvo por la vaga declaración del propio magistrado de que luego de enseñarle el decreto los dirigentes del grupo "casi me lo estaban quitando de las manos". De hecho, un testigo comentó que la multitud no se quedó mucho tiempo y que se marcharon de manera ordenada.

[36] La historia política y demográfica de la región se bosqueja en Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge, 1972), pp. 170-172. Malinalco siguió siendo parroquia agustina hasta después de la Independencia y la orden mantuvo ahí un monasterio; el cercano pueblo de Chalma, perteneciente al mismo distrito, era un afamado sitio de peregrinaje. Para este relato nos basamos en informes y testimonios de AGN, Criminal, vol. 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803.

En cuanto al propio don Lorenzo de la Cruz, todos los testigos españoles lo evaluaron negativamente; entre las diversas descripciones están las de "muy orgulloso", "inquieto" y "muy enemigo de los superiores". De la Cruz tenía una historia salpicada de confrontaciones con los españoles poderosos de la localidad y su elección como gobernador se debió sólo a la fuerza de una apelación que los habitantes indios del pueblo (sus seguidores) hicieron a las autoridades virreinales.[37] Siendo sacristán de la iglesia del pueblo (este dato sugiere que, de hecho, labró su carrera subiendo en la jerarquía civil y religiosa, y que no era el aventurero esbozado en los relatos que ciertos testigos españoles hicieron de su ascenso), entró en conflicto con un padre agustino y fue relevado de su cargo. Se decía que recaudaba derramas ilegales entre los vecinos indios para subsidiar procesos legales, que había defendido el consumo de pulque adulterado, conocido como tepache, por los lugareños y que se había arrogado diversas funciones judiciales. También había perturbado el orden de la escuela local, decían los testigos, de modo que los arduos esfuerzos hechos en años recientes por autoridades tanto religiosas como seculares para inculcar la asistencia a la escuela diaria y a la dominical se habían visto disminuidos, pues ese año sólo habían tenido una tercera parte de los alumnos que habían asistido el año anterior (1802), antes de que él resultara electo. Un funcionario español declaró que De la Cruz tenía un control tan estricto sobre los indios locales y era tan fuerte la lealtad que le profesaban, que bastaría una insinuación de su parte para que hubiera un levantamiento. A partir de estos amplios testimonios sobre la siniestra influencia de De la Cruz sobre los indios de Malinalco, el fiscal protector de indios de la capital recomendó en mayo que el gobernador recibiera una severa reprimenda. Sin embargo, el magistrado de Malinalco lo mantuvo en prisión hasta que fue liberado a principios de julio de 1803 gracias a una orden virreinal.

Un aspecto interesante del caso de Malinalco es el testimonio consecutivo que data del siguiente año, 1804, cuando don Santiago Mancio se convirtió en gobernador. Vale la pena citarlo con cierta extensión por la luz que arroja sobre las luchas políticas locales, particularmente en el asunto de las elecciones. Mancio dirigió una carta en febrero de 1804 al subdelegado de Malinalco (el mismo hombre que había encarcelado a Lorenzo de la Cruz

[37] Un vecino español sugirió abiertamente que De la Cruz fue electo gobernador porque siempre estaba peleándose con la autoridad: "... que antes de ser gobernador andaba siempre moviendo pleitos, *por cuyo motivo, cuatro años ha que lo han querido hacer gobernador los indios...*" [las cursivas son mías].

la primavera pasada) exhortándolo a cancelar las próximas elecciones de ese mismo año a fin de tomar desde antes una determinación en cuanto a qué hombres del pueblo podían votar debidamente por el gobernador. Aconsejaba, como lo demostraba la experiencia, que los votantes en los comicios para gobernador y demás funcionarios fueran sólo indios de "juicio maduro" que hubieran ocupado previamente el cargo de alcalde o uno superior. Proseguía diciendo que en tiempos recientes la reserva de electores había estado integrada por:

> ... jóvenes y merinos [funcionarios menores], que no vienen a ser otra cosa que topiles [asistentes] de los mayordomos de los barrios. Entre nosotros los Indios, es el primer paso, empleo, o cargo, que se nos da para los servicios del pueblo, y esto califica, que estos tales con nombre de mandones (que éste les han dado aquí) elijan a quien sabe engañarles... Lorenzo de la Cruz, que jamás había obtenido ni el empleo de merino, pues por su inquieto modo de pensar no se había ocupado en otro servicio que el de sacristán (del que fue despojado por lo mismo) éste les procuró ganar por las voluntades a fuer[za] de embriagueces, y lo hicieron Gobernador. ¿Y qué resulto de ahí? Nada menos que la ruina del pueblo, el contagio de otros, y tantos y tan amontonados absurdos, que sólo para vistos son creídos, el empeño que tomó para sublevar la cabecera [de Malinalco], el de que no se instruyeran sus hijos en los dogmas de Nuestra Santa Fe, la conspiración que intentó contra la Iglesia y sus ministros, y lo mismo con los del Soberano, hasta proferir que él únicamente había de ser superior, y esto no sólo a éstos [apoyado no sólo por los jóvenes electores] pues ya estaban coludidos con él varios gobernadores, alcaldes [de otros pueblos] del partido, para su intentado motín.

De ahí concluía el gobernador Mancio que la condición de elector debía restringirse a los que eran funcionarios mayores (ex gobernadores y alcaldes). También pedía que la condición de elector no se limitara sólo a ciertos barrios (el pueblo tenía 12 de estos componentes subordinados), como había ocurrido recientemente —los barrios dominantes eran el de San Juan y Santa María, que habían tomado turnos para elegir como gobernador "hasta idiotas"—, sino que se garantizara la inclusión de todas las partes subordinadas del pueblo.[38]

[38] AGN, Historia, vol. 444, exp. 6, 6 fols., 1804. Haskett, *Indigenous rulers*, *op. cit.*, cap. IV, ofrece una detallada discusión de los diversos funcionarios indios del cabildo y sus deberes; de los mandones y merinos se habla en las pp. 112-113. Hay una enorme bibliografía sobre la llamada

El párroco agustino, fray Vicente José de Oviedo, declaró en testimonio que en los 18 años que llevaba en Malinalco las elecciones siempre habían presentado irregularidades de alguna índole. Más específicamente, el fraile afirmaba que "... estos indios acostumbran tener reuniones privadas y clandestinas antes [de las elecciones], de las que resulta que cuando van a las casas reales [a votar] ya han formado un plan en la torpe manera que les dicta su imprudencia, y sólo acuden al espectáculo de la ceremonia". En los últimos tiempos, el barrio de San Juan era el que llevaba el predominio político en el pueblo, añadía fray Vicente. De ahí eran los hombres que habían elegido el año anterior a Lorenzo de la Cruz, y también quienes seguían esperando a que continuara con sus "planes" al salir de la cárcel (al parecer había vuelto a la cárcel desde el verano anterior). El teniente español de Malinalco añadió personalmente en una carta de presentación del caso a las autoridades virreinales que los funcionarios menores de los barrios que seguían ganando las elecciones a favor de De la Cruz y sus favoritos, y a quienes Mancio quería destituir, eran, de hecho, menos que los notables viejos, aunque los barrios de San Juan y Santa María se habían confabulado con el propósito de formar un "partido" para las siguientes elecciones a fin de arrasar con sus votos los de los funcionarios viejos de los otros 10 barrios. El mismo funcionario español respaldaba el plan propuesto por don Santiago Mancio. Finalmente, el fiscal protector de indios de la capital consideró verosímil y desinteresada la petición

jerarquía cívico-religiosa o sistema de cargos y las prácticas que en cuestión de cargos observaban los pueblos de Mesoamérica —a los que se refiere el gobernador Mancio en términos de "escalones"—; los estudios sobre el tema combinan una rica descripción etnográfica e histórica con interpretaciones de la función de este complejo institucional generalizado. Especialmente útiles son los trabajos de Frank Cancian, *Economics and Prestige in a Maya Community* (Stanford, 1965); Robert Wasserstrom, *Class and Society in Central Chiapas* (Berkeley, 1983), y Waldemar R. Smith, *The Fiesta System and Economic Change* (Nueva York, 1977), así como las discusiones más generales de Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas* (Nueva York, 1964); James B. Greenberg, *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics* (Berkeley, 1981), especialmente la introducción, y John K. Chance y William B. Taylor, "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12 (1985), pp. 1-26. El debate académico ha girado en gran parte en torno a cómo este complejo, en el que los individuos se mueven de cargos inferiores a otros superiores alternando en su recorrido la jerarquía civil y la religiosa, encaja en el sistema de estatus social de las comunidades campesinas, así se suponga que sean cerradas y orgánicas o abiertas e internamente diferenciadas, y en su funcionamiento como un mecanismo ecualizador, diferenciador o extractivo. Aunque de una gran riqueza empírica y conceptual, esta bibliografía tiene un ligero aire de anticuario, pues se apoya con mucha frecuencia en la teoría funcionalista y descuida los aspectos culturales del pensamiento y sentimiento religioso, así como las formas de identidad propia, tanto comunitaria como individual.

canónigo de la Basílica de Guadalupe), hizo en su momento las veces de mediador para que Füero y Santillán se reconciliaran. La conciliación se vino abajo cuando Santillán insistió en elevar su queja ante las autoridades superiores en la ciudad de México, primero ante el virrey Calleja, luego ante la Audiencia, para exentarse del servicio militar. El caso seguía sin resolver a fines de abril de 1816, pero los altos jueces militares habían aconsejado al virrey Calleja que despojara a Santillán de sus funciones militares mientras fungiera como gobernador.[47] Es imposible saber si la oposición de Casimiro Luciano Santillán a las demandas militares del ejército realista se debían a principios sustentados en una postura ideológica contra el régimen colonial en su conjunto, a algún tipo de resentimiento o venganza dirigida contra su antiguo benefactor Füero, a un mero oportunismo personal, o a una combinación de estos y otros factores, pues en la documentación del caso sólo se encuentran escuetas relaciones. Ciertamente, lo que parece haber alarmado al padre Andrade y al teniente coronel Füero es la posibilidad de que su actitud se contagiara a los otros indios del distrito.[48]

NOTABLES COMO INSURGENTES "DE CORAZÓN"

Si bien es cierto que la falta de dirección, así como las tensiones y la politización debidas a la década de guerra interna en la Nueva España tuvieron su parte de culpa en que los notables indígenas se vieran inmiscuidos en la insurgencia o en sus márgenes; también lo es que los dirigentes de los pueblos indios participaron plena e inequívocamente en una amplia gama de actividades subversivas a lo largo de todo el periodo.[49] No hay ninguna duda

[47] AGN, Criminal, vol. 431, sin núm. de exp., sin pp., 1816.

[48] Otros ejemplos que muestran algunos rasgos similares se refieren a las complejas pugnas que surgieron en el importante pueblo de Ixmiquilpan entre los ciudadanos indígenas y españoles por la defensa local contra el ataque insurgente en 1810-1811: AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 1-5, fols. 1r-136r, 1811, y las fricciones que estallaron en 1815 entre un alcalde indio local y el teniente de justicia español por la carga de los costos de defensa antirrebelde en Tepechitlán, en la zona de Tlaltenango, en el agreste país al norte de Guadalajara: BPE, Criminal, leg. 2, sin núm. de exp., sin pp., 1815.

[49] Paul Vanderwood (comunicación personal) plantea una puntualización interesante: referirse a la violencia política del periodo como "insurrección", fuera o no dirigida en contra del régimen colonial, puede borrar la útil distinción entre la rebeldía simple y llana y un intento consciente por derrocar el convenio colonial e instaurar la independencia de México. En cierto sentido, todo el presente estudio se dedica a abundar en esta distinción, sobre todo en los asuntos relacionados con la etnicidad. Creo, sin embargo, que hay pruebas sobradas de que la

de que muchos notables indios (ex funcionarios, funcionarios que en ese momento ocupaban el cargo, principales, etc.) fueron ejecutados por las autoridades realistas durante los años de la insurrección, aunque no siempre conocemos los detalles de sus historias.[50] Para citar sólo unos cuantos ejemplos representativos: Pedro José Alonso, el gobernador indígena del pueblo de San Francisco, cerca de Huichapan, fue ejecutado junto con su hermano el último día de noviembre de 1810; Marcelo Antonio Cortés, gobernador de Sayula, el 1 de marzo de 1811 o en una fecha cercana; Francisco Munguía, que había sido recientemente elegido alcalde de La Barca a principios de mayo de 1812, y el gobernador y fiscal del pueblo de Hichiguayán (en la Sierra Gorda) cerca del 20 de agosto de 1812.[51] De los 21 hombres capturados en febrero de 1815 por las fuerzas realistas en el pueblo de San Pedro Caro en el lago de Chapala debido al bloqueo realista de la isla de Mezcala, que se hallaba en poder de los insurgentes, tres habían ocupado en alguna ocasión u ocupaban en esa fecha el cargo de alcaldes o gobernadores indios de sus pueblos; 19 fueron ejecutados sumariamente por un escuadrón realista de fusileros, entre ellos, los tres funcionarios indios.[52] Igualmente oscuros e indirectos, aunque no menos sorprendentes, serían los indicios de su presencia en filas insurgentes; los indios rebeldes capturados alegaban

gente rara vez pensaba en la independencia y en cambio pensaba mucho en la insurrección. Sencillamente no concebían —o a lo mejor ni siquiera les preocupaba— lo que seguiría después de desarticular el Estado colonial o de sacarlo de su horizonte. Esto no era anarquismo *avant la lettre*, como veremos, sino pensamiento político anclado en el pasado, mas que en el futuro, y circunscrito a una cultura política localocéntrica.

[50] Sería imposible hacer un sólido cálculo cuantitativo de cuantos de estos notables fueron ejecutados por las autoridades realistas civiles y militares (aparte de los que murieron en combate); pero podemos suponer que deben haber sumado varios cientos.

[51] AGN, OG, vol. 143, fols. 19r-20r, Francisco Rodriguez a Jose de la Cruz, pueblo de San Francisco, 30 de noviembre de 1810, y vol. 142, fols. 5r- 7v, Cruz a Venegas, Huichapan, 1 de diciembre de 1810; AGN, OG, vol. 4a, fols. 287r-289r, Rosendo Porlier a Cruz, Sayula, 2 de marzo de 1811; BPE, Criminal, paquete 17, exp. 18, ser. 394, sin pp., 1812; AGN, OG, vol. 4, fols. 52r-v, Alvarez de Güitián a Joaquín de Arredondo, 22 de agosto de 1812.

[52] HD 6-2.254, 1815. A dos de los hombres detenidos les condonaron la pena capital porque eran muy jóvenes (han de haber sido adolescentes de menos de 15 años, aproximadamente, aunque no se registraron sus edades). Fue un caso en el que Apolonio Hernandez, quien había sido el segundo al mando en la isla de Mezcala, se presto libremente a dar información contra la mayoría de los hombres a los que conocia, información que resulto crucial en su inculpación y condena en corte marcial. El ex insurgente Hernandez de hecho estuvo al mando de una fuerza realista contrainsurgente en la zona de Chapala, pero lo mataron al año siguiente. Para un relato completo y reciente del famoso y fascinante episodio de Mezcala, véase Christon I. Archer, "The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front, 1812-1816", en Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998).

que los gobernadores de sus pueblos les habían ordenado unirse a la causa insurgente. Ya hemos advertido el caso del grupo de 14 indígenas que fueron capturados después de la batalla del Monte de las Cruces el 30 de octubre de 1810, casi todos originarios de Celaya, en la región del Bajío, y de ellos fueron al menos nueve los que dijeron que los gobernadores de sus pueblos les habían ordenado seguir a un hombre que viajaba en un misterioso coche, en cuya persona implícita o explícitamente reconocían al rey de España, para matar a los españoles peninsulares.[53] Asimismo, de un grupo de 45 prisioneros rebeldes que fueron enviados en marzo de 1811 de Cuernavaca a la ciudad de México, donde serían interrogados y enjuiciados, fueron varios los que alegaron motivos similares sobre su participación en la insurgencia.[54]

[53] AGN, Criminal, vol. 134, exp. 3, fols. 36r-50r, 1810.

[54] AGN, Criminal, exp. 13, fols. 347-387r, 1811. Para declaraciones similares, véanse las confesiones de varios indios que participaron en los linchamientos de 1810 de Atlacomulco (capítulo XV): AGN, Criminal, vol. 229, fols. 263r-413v, 1810; y de la media docena de hombres arrestados en Yuririapúndaro y enviados a la ciudad de México en noviembre de 1810: AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 8, sin pp., 1810. No me detengo en las actividades de insurrección en las ciudades, pues el presente estudio se ocupa casi exclusivamente del campo mexicano. Hubo en el periodo fricción cívico-militar, sedición urbana y francas conspiraciones que contaron con la participación de notables indios. Uno de los casos más famosos involucra a don Francisco Galicia, gobernador indio de la parcialidad de San Juan (una vieja y semiautónoma sección india de la ciudad de México), quien fue investigado por sus simpatías insurgentes en 1813. El caso se basó en la correspondencia que sostenían Galicia y el cabecilla rebelde Ignacio López Rayón, en la que el gobernador indio daba indicaciones de que los indios de la capital estaban dispuestos a ayudar a los rebeldes en la toma de la ciudad. Al parecer, Galicia también estuvo presente en 1810 en algunas reuniones secretas en los edificios de la comunidad india de la otra parcialidad de la capital, Santiago, donde se sugirió que los pueblos indígenas de la Colonia se unieran, declararan la independencia ("...como en Caracas"), establecieran cortes (un parlamento) en México y pidieran armas al gobierno virreinal. Otro caso de conspiración urbana en el que participó un notable indio es el de don Ignacio Castañeda, cacique indio y dueño de un café, quien junto con un amigo planeó reunir una gavilla y unirse a los rebeldes. Sobre Galicia, véase AGN, OG, fol. 9, fols. 48r-v, 1817, y sobre Castañeda, AGN, OG, vol. 5, fols. 59r-61v, 1813. Virginia Guedea tiene planteamientos interesantes sobre la política urbana del periodo y la participación de los indios en sus artículos "De la fidelidad a la infidencia: los gobernadores de la parcialidad de San Juan", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 95-123; y "Los indios voluntarios de Fernando VII", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 10 (1987), *op. cit.*, pp. 11-83. Para la historia del gobierno indio en las parcialidades de la capital, véase Andrés Lira González, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919* (Zamora, 1983); y para un análisis de por qué la mayoría de las ciudades del reino permanecieron relativamente calmadas en términos de insurgencia popular, véase Eric Van Young, "Islands in the Storm: Quiet Cities and Violent Countrysides in the Mexican Independence Era", *Past and Present*, 118 (febrero de 1988), pp. 120-156.

Al igual que en los casos más sonados de sedición y pugnas políticas de pueblo, el grado en que los notables indios locales reconocían abierta y públicamente (o incluso en confesión propia) su participación en la insurgencia abarcaba un amplio *continuum*. Tomemos por ejemplo el caso del alcalde indio del pueblo de San Pedro Tlatemalco, distrito de Zacualtipan, en la explosiva región de la Sierra de Metztitlán, representativa de una participación bastante tibia.[55] El alcalde Sebastián Antonio, indio analfabeta de 30 años de edad, reconoció haber dictado dos notas dirigidas a un comandante rebelde de la localidad en las que le informaba sobre la disposición de las fuerzas realistas en Metztitlán. El recipiendario de estas notas era el sombrío capitán Felipe Maya, el mismo a quien el desgraciado Lucas Antonio García, fiscal indio de Zacualtipan, había escrito casi al mismo tiempo en nombre de José Antonio Pérez, gobernador indio de ese mismo pueblo. El alcalde de San Pedro reconoció ingenuamente su mal proceder; una de sus justificaciones era que pensaba que los rebeldes seguramente ganarían cualquier batalla posterior, puesto que seguían la ley de Nuestra Señora de Guadalupe "la Americana", aunque por su parte no sabía muy bien en qué consistía la dicha "ley". Además reconoció que unos 20 hombres del pueblo se habían ido voluntariamente con las fuerzas insurgentes locales respondiendo a su convocatoria y que ninguno había regresado. Añadía: "... pues con el motivo de estar entre los rebeldes los Indios principales de su pueblo muchos los han seguido por correlación y parentesco que tienen con aquellos [rebeldes]..."

Sebastián Antonio no pidió el indulto cuando tuvo la oportunidad de hacerlo, porque estaba preocupado de que las autoridades realistas o sus propios vecinos lo castigaran si reconocía su culpabilidad. Otros dos de los hombres capturados en San Pedro junto con él se sacudieron de encima la responsabilidad, y ambos señalaron acusadoramente —al menos de manera implícita— al alcalde. Uno de ellos dijo que siempre había pensado que Sebastián Antonio era un buen hombre, "... pero que ahora ve muy al contrario y sabe sus cautelas y el gran daño que les ha originado a los de su pueblo". Los hombres de San Pedro fueron enviados a la cárcel real de la ciudad de México a fines de febrero de 1812. En los registros el caso queda sin resolver, pero es difícil imaginar que el alcalde no fuera tratado con dureza ejemplar dada la coincidencia del periodo (en cierta forma el punto más crítico de la insurrección), la región geográfica de su actividad (que por sus

[55] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 11, fols. 320r-329v, 1812.

Temimilcingo. A todos los enviaron a la ciudad de México, donde varios, entre ellos el ex gobernador Dionisio Atliyac, compartieron el no infrecuente destino de los hombres que en esos años eran condenados a trabajos forzados en las temidas fortificaciones conocidas como la zanja cuadrada: la muerte. También fueron detenidos cuatro mestizos de la localidad, ellos por estar involucrados en una conspiración que se proponía dar al tumulto proporciones similares a la de una insurrección local a escala real, con movilizaciones indígenas y elementos de las fuerzas insurgentes de Ignacio Allende, y aunque fueron exonerados gracias a algún indulto real generalizado, no recuperaron su libertad sino hasta los últimos días de 1812.

La importancia de este periodo reside en la confluencia entre el faccionalismo del pueblo que aparentemente databa de tiempo atrás, unas elecciones en disputa, el estallido de la insurgencia de 1810 y la participación de los notables indios de la localidad. En por lo menos uno de los notables indios —Velásquez, el gobernador fugitivo de Temimilcingo, finalmente aprehendido por actividad insurgente en el verano de 1811— hay un rasgo inconfundible evocador de la creencia indígena milenarista que analizaremos con cierto detenimiento en el capítulo XVIII. Tras su captura, Velásquez testificó que José Pioquinto Vásquez, el "Santo Cristo" le había escrito informándole que varios otros pueblos del distrito estaban listos para "... ir a encontrar a la Virgen de Guadalupe para [ella] darles sus tierras y aguas" y otra nota más (en la forma de una circular o carta en cadena) con el mensaje de que Velásquez debía alistar a su pueblo "... para salir a encontrar con flores y arcos [triunfales] a la citada virgen."[43] Estas declaraciones, en las que se advierte que Vásquez creía que los indios del lugar confiarían en que la virgen se aparecería en persona para repartirles tierras y agua, se alejan mucho de la fría y distante invocación de la virgen de Guadalupe en el testimonio previo de Velásquez. Allí la mencionaba de manera casi incidental, junto a las figuras de Allende y el rey Fernando VII; y aunque su aclamación está prescrita, casi no hay indicios de que habría de aparecerse físicamente. El subdelegado Füica había demostrado su aplomo en la situación de Todos Santos (y seguiría demostrándolo), con todo y que este tipo de cosas debe

[43] Aunque el acceso al agua fue un asunto problemático en toda la región del centro y el norte de la Nueva España debido a la aridez del suelo y el impredecible patrón de lluvias, en la zona de Cuernavaca era especialmente perturbador, porque en el campo predominaban las haciendas productoras de caña de azúcar, que necesitaban grandes cantidades de agua para el riego y su procesamiento. Para la situación reinante a fines del periodo colonial, véase Cheryl E. Martin, *Rural Society in Colonial Morelos* (Albuquerque, 1985); y Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial* (México, 1988).

haber sido un gran motivo de preocupación para él y para otras autoridades españolas. Este tipo de comportamiento, al provenir de un notable indio, debe haber predispuesto a los funcionarios del régimen a replantearlo hasta donde fuera posible como conducta sospechosa, manifiesta deslealtad o algún tipo de sedición más activa.

Notables del pueblo como víctimas y testaferros

Mientras que la sedición contra el régimen, por lo menos de manera potencial o simulada, podía deberse, como ya hemos visto, a las complicaciones de la política local, algunos notables indios entraron en conflicto con las autoridades españolas como víctimas de acusaciones falsas o como testaferros inconscientes (cuando menos en apariencia) de otros indios con un programa de insurrección más declarado. En el primer caso, los insurgentes o los criminales acusaban dolosamente a los funcionarios indígenas para distraer las sospechas de su propia persona, sabiendo que las autoridades españolas serían más cuidadosas ante el riesgo de que los notables indios participaran en actividades insurgentes. Así ocurrió con el indio Diego Martín y sus confederados, que fueron capturados en el distrito de Teotihuacán en agosto de 1812 por varios robos y supuestas actividades insurgentes (los hechos fueron los robos; la retórica que los acompañó, insurgente). Primero trataron de sacudirse de encima las acusaciones llevando las sospechas hacia el alcalde indio del cercano pueblo de San Miguel (no es claro si es San Miguel Atlamaxac o San Miguel Totolcingo), quien según dijeron los azotó públicamente porque se negaron a servir en un campamento insurgente local; pero después retiraron los cargos por perjurio.[44] En el segundo caso, los rebeldes locales (unas veces funcionarios locales de otro tipo, otras comuneros) inventaban la participación de los notables para disfrazar de legitimidad sus propios actos y/o para eximirse de los cargos cuando las fuerzas del régimen colonial los llamaban a cuentas. Por ejemplo, José Antonio Pérez, el gobernador indígena de Zacualtipan, pueblo situado justo al noreste de Metztitlán en la región montañosa de la Huasteca, fue arrestado el 3 de diciembre de 1811 por su correspondencia con los cabecillas insurgentes locales Juan Agustín González y Felipe Maya, en la que los invitaba a invadir al pueblo en nombre de la causa rebelde. Sin embargo, en un testimonio subsiguiente se

[44] AGN, Criminal, vol. 3, exp. 11, sin pp., 1812.

descubrió que los verdaderos conspiradores eran Lucas Antonio García, fiscal del pueblo de 50 años de edad, su esposa María Magdalena y su sobrino José Victoriano Libio, escribano del pueblo.[45] Estos tres robaron las cartas que González y Maya habían enviado al gobernador antes de que éste pudiera verlas y habían enviado correspondencia de respuesta falsificando la firma de Pérez y sin que éste se enterara.[46]

Al igual que en el caso de la disputa por las elecciones, la tensión entre las autoridades civiles y militares durante el periodo insurgente a veces desembocaba en luchas políticas que podían considerarse real o potencialmente peligrosas para el régimen colonial. En estos casos no siempre resulta claro si las mismas tensiones, con su enardecida retórica, pleitos personales y oscuros matices políticos eran la causa de los conflictos, o sencillamente servían como pretexto o mecanismo de representación concreta para poder ventilar pleitos más viejos; lo más probable es que fuera una combinación de ambos. Es importante recordar que en los casos que involucraban a notables indios, lo que preocupaba a las autoridades españolas posiblemente no fuera ni su postura ideológica, ni sus palabras ni su comportamiento propiamente dicho, sino el carácter público del personaje y su papel rector en la sociedad local. Tomemos por ejemplo el caso de los cargos de insubordinación levantados en 1816 contra Casimiro Luciano Santillán, gobernador indio de la Villa de Guadalupe, justo al norte de la capital virreinal. Este arriero indio, originario del importante pueblo vecino de Cuauhtitlán, se inscribió como miliciano en septiembre de 1813, y al cabo de tres años había ascendido a primer cabo. En 1816 se convirtió en gobernador del pueblo indio de Guadalupe, y no tardó en tener problemas con el teniente coronel Joaquín Füero, subdelegado y comandante militar del distrito, porque se negó a seguir yendo los domingos por la mañana al entrenamiento de la milicia, que ahora le parecía poca cosa para su posición. Füero sostenía que el mal ejemplo de Santillán había provocado la inasistencia de otros milicianos indios, al grado que a los últimos ejercicios sólo habían comparecido cuatro hombres.

[45] El fiscal era un funcionario civil de pueblo encargado de supervisar los asuntos de la iglesia local, por lo que se contaba entre los notables políticos indios más poderosos: Haskett, *Indigenous Rulers*, pp. 114-116.

[46] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 1, fols. 1r-12v, 1812. Para un caso similar, véase el testimonio sobre el saqueo de la hacienda Venta de Cuajimalpa, en las montañas ubicadas al poniente de la capital, ocurrido más o menos por la misma fecha que la batalla de Las Cruces, en el que varios gobernadores y alcaldes indios del lugar a los que en un principio se les acusó de haber llevado a sus pueblos al ataque, fueron después exonerados: AGN, Criminal, vol. 41, exp. 13, fols. 219r-251r, 1811; y vol. 13, exp. 9, sin pp., 1810.

El lugarteniente de Füero lo llamó a cuentas por su incumplimiento, y Santillán contestó "orgullosa y altaneramente":

> ... que ni él ni su república... mientras que estuviera a la cabeza de ella, asistiría ni permitiría que asistiese a ningún acto militar; que vinieran los reclutas solos si querían, o que se nombrara quién los trajera, porque él... no los había de traer mientras fuera gobernador... [y que]... arrestado, al calabozo, o donde U. quiera, menos a la asamblea he de asistir.

La reprimenda pública a cargo del lugarteniente de Füero no produjo la sumisión del gobernador, sino una fea escena con insultos y obscenidades, mientras otros milicianos y funcionarios indios los miraban con cara "espantada y sumisa". El conflicto cobró mayores proporciones y se convirtió en pleito personal con Füero, quien, preso de ira, le rompió en la cabeza a Santillán su propio bastón de mando y luego lo arrestó. El teniente coronel destacó en su informe del incidente "... [el] frenesí de este díscolo rebelde al servicio militar que lo supone degradante a su persona".

Hay en este caso testimonios subsecuentes que pintan a Santillán como una especie de tirano aventurero (dos testigos indios se refieren a él como un advenedizo, un fuereño) con un historial de abuso de autoridad. El gobernador que fue su predecesor inmediato en la Villa de Guadalupe observa con una interesante referencia clásica que en 1808 y 1809, años en que ocupó el cargo de acalde y luego de fiscal del pueblo vecino de Santa Isabel Tolan, Santillán se condujo como un "sanguinario Nerón", y que su conducta tuvo por consecuencia que el propio arzobispo y virrey Lizana y Beaumont lo destituyera del cargo y le prohibiera ocupar ningún otro en el futuro. Otros testigos indios y españoles describen el "despotismo, crueldad y singular orgullo" de Santillán y que tanto en Santa Isabel como en la Villa de Guadalupe trató a "... los infelices indios como bestias, conducta propia de sus principios de arriero". Gracias a los testimonios se descubrió que había sido impuesto como gobernador indio en 1816 por el propio Füero, quien lo creyó una persona maleable, y que los lugareños no le habían ofrecido ninguna resistencia significativa; pero que una vez en el poder Santillán obviamente había instaurado en la localidad el imperio del terror, volviéndose contra su benefactor en una forma de lo más exasperante y políticamente amenazante. Temiendo las consecuencias políticas que habría en la localidad si continuaba el conflicto entre el gobernador arribista y el preocupado comandante/subdelegado, el párroco, licenciado don Manuel Ignacio Andrade (quien era asimismo

tendencias a la insurrección era un verdadero polvorín y siguió siéndolo mucho tiempo), la conspicuidad del alcalde dado su cargo político, la existencia de las notas incriminatorias dirigidas a Maya (que otro hombre escribió por él antes de irse con los insurgentes), su propia confesión y las acusaciones de sus vecinos que corroboraron los cargos.[56]

Vale la pena citar con cierto detalle por lo menos tres casos, entre muchos, sobre la bien documentada participación deliberada de los notables indígenas en las actividades locales de los insurgentes, porque proceden de distintas regiones del centro de México y porque entre los tres abarcan toda la década de 1810 a 1820. En primer lugar, tanto por orden cronológico como por la riqueza de detalles, se encuentra el de Pascual de los Reyes, gobernador indio de Xochitepec, pueblo ubicado unos kilómetros al sur de Cuernavaca. Reyes fue arrestado a fines de 1810 por su notoria participación al haber "levantado" a su pueblo en nombre de la insurgencia. El caso es especialmente interesante porque se presenta como una continuación de los acontecimientos ocurridos en Cuernavaca a principios de noviembre, como la comparecencia de la misteriosa figura del "Santo Cristo" y de Rubalcava, el cabecilla local de fama efímera. También es revelador del tipo de alianza interétnica que ocasionalmente se establecía entre los notables indios y los criollos influyentes.

Al momento de su arresto, realizado el 15 de noviembre de 1810 por tres gachupines vecinos de Xochitepec, Pascual de los Reyes se desempeñaba como gobernador del pueblo; tenía 40 años de edad, era casado y lo describían como "bastante ladino" (esto es, que hablaba bastante bien el español).[57] Durante el interrogatorio que le hizo el subdelegado Manuel de Füica de Cuernavaca, declaró que el 5 de noviembre había recibido por medio de otro indígena local las instrucciones verbales del "Santo Cristo" (José Pioquinto

[56] Aproximadamente por esas fechas (fines de 1811, principios de 1812), Hernández, el gobernador indio del pueblo de San Lorenzo Ixtacoyotla, situado más o menos en la misma zona, fue reconocido de manera verosímil por varios vecinos de su pueblo que habían sido capturados, como motor y cabecilla que colaboraba con las fuerzas insurgentes a nivel local. El grupo de nueve hombres de San Lorenzo (sin contar al gobernador Hernández, quien al parecer aún se hallaba libre) fue enviado a la ciudad de México en la misma cuerda que los del pueblo de San Pedro Tlatemalco, el 29 de febrero de 1812; AGN, Criminal, vol. 251, exp. 10, fols. 309r-319v, 1812.

[57] Me parece que la palabra ladino, cuando se usa de esta forma o en este contexto para referirse a un indio, no sólo alude al bilingüismo con bastante dominio del español, sino también a un estilo de vida —que quizá incluya el vestido, las preferencias por los bienes materiales, las relaciones sociales, etc.— que se ubica en el extremo más aculturado (esto es, españolizado) del espectro.

Vázquez, insurgente criollo de Cuernavaca, como se recordará), de obedecer las órdenes de [Ignacio] "Allende", quien se dirigía a la región con una fuerza insurgente "... destruyendo a los gachupines y dando tierras y aguas a los naturales..." El 9 de noviembre, el "Santo Cristo" llegó al pueblo en compañía de otros tres hombres, y le dijo a Reyes que preparara a los indios de los pueblos vecinos para la inminente llegada de "Allende", quien arribó al lugar de los hechos ese mismo día y animó a Reyes a que tomara Xochitepec para la insurgencia.[58]

Entre otros documentos confiscados en el caso estaba una carta sin fecha que Reyes traía en la mano y que proclamaba que él había designado a Pedro Sánchez, un vecino criollo, para "... sacar gente de este lugar para la guerra que se previene en el día con el enemigo..." Esto debe haber sido el 10 o el 11 de noviembre de 1810, fecha de las escaramuzas en las que murió el falso "Allende", cuando de hecho una fuerza rebelde invadió efectivamente Xochitepec. Reyes fue acusado además de asaltar junto con algunos seguidores la tienda que tenía en Xochitepec el gachupín don Domingo de Abiega —delito que confesó haber cometido—, de la que sacaron una gran cantidad de hierro que luego le dieron a Pedro Sánchez, quien se lo llevó al herrero local para que forjara puntas de lanza que habrían de usarse contra las tropas realistas.[59] Como era de esperarse, la pequeña fuerza rebelde no pudo mantener tomado el pueblo mucho tiempo. Pedro Sánchez huyó de la jurisdicción con uno de sus hijos adultos después de esta acción; pero fue capturado a mediados de enero de 1811, ya estando arrestado Reyes. Sánchez declaró en defensa propia que él simplemente había seguido los planes del gobernador Reyes de ayudar a la insurgencia, porque le preocupaba que los indios de Xochitepec saquearan su propia tienda que tenía él allí; no obstante, el peso del testimonio tiende a señalarlo como un participante voluntario en los planes. No queda claro qué tipo de relación existía entre el gobernador indio y el tendero criollo; aunque cierta-

[58] Aquí el subdelegado Füica añade una lacónica nota indicando que en realidad "Allende" era el capitán insurgente don Juan Ignacio de Ruvalcaba, quien dos días después cayó muerto en combate contra los realistas en Cuernavaca.

[59] El cura de la parroquia, el bachiller don José Mariano Ferrara, describe con detalle su intento de protestar con una muchedumbre de indios en el pueblo (incluyendo a los dos hijos mayores de Reyes) por el saqueo de la tienda de Abiega, aunque sin grandes resultados debido a la "insolencia y desvergüenza" de los indios. Entonces el cura se dispuso a irse del pueblo: "Yo estoy disponiendo mi marcha por el inminente peligro en que me hallo por las exhortaciones de los días festivos y consejos que les he dado haciéndoles presente su exterminación y ruina, pero creen los engaño y dicen estoy por parte de los europeos y dicen bien pues éstos [los europeos] defienden la causa justa..."

mente formaron una alianza política de conspiración que rebasaba sus diferencias étnicas, y ambos estaban metidos hasta el cuello en escoger gachupines como víctimas, armar al pueblo y propiciar una efímera incursión rebelde. Finalmente, Füica acabó por enviar a la ciudad de México a Pascual de los Reyes, a uno de sus hijos, a un alcalde indio de Xochitepec y a un cuarto hombre; Pedro Sánchez iba detrás pisándoles los talones. Para marzo de 1811, Reyes y el cuarto hombre ya habían muerto de una "fiebre" indeterminada en el Hospital General de Indios de la capital, y para mediados del verano, Sánchez murió de la misma enfermedad en otro hospital. El alcalde de Xochitepec y el hijo de Reyes fueron condenados a trabajos forzados en las fortificaciones realistas de La Habana, donde estuvieron hasta finales de 1812.[60]

No habría pasado ni una semana de que el gobernador Pascual de los Reyes, Pedro Sánchez y el "Santo Cristo" se afanaban por engrosar las columnas insurgentes con el pueblo de Xochitepec, cuando a más de 300 kilómetros hacia el norte José Casimiro, gobernador indio insurgente del pueblo de La Palma en la región de San Luis Potosí, arrestó al subdelegado de Río Verde, José Joaquín Ruiz. Detenido por Casimiro y sus indios locales después del 20 de noviembre de 1810, Ruiz mantuvo un diario bastante detallado de sus dos semanas de cautiverio. Posteriormente transcritas en un informe del incidente, las notas de Ruiz describen a los indios de La Palma —y ciertamente de toda el área— como unos "alborotados", que se la pasaban tomando y en reuniones día y noche. Un jefe importante de los indios rebeldes de La Palma que trabajaba junto con el gobernador Casimiro era Andrés Medina, el maestro de la escuela, quien llevó su irreverencia hasta el punto de beber pulque en el cáliz sagrado cuando fue tomada la misión de San Francisco y se confiscaron las propiedades de los misioneros. El dirigente regional del movimiento, que se unió a las fuerzas insurgentes del este de la Huasteca, era el desertor del ejército realista Luis Marín, asistido por varios tenientes no indígenas, de los que al menos tres ostentaban cargos firmados por Ignacio Allende. Las fuerzas rebeldes regionales se conformaban de por lo menos 800 hombres con armamento ligero, sin contar a unos cinco o seis mil indios pames, todos ellos apoyados por varios párrocos y habitantes no indígenas. En cuanto a la participación de los notables indios de la región, Ruiz atestiguó que el movimiento gozaba del apoyo activo de todos los gobernadores y funcionarios del propio Río Verde, Divina Pastora,

[60] AGN, Criminal, vol. 204, exps. 11-12, fols. 206r-262r, 1810.

Villa del Dulce Nombre, Lagunillas, Piniguán, Gamotes, Alaguises, La Palma, Huayavos, Tanlagún y Santa María Acapulco.[61]

Finalmente, regresando al sur, nos encontramos a Juan Felipe, el gobernador indio de Acapetlahuaya, unos 100 kilómetros al suroeste de Cuernavaca, quien fue arrestado por sus actividades a favor de la insurgencia en marzo de 1820. Felipe colaboró activamente con el cabecilla rebelde Pedro Asencio, cuya gavilla de cerca de 500 hombres (la mayoría indios locales) merodeaba por la región entre los pueblos de Acapetlahuaya, Palmar, Acatempan y San Mateo atacando sin plan de combate ni un lineamiento claro a los destacamentos realistas pequeños que llegaban de otras regiones. A mediados de febrero de 1820, la gavilla de Asencio atacó y quemó parcialmente Acapetlahuaya, donde robaron varias casas y mataron al ex gobernador, un conocido realista llamado Hermenegildo San Sebastián, a quien Felipe no protegió. Todo esto se hizo en abierta complicidad con el gobernador Juan Felipe, quien voluntariamente salió del pueblo con ellos y los acompañó hasta su campamento en Aguatepec, donde se incorporó por un corto tiempo a la gavilla ocupando un puesto de mando. Felipe Juan, escultor de 75 años que no hablaba el español, respondió a las acusaciones con débiles negativas, esquivando de la manera más obvia los cargos principales y brindando bastante fundamento para creer que era un insurgente comprometido.[62]

Conclusión

Esta discusión de los notables indígenas como cabecillas insurgentes a nivel local debe concluir con una nota de cierta ambigüedad, pues no podemos llegar a ningún cálculo cuantitativo de su importancia representativa en el conjunto de insurgentes indios, como tampoco de su importancia anecdótica en su carácter de cuadros rebeldes locales. Una vez más, se pone de manifiesto que no fueron sus claras funciones como dirigentes de la oposición al régimen, sino más bien su posición destacada y su influencia como

[61] AGN, Historia, vol. 411, exp. 2, fols. 15r-18r, 1810.

[62] HD 13-2.1164, 1820; 13-2.1168, 1820. Otros ejemplos bastante inequívocos de que la participación de los notables indios en la insurgencia estaba geográficamente muy extendida y era muy amplia, se trabajan a lo largo del libro y son Zacoalco: BPE, Criminal, paquete 29, exp. 18, ser. 652, 1811; Chicontepec: AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811; AGN, Historia, vol. 411, exp. 14, fols. 84r-116v, 1811; AGN, OG, vol. 66, exp. 2, fols. 4r-8r, 1814; Atotonilco el Grande: AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 7, fols. 145r-153v, 1811; Autlán: BPE, Criminal, leg. 3, exp. 4, sin paginación, 1813, y Jilotepec, AGN, Criminal, vol. 26, exp. 9, sin pp., 1818.

dirigentes en el periodo preinsurgente y en la vida política "normal" del pueblo lo que, al llegar la insurgencia, los puso en mayor riesgo de ser sometidos a un escrutinio más estrecho por parte de las autoridades coloniales o de recibir castigos ejemplares. No puede negarse que están relacionados con todo tipo de comportamientos opuestos al régimen, desde palabras proferidas al descuido, actividades sediciosas y conspiraciones de pequeña escala, hasta la participación activa en filas rebeldes, a veces con puestos de mando. Ahora bien, es imposible creer que su número como porcentaje del universo total de este grupo alcanzara una cifra que se acerque ni remotamente a 50 o 60% de la participación general de los indios en la lucha insurgente.[63] Mis conjeturas de por qué tienen una baja representación se reducen básicamente a su vinculación con el régimen colonial y con los españoles poderosos que lo encarnan localmente —grandes terratenientes, funcionarios del gobierno, miembros de la Iglesia, etc.—, vinculación más firme que la del resto de los indios de pueblo. Es verdad que su oportunismo durante el periodo de fines de la Colonia pudo haber contribuido a disolver eficazmente la legitimidad política en las sociedades de los pueblos. Esta gente no se andaba con miramientos a la hora de conservar su influencia y su acceso privilegiado a los recursos, ya fuera mediante la manipulación del sistema político de la comunidad (no cabe duda de que éste es el sentido de muchas disputas electorales o los sempiternos argumentos sobre la posición de cabecera/sujeto, por ejemplo) o tratando de desviar los conflictos de su pueblo a través del litigio y otro tipo de contiendas con los extranjeros poderosos o con otras comunidades.[64] En los casos en que los grupos

[63] Si suponemos que para 1810 había una población indígena de unos 3.5 millones de personas, de los que más o menos la mitad (1 800 000) eran hombres y la mitad de éstos (900 000), adultos, y si además suponemos que la población de notables indígenas, haciendo un cálculo de lo más generoso, sería de 10% (esto es, 90 000 hombres), necesitaríamos pruebas de que 10% de esta última cifra (alrededor de 9 000 o 10 000 hombres) fueron incorporados a la insurgencia, para que las cifras guardaran una proporción adecuada con nuestro cálculo previo de la población combatiente contra el régimen en toda la Nueva España. Si se juzga de manera impresionista, esta proporción tan elevada de participación de los notables parece extremadamente poco probable.

[64] Véase el planteamiento de un modelo para este proceso en Van Young, "Conflict and Solidarity", *op. cit.* La formulación de Eric Wolf de una "comunidad corporativa cerrada" y la de George Foster de la "imagen del bien limitado" se despliegan para explicar la dinámica de las contiendas dentro del pueblo y entre los pueblos en una de las principales regiones de México a fines de la Colonia. Estoy menos dispuesto que antes a aplicar sin precauciones el esquema de Wolf-Foster, que por lo general supone un bajo nivel de diferenciación social interna en las comunidades rurales y la activación de mecanismos ecualizadores para distribuir la riqueza y los riesgos de vida; en cambio, me inclino más a favor de un modelo con cabida para una gran

rurales subalternos pusieron sus energías al servicio del movimiento insurgente fue, en gran medida, contra los notables de sus propias comunidades y sus enredadas alianzas de poder, a veces interétnicas, a menudo para tratar de enderezarlas.

De hecho, esta hipótesis ayuda a explicar varios comportamientos diferentes. Por ejemplo, los datos proporcionados en el capítulo II sobre algunas de las características sociales de los insurgentes (específicamente, la desproporcionada tasa de solteros entre ellos y su edad relativamente avanzada) apuntan a un bloqueo en el ciclo de vida de los hombres indígenas del medio rural a fines de la Colonia. El bloqueo pudo haber consistido en una incapacidad para librarse de algunos obstáculos en su ciclo de vida que les impedían ascender en la jerarquía cívico-religiosa o, en determinados casos, inclusive formar familias independientes a su debido tiempo. La causa debe buscarse en cierta esclerosis política en la cumbre de la sociedad local de los pueblos, que se materializa en los esfuerzos de los notables de la comunidad por ampliar o mantener su poder junto con los poderosos locales no indígenas. Junto con esta presión demográfica de abajo, el efecto neto ha de haber sido que las estructuras de los pueblos seguramente no pudieron incluir en el nivel de los notables de la jerarquía sociopolítica a miembros de varios grupos nuevos de adultos del sexo masculino.[65] Por añadidura, la topografía moral de la rebelión en los pueblos —como el llamado programático a las formas de monarquismo ingenuo, a los que he hecho una referencia de pasada y que veremos con detalle en el capítulo XVIII— debe explicarse en parte como el resultado de una estrategia de la gente común (que bien puede haber sido inconsciente) para recuperar un balance ideológico recurriendo a fuentes de autoridad externa que no pudieran ser impugnadas, pasando por encima de los notables indígenas locales cuya propia legitimidad se había visto menguada. Por último está el hecho de que los notables que gobernaban las comunidades y sus aliados por parte de élites locales fueron temporalmente desplazados por élites de arribistas locales durante los episodios de tumultos de pueblo y la

diferenciación real dentro de un marco ideológico que, si no es de igualitarismo, sí lo es al menos de un contrato social comunitario (una economía moral) incluyente de las élites locales y los grupos subalternos.

[65] Esto no equivale a sugerir que la gradación por edad no era una práctica añeja y normativa en las comunidades indígenas mesoamericanas, ni que la gerontocracia no era la norma en las estructuras políticas locales (como lo demuestra la gran cantidad de estudios etnográficos e históricos), sino sólo que para fines de la época colonial las vías normales de movilidad dentro del sistema pueden haberse restringido notablemente.

insurgencia —algunos de corte utópico—, lo que tiende a fortalecer la idea de que los intereses divergentes de los notables y la gente indígena común y corriente a menudo los llevaba a conflictos directos y abiertos entre ellos. Detrás de esta situación pueden descubrirse muchos cambios culturales de fines de la Colonia, como se refleja, por ejemplo, en la expansión de la participación en el mercado de los campesinos indígenas, en el aumento de todo tipo de contacto entre indios y no indios, en la sensibilidad religiosa y aun en el lenguaje mismo de los tratos verbales cotidianos del medio rural, a medida que el español reafirmaba su lugar como medio de expresión predominante en muchos ámbitos de la vida.[66] El distanciamiento entre las expectativas de normatividad de los indios comunes y corrientes en cuanto al comportamiento que debían seguir los poderosos del pueblo y el comportamiento real observado entre los grupos indígenas de élite, contribuyó a debilitar la legitimidad de las estructuras locales de autoridad y a poner en peligro el carácter previsible y comprensible de la vida comunitaria. Lo paradójico es que a pesar de que las comunidades rurales de finales de la Colonia no guardaban la inmovilidad de los insectos en el ámbar y ya habían dejado de ser los puntos fijos de un mundo cambiante, los indios comunes y corrientes actuaban en su defensa como si realmente siguieran siéndolo.

Sin embargo, las pruebas de la acción insurgente emprendida por muchos notables indios en el periodo posterior a septiembre de 1810 excluyen la posibilidad de que las pruebas empíricas de la diferenciación intracomunitaria coincidan a la perfección con el conflicto, así como con la hipótesis que he planteado para explicarlo. Pese a todo, no puede negarse que es baja la proporción de notables indios que participaron en la insurgencia, quienes a menudo parecieran estar más comprometidos —y comprometidos más *activamente* con el régimen colonial— que los indios comunes. Además, en los casos en que sí tomaban el camino de oposición al régimen, lo hacían a la zaga de las comunidades insurgentes, en vez de ir a la vanguardia, y al igual que muchos párrocos supuestamente insurgentes, eran seguidores más que dirigentes. Trataban de mantenerse en la cuerda floja de la política para conservar así un ápice de categoría social y control, no porque los motivara la deslealtad consciente hacia las estructuras locales o más generales de autoridad y poder.

[66] Para una conceptualización precisa de este cambio cultural en un esquema secuencial que gira en torno al lenguaje, véase Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, *op. cit.*, sobre todo las pp. 427-451.

Las gentes procedentes del medio rural que se aventuraron a seguir adelante después de la fase inicial del levantamiento, generalmente exportaban de sus pueblos muchos de los mismos valores comunales y modos de acción colectiva característicos de los disturbios meramente locales. Si no se "amotinaban" o si sus propios notables no los conducían al típico y limitado teatro local de las relaciones mutuas basadas en la pertenencia a una sola comunidad o a un conjunto de comunidades, lo que solía ocurrir era que los indios de los pueblos fueran movilizados y conminados a emprender acciones militares contra la gente poderosa de la localidad o contra el Estado colonial por hombres a quienes por lo general conocían, pero de quienes poco sabían, como Rafael Iriarte, por ejemplo, cuya trayectoria ya hemos visto, o Chito Villagrán, a quien conoceremos en el capítulo IX. ¿Quiénes eran?

VIII. CABECILLAS LOCALES

UNA VEZ traspasados los límites de la comunidad, aun en la zona de actividad insurgente más próxima a ella, casi todas las bandas ambulantes y muy feudalizadas compuestas por indios de los pueblos y otra gente de campo, tenían cabecillas que no eran indios. Ya hemos conocido a algunos en nuestro relato de las historias de vida de insurgentes y volveremos a ellos cuando nos ocupemos en las formas de la acción popular colectiva (capítulos XV al XVIII). Sin embargo, bien vale la pena el esfuerzo por verlas específicamente como un grupo en términos de sus antecedentes y funciones como cabecillas, puesto que así puede entenderse en cierta medida la dinámica de la rebelión popular.[1] Bien puede entenderse que el grupo dirigente de la insurgencia popular a nivel local y regional fuera objeto de tantos comentarios de comandantes militares y funcionarios políticos, si se toma en cuenta que la procedencia oficial de casi toda la documentación y la caracterización que las autoridades coloniales (así como otra gente del estrato sociorracial dominante europeo) solían establecer para los plebeyos del medio rural como gente muy sugestionable y en consecuencia particularmente vulnerable

[1] La discusión de este capítulo se basa en parte en datos de más de 300 cabecillas citados en la documentación oficial realista judicial y militar entre los años de 1810 a 1820 inclusive. De manera muy aproximada, este número puede representar de 10 a 25% de los hombres con funciones dirigentes en una región, un pueblo o inclusive en un nivel inferior durante el periodo insurgente; es una muestra relativamente mayor que la representada en los datos analizados en el capítulo II para el conjunto de los insurgentes populares. De esta muestra se excluyen explícitamente los curas insurgentes reconocidos como cabecillas (que se trabajan en los capítulos XII-XIII) y los dirigentes con cierta proyección militar o política a nivel colonial. Por ejemplo, aunque aquí cabrían algunos cabecillas insurgentes tan conocidos como Rafael Iriarte, Pedro Moreno o Gordiano Guzmán, quedarían fuera algunos miembros de lo que he llamado el directorio criollo de la lucha anticolonial, como los curas Miguel Hidalgo, José María Morelos, Mariano Matamoros o José María Cos (u otras figuras menores de vocacion eclesiastica), o los oficiales de milicias Ignacio Allende o Juan Aldama. Ciertamente, sería imprudente hacer afirmaciones extravagantes acerca de la representatividad de estos datos. No obstante, uno de los principales resultados es la aparente inestabilidad del estrato dirigente en el periodo completo de la insurgencia. Vale la pena advertir que apenas poco más de 25% de los nombres del grupo considerado en la muestra aparecen más de una vez en los documentos, incluso en las mismas fuentes (por ejemplo, en la correspondencia militar del general español José de la Cruz, que duró toda una década).

al "contagio" de la violencia colectiva y a la "agitación" por inconformidades sin fundamento. Tienen una fuerte presencia, aunque bastante fragmentaria, por lo que a final de cuentas resulta problemático rastrear la biografía de muchos de ellos o reconstruir su trayectoria como rebeldes, sobre todo a medida que descendemos del nivel nacional o provincial al local. No era poco común que en cierto sentido fueran "inventados" por los comandantes realistas y otros observadores interesados, ni que su papel como cabecillas se formara a partir de fugaces contactos militares e impresiones difusas, tan pasajeras como las gavillas que supuestamente encabezaban. Algo que acentuaba considerablemente esta tendencia era la comprensible presión ejercida sobre los oficiales realistas y otros funcionarios de la Colonia para que clasificaran e identificaran a los grupos de insurgentes como la gente o la gavilla de tal o cual jefe. Así podían ellos hacerse buena propaganda y satisfacer las solicitudes de información y los requerimientos de otro tipo de la cadena militar de mando, enviando despachos redactados con firmeza y sin ambigüedades a los superiores, con lo que se generaba una coherencia cognitiva en su propio beneficio.

Los comandantes insurgentes, generalmente conocidos como cabecillas, término un tanto despectivo, procedían de diversos estratos sociales, casi siempre del medio rural. Unos tenían orígenes bastante modestos, mientras que otros provenían de lo que puede razonablemente llamarse una clase media rural o incluso un grupo de "élite marginal" provinciana.[2] Algunos llegaron a amasar una considerable fortuna y a hacer una carrera pública en la nueva nación, junto con los oficiales realistas que se unieron a Agustín de Iturbide para derrocar al régimen colonial en 1821, y seguramente no habrían encontrado una brecha por donde ascender en la escala social si las guerras de Independencia no les hubieran ofrecido la oportunidad.[3] Sin

[2] Tomé la expresión "élite marginal" del agudo analisis de John Tutino sobre la estructura social del Bajío y el lugar que en ella ocupan familias como los Allende y los Aldama en la revuelta de Hidalgo, aunque sin el énfasis (por ahora) que pone Tutino en que esta posicion significaba el fracaso y una movilidad descendente: John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986), pp. 103-104 y *passim*.

[3] Hay una gran bibliografía sobre las vidas de los cabecillas insurgentes destacados (a veces llamados "caudillos" o, si habían sobrevivido al periodo de la Independencia para instalarse con una base política local, "caciques"). Entre los trabajos sintéticos, algunos de los mas elaborados son Christon I. Archer, "Banditry and Revolution in New Spain, 1790-1821", *Bibliotcca Americana*, 1 (noviembre de 1982), pp. 59-89, y Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750 1824* (Cambridge, 1986), pp. 178-201 y *passim*. Para algunos estudios biográficos representativos, véase Carlos Alvear Acevedo, *Galeana* (México, 1958); Fernando Díaz Díaz, *Caudillos y caciques. Antonio Lopez de Santa Anna y Juan Alvarez* (México, 1971);

embargo, la mayoría no se situaba más que efímeramente bajo la luz de los reflectores públicos; un buen día, desaparecían sin más (si acaso lograban sobrevivir a la era insurgente) de su pequeño teatro de operaciones para ir a retirarse a la oscura y tranquila vida provinciana de la que originalmente habían surgido. Aunque de manera un tanto difusa, compartían ciertas características sociales que los distinguían del insurgente rural modal de la época. Es cierto que tenemos sobre ellos mayor información; pero también parecen haber llevado una vida más pública y haber causado mayor revuelo que cualquier rebelde común y corriente de la tropa. Se observa en este grupo notoriamente díscolo e ingobernable una tendencia a malquistarse con la élite dirigente criolla del movimiento de liberación nacional cuando ésta se esforzaba en disciplinarlos y organizarlos militar y políticamente, como lo demuestra la trayectoria de Rafael Iriarte en el capítulo IV; no era raro que pelearan entre ellos por la preeminencia o por los recursos económicos (especialmente en las últimas etapas de la lucha por la independencia), y ocasionalmente eran derrocados o asesinados por sus propios seguidores. Generalmente eran más viejos que la gente que tenían a su mando y estadísticamente hablando había entre ellos menos indios que entre el conjunto de los insurgentes de la tropa. En efecto, a medida que se asciende por la tambaleante jerarquía político-militar insurgente del movimiento rebelde, los mestizos y los españoles usualmente superaban a la gente de color.

El carácter transitorio de los cabecillas insurgentes —en la documentación oficial de la época solían aparecer de manera muy irregular— corresponde a la inestabilidad inherente a su papel como jefes. Ya en los últimos tiempos del conflicto, el mariscal de campo José de la Cruz, desde un mirador privilegiado en el Occidente de México, planteó el hecho de manera inequívoca al virrey Apodaca, residente en la capital. Apodaca se mostró sorprendido ante la vergonzosa incapacidad de Cruz para extirpar las gavillas locales de Gordiano Guzmán y Juan Rosales, a las que los realistas habían perseguido sin tregua; a la astuta pregunta del virrey que de dónde habían salido, Cruz contesta a fines de 1819 que las gavillas "... son las mismas que han existido desde el año de 1810, sino que las mandan diferentes cabecillas y se compone una parte de ellas de la reunión que formaba el "Indio Cande-

Jaime Olveda, *Gordiano Guzmán: Un cacique del siglo XIX* (México, 1980), que es de los mejores estudios; Fernando Osorno Castro, *El insurgente Albino García* (México, 1982), y las muy útiles biografías breves, aunque con un estilo prejuicioso y de anticuario, de Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías de los héroes y caudillos de la independenc[illegible]* 2 vols. (México, 1962).

lario, y otros que murieron con este rebelde".[4] Si bien es cierto que la declaración de Cruz sobre la continuidad en la conformación de la gavilla probablemente haya ido más allá de lo que podía saber a ciencia cierta, pues era muy dado a hacer ese tipo de afirmaciones contundentes, lo que dice sobre la volatilidad del estrato de los dirigentes concuerda con lo que sabemos o podemos deducir de los cabecillas.

El término "cabecilla", tal y como lo empleaban las autoridades realistas políticas y militares, era de lo más incluyente, pues no sólo abarcaba la inestabilidad temporal, sino también la plasticidad funcional, y prácticamente no tenía nada qué ver con el tamaño de la fuerza rebelde al mando de una figura dada. Mientras que en todos los niveles la credibilidad de los jefes insurgentes se basaba de manera considerable en su capacidad para reunir tropas en el campo, éstas podían ser muy pequeñas. Por lo general, así se componían las fuerzas muy grandes: agregando grupos de 10 o 15 combatientes según una rudimentaria jerarquía de tamaño, aunque la cadena de mando ciertamente no fuera previsible. Aunque llamar cabecilla a un sujeto implicaba una posición de mando, es difícil saber si los hombres que recibían ese tratamiento eran dirigentes populares realmente "orgánicos", o si los oficiales insurgentes simplemente debían la designación a su padrino situado en un rango superior, o a una combinación de ambos factores. El término cabecilla también podía incluir a hombres como Antonio Trinidad Vargas, capitán indio de un pequeño contingente de indios de pueblo que se levantó a finales de 1810 bajo las órdenes de José Antonio (el "Amo") Torres en la región de Zacoalco, cerca de Guadalajara; a un hombre de apellido Valenzuela, muerto cerca de Tepic en el verano de 1820 a manos del administrador de la hacienda y sus criados mientras robaba ganado al mando de la docena de hombres que formaban su gavilla; Bernardo Guacal, quien en una batalla perdida ante las fuerzas realistas en Matehuala en la madrugada del 21 de junio de 1811 vio al enemigo apresar a muchos de sus hombres (136), posteriormente indultados; o el últimadamente misterioso brigadier insurgente Toribio Huidobro, quien fue uno de los principales comandantes de la primera etapa insurgente bajo el

[4] AGN, OG, vol. 158, fol. 172r, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 15 de octubre de 1819. Para el otoño de 1819 ya había muerto el Indio Candelario (Juan Bautista Delgado, alias el "Indio" Juan Bautista), importante cabecilla insurgente que operaba en la zona de Jalisco y Michoacán; poco es lo que se sabe de su vida. Si en realidad era de origen indio, sería uno de los relativamente pocos ejemplos de indios que surgieron como cabecillas insurgentes importantes. No se sabe si sus tropas estaban conformadas básicamente por indios o si tendría hombres de orígenes diferentes.

mando de Hidalgo, desarrolló sus actividades en la región del lago de Chapala y el Bajío en 1810-1811 y quien, según cuentan, comandaba una fuerza de varios millares de hombres (entre ellos los dragones renegados españoles de Pátzcuaro) cuando tomó la importante ciudad de Zamora a principios de octubre de 1810.[5] Veamos a estas personas en grupo.

Cabecillas. Un retrato de grupo

Los cabecillas locales procedían de ciudades pequeñas y el medio rural, y por lo general así lo dejan ver sus oficios. Manuel Navarrete, originario de San Francisco Sayamiquilpan, cerca de Jilotepec (un pueblo especialmente revoltoso que volveremos a encontrar en el capítulo XVII), y subordinado de Andrés Anaya, hombre más conocido, era arriero; Ignacio Santana Osorno (Tulancingo) era labrador; José María Cirilo de Campos (Guadalajara), pequeño comerciante; José Manuel Luévano (Aguascalientes) tenía un oficio del campo; Juan José Méndez (Ixtlán, cerca del lago de Chapala), tejedor; Vicente González (Zimapán) era minero; Claudio Marmolejo (región de Guadalajara), ayudante de farmacéutico; Ignacio Serna (Guanajuato), arriero; José María González (Sichú, en la Sierra Gorda), sastre; los hermanos José Atanasio, José Julián y José Francisco Nájera (Aguascalientes), labradores, y así por el estilo.[6] Casi ninguno de los cabecillas cuya raza se consigna en

[5] Vargas: BPE, Criminal, paquete 16, exp. 7, ser. 365, 1811; Valenzuela: AGN, OG, vol. 157, fol. 209r, comandante de Tepic a Cruz, 4 de agosto de 1820; Guacal: AGN, Infidencias, vol. 21, exp. 8, fols. 172r-178v, 1811, y Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed. (México, 1968), vol. 2, pp. 183-184, quien hace un relato bastante detallado de la batalla de Matehuala, y describe a Guacal (o Huacal) como "el más feroz y sanguinario" de los cabecillas de San Luis Potosí, indio por nacimiento que encabezaba tropas indígenas "semisalvajes" en una guerra de exterminio contra todos los que no fueran indios; Huidobro: AGN, Historia, vol. 108, exp. 28, fols. 362r-v, Villanueva y Molinar a Venegas, ciudad de México, 22 de octubre de 1810, y Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 128, 132, 180. A fines de noviembre de 1811, Huidobro mantuvo preso por un breve periodo al conde de Santiago de la Laguna, quien había entregado la ciudad de Zacatecas a los insurgentes el año anterior, aceptado un cargo en las filas rebeldes y quien, como se recordará, fue el mismo que cuando cayó la ciudad parlamentó con el emisario de Rafael Iriarte, el joven enamorado pasante de leyes, Joaquín Cárdenas.

[6] Navarrete: AGN, OG, vol. 142, fols. 5r-7v, Cruz a Venegas, Huichapan, 1 de diciembre de 1810; vol. 143, fols. 21r-22v, 29 de noviembre de 1810; Osorno: AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 11, fols. 208r-226v, 1811 (para una discusión detallada de Osorno, véase Eric Van Young, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: New Spain, 1810-1821" (sin publicar, 1997); Campos: AGN, Infidencias, vol. 38, exp. 10, fols. 228-280v, 1816; Luévano: AGN, Infidencias, vol. 13, exp. 8, fols. 156r-160v, 1811; Méndez: BPE, Criminal, paquete 23, exp. 5, ser. 505, 1812-1813; González: AGN, Criminal, vol. 57, exp. 11, fols. 233r-254r, 1811; Marmolejo: BPE, Criminal, leg. 3, exp. 9,

los documentos, ya sea por confesión judicial propia o por la descripción de otra gente, aparece registrado como indio. Por ejemplo, del grupo de 12 hombres previamente mencionado, siete eran españoles (esto es, criollos), uno mulato y dos indios, mientras que los dos cuya raza no se establece seguramente no eran indios a juzgar por su nombre y otras variables de su perfil. En cuanto a la edad, los cabecillas generalmente eran mayores que el promedio de los insurgentes (de 30 años, como se recordará), lo que no es de extrañar, dados los puestos de dirigencia y responsabilidad en los que se habían situado o que les habían sido confiados. Aunque hay en nuestra muestra de estos 12 hombres algunos relativamente jóvenes —Navarrete y Campos tenían 20 años— muchos eran más viejos: Osorno tenía más de 50, Lúevano, 36, Méndez, 43; Pedro Antonio Juárez, quien por cuatro años estuvo al mando de una gavilla insurgente en la región de Tixtla, tenía 50 años cuando fue indultado en 1817, al igual que Máximo Antonio Flor, quien operaba en la región de Tulancingo y fue indultado en 1812.[7]

Es bastante claro que incluso a nivel de la dirigencia criolla de la lucha en toda la Colonia, los jefes insurgentes no eran ni remotamente ricos. Aunque varios de ellos tenían tierras y podían permitirse los entretenimientos menores de la vida provinciana (buenas casas, caballos, servidumbre doméstica), que los ubicaba en una franja situada muy por encima de la clase trabajadora, en general John Tutino parece estar en lo correcto cuando afirma que los hombres como Hidalgo, Allende y Aldama pertenecían en cierto sentido a un grupo de élite marginal, cuyas quejas contra el régimen colonial, políticas y de otro tipo, se veían exacerbadas por las frustraciones sociales y económicas en general, a lo que se sumaban las difíciles condiciones de los años de 1808-1810.[8] En los años posteriores a 1810, el régimen colonial se encargó de confiscar y por lo general subastar sus propiedades; los inventarios y los dineros de ahí resultantes se muestran bastante modestos.[9] A medida que se desciende en la escala de la dirigencia insur-

1816; Serna: AGN, Infidencias, vol. 22, exp. 10, fols. 179r-183v, 1810; Gonzalez: AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 1, fols. 1r-92r, 1811; Hermanos Najera: AGN, Infidencias, vol. 21, exp. 4, fols. 114r-126v, 1811.

[7] Juárez: AGN, Infidencias, vol. 32, exp. 6, fols. 227r-231v, 1817; Flor: AGN, Infidencias, vol. 41, exp. 5, fols. 285r-289v, 1812.

[8] Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.*, p. 114 y *passim*.

[9] Para algunos ejemplos, véase el inventario parcial de las propiedades insurgentes confiscadas en Valladolid durante fines de marzo de 1811; AGN, Historia, vol. 16, exp. 33, fols. 293r-301v, 1811. Una serie de inventarios similares es la que dirigio el intendente de Guanajuato Pérez Marañón al virrey Calleja a principios de enero de 1816, en la que se incluían referencias

gente hacia el nivel de los cabecillas locales, lo más probable es que vaya uno descubriendo que los capitales acumulados eran cada vez más modestos, y que básicamente estaban formados por un poco de tierra de cultivo y algo de ganado. Por eso no debe sorprendernos que cualquiera que hayan sido sus aspiraciones políticas y sociales, o los subtextos de la resistencia cultural que puedan leerse en sus actos, los jefes insurgentes generalmente se dieron la oportunidad de enriquecerse con las propiedades del enemigo interno.

CABECILLAS. ALGUNAS HISTORIAS

Un ejemplo del intento de enriquecerse, impresionante aunque de corta vida, es el caso de José Daniel Camarena (conocido como Daniel Camarena a secas), un cabecilla insurgente que operó en la región comprendida entre el centro minero de Zacatecas y la capital provinciana de Guadalajara durante fines de 1810 y principios de 1811. Camarena adquirió cierto renombre en su breve trayectoria insurgente, aunque sus antecedentes son casi desconocidos.[10] A principios de 1811 cayó en manos del futuro virrey Félix

a propiedades de Ignacio Allende, Juan Aldama, Mariano Jiménez, Mariano Hidalgo (el hermano de Miguel Hidalgo) y José María Chico, todos ellos destacados dirigentes criollos de la primera etapa. La propiedad incautada al padre Hidalgo consistía casi exclusivamente de la hacienda de Jaripeo, en la zona de Tajimaroa, cerca de Zitácuaro, sobre la que pesaba una fuerte hipoteca, y los 287 libros viejos que se encontraron en su casa de Dolores. Mariano Abasolo tenía mayores recursos, pues era dueño de las haciendas Rincón y Espejo en el distrito de Dolores; AGN, Historia, vol. 107, exps. 33-36, fols. 76r-89r, 1815. El detallado inventario del molino de harina de Querétaro, que era la principal propiedad de la familia Allende, se encuentra en AGN, Infidencias, vol. 25, exp. 1. Las cuentas generales de las oficinas de Guadalajara del Real Tesoro sobre los fondos obtenidos de las propiedades embargadas durante el periodo de 1811-1815 muestran un total de unos 68 000 pesos, cifra nada despreciable; HD 6-2.238, 1811-1815. Cuando se suma el valor de todas las propiedades relativamente modestas de los insurgentes, se vuelve claro que reprimir la rebelión podía resultar un gran negocio, como da fe la venta de cantidades enormes de cochinilla, índigo, plata, trigo, bienes imperecederos, productos importados, etc., que fueron subastados por el gobierno realista en Oaxaca en los años medios de la Independencia; AGN, OG, vol. 1a, fols. 157r-235v, 1814-15. Tampoco es que los comandantes realistas de campo o sus soldados tuvieran mucho empacho para exigir buena parte de la propiedad incautada o capturada a los rebeldes, de forma muy similar a las recompensas exigidas por los comandantes navales de la época; así lo asienta una guía de 1813 para la repartición de estos botines: AGN, OG, vol. 1a, exp. 6, fol. 65r, 1813.

[10] Una narración breve, aunque no del todo precisa de sus actividades la proporciona Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 2, *op. cit.*, pp. 110-113. Mi relato se basa sobre todo en AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 33, fols. 293r-301v, 1811; se obtuvieron datos complementarios en AGN, Infidencias, vol. 24, exp. 7, fols. 194r-221v, 1811; BPE, Criminal, paquete 30, exp. 23, ser. 689, 1811; BPE, Criminal, leg. 1, exp. 23, 1814, y leg. 6, exp. 54, 1813.

María Calleja y el 22 de febrero fue fusilado (por la espalda) por un escuadrón en la plaza principal de Lagos. El cadáver en descomposición se dejó colgado de una pica, como escarmiento, en el camino real a León durante casi un mes entero, hasta que las autoridades realistas cedieron a las súplicas de un cura del lugar; sólo entonces pudo el cuerpo de Camarena ser descolgado y recibir sepultura. Nacido en Nochistlán en la accidentada región situada al noreste de Guadalajara, Camarena no tenía más que 31 años cuando murió. Conocía bien el agreste territorio y los pueblos arrolladoramente indios de la región del norte de Jalisco y el sur de Zacatecas, y a pesar de su sofisticada firma seguramente era de orígenes socialmente modestos. Se unió a la insurrección justo en sus principios a través de Rafael Iriarte y fue comisionado para movilizar Nochistlán, Juchipila, Jalpa, Tlaltenango y otros pueblos de la zona de los cañones. No tardó en ganarse la fama de ser especialmente duro y sanguinario en su trato con indios y blancos por igual. Camarena participó en la decisiva batalla de Calderón en las cercanías de Guadalajara en enero de 1811 y ya antes se había visto indiscutiblemente involucrado en un papel subalterno en una de las muchas masacres de españoles peninsulares que Agustín Marroquín cometió por órdenes del padre Hidalgo en Guadalajara en el tiempo que la ciudad estuvo en poder de los insurgentes, a fines de 1810 y principios de 1811.

Pocos días después de la ejecución de Camarena, el administrador de correos de Nochistlán, don Ignacio Durán solicitó el indulto al gobierno realista desde Guadalajara, donde se había establecido temporalmente, y lo recibió al cabo de un mes. Escribe Durán que a raíz de los "muchos y repetidos insultos y desórdenes" ocurridos durante el tiempo que Camarena mantuvo ocupada Nochistlán, los propietarios del lugar lo comisionaron (a Durán) para acercarse al intendente rebelde de Zacatecas, el conde de Santiago de la Laguna, a fin de solicitarle que de algún modo ejerciera su autoridad y pusiera un alto a los desmanes de Camarena. Durán quería recuperar específicamente todo lo que se pudiera de las propiedades de los peninsulares avecindados en el pueblo que el joven cabecilla les había quitado, y encontrar qué había escondido Camarena como su tesoro. Por su parte, el conde comisionó al mismo Durán para que acometiera la tarea, pero éste alegó que para entonces casi todos los bienes se habían dilapidado y todo lo que pudo recuperar fueron como 1 000 pesos en granos y mulas. Durán pidió el indulto para ser exonerado por su colaboración con los insurgentes, la cual había tenido como único fin servir al bien común y a la justicia resguardando la propiedad de los peninsulares.

El propio Camarena reconoció en su declaración judicial haber ejecutado por órdenes directas de Hidalgo grandes confiscaciones de propiedades en Nochistlán, Juchipila, Jalpa y otros pueblos, así como de grandes cantidades de dinero en efectivo, vestidos y joyas del intendente realista de Zacatecas (a quien el conde había reemplazado), don Francisco Rendón.[11] Camarena rindió testimonio de haber visto después a los destacados jefes insurgentes José María Chico y Mariano Abasolo lucir piezas de la joyería de Rendón procedentes de este botín, así como a la amante del bandido Agustín Marroquín con alguna de esta ropa.[12] Lejos de haber "disipado" la propiedad confiscada a los peninsulares, Camarena reconoció haber conservado para su enriquecimiento personal 1 500 pesos en efectivo en varios lugares, una tienda pequeña en el pueblo de Tabasco con un valor de entre 800 y 1 000 pesos, dos pequeñas haciendas en el distrito de Juchipila, una recua de mulas con sus arreos completos, un coche con seis mulas, 111 cabezas de ganado, un rebaño de cabras, una gran cantidad de platería y telas finas y otros artículos diversos. No es difícil imaginar que si Camarena hubiera sobrevivido al periodo insurgente, bien podía haber logrado que se le reconociera la propiedad de algunos de los bienes que expropió para su uso personal y en la década de 1820 hubiera surgido como un hombre de ciertas propiedades y con un lugar destacado en la política local de su región natal, al igual que ocurrió con otros cabecillas en sus respectivos terruños.

Otros cabecillas se inclinaban más acentuadamente al bandidaje, y no cabe duda de que se reservaban parte de las ganancias, aunque tal vez no en la misma escala que Daniel Camarena. Por ejemplo, el cabecilla Pedro Antonio Juárez, quien recibió un indulto real en 1817, se hacía llamar "dependiente" de otro cabecilla de poca importancia, Agustín Cruz. Los 12 "agavillados" de Juárez se mantenían de "asaltar a los traficantes" y tenían pequeños subsidios ocasionales de Cruz. Manuel Navarrete, ejecutado en Huichapan por órdenes de José de la Cruz el 30 de noviembre de 1810, reconoció que hacía pocos días que su propia gavilla y la del cabecilla Andrés Anaya habían asaltado juntas un coche cerca del pueblo de San Juanico, que mataron a los siete peninsulares que viajaban en él y que les robaron todas sus propiedades.[13]

[11] Para un relato de los complejos acontecimientos en Zacatecas inmediatamente posteriores al grito del 16 de septiembre, véase Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 126-127.

[12] Sobre Marroquín, véase Van Young, "Agustín Marroquín: The Sociopath as Rebel", en William H. Beezley y Judith Ewell (eds.), *The Human Tradition in Modern Latin America* (Wilmington, 1997), pp. 3-25.

[13] Juárez: AGN, Infidencias, vol. 32, exp. 6, fols. 227r-231v, 1817; Navarrete: AGN, OG, vol. 142, fols. 5r-7v, Cruz a Venegas, Huichapan, 1 de diciembre de 1810; vol. 143, fols. 21r-22v, 29 de

Por otra parte, algunos cabecillas y sus subordinados eran, nominalmente al menos, más puntillosos sobre cómo expropiaban los bienes de los peninsulares "... y los criollos que les favorecían", aunque bien puede ser que acabaran por guardarse una parte para sus propias actividades rebeldes y uso personal, como una especie de recompensa o comisión por el riesgo que habían corrido. Había inclusive algunos cabecillas que dejaban recibos cuando vaciaban las arcas del pueblo, limpiaban las oficinas del Real Estanco del Tabaco o saqueaban las haciendas rurales. El cabecilla Máximo Antonio Flor, un español de 50 años de edad, vecino de la región de Tulancingo, "arrepentido" por su participación en la insurgencia, suplicó que le fuera concedido el indulto a fines de agosto de 1812. Hacía dos meses que el jefe rebelde Francisco Barbosa lo había comisionado teniente coronel, aunque el ámbito de su autoridad, incluyendo el reclutamiento de varias partidas de gente, no rebasaba los límites de la hacienda de San Pedro. Entre las funciones que Barbosa le había encomendado estaba llevar la cuenta de todo lo que se tomara de la hacienda misma (como acabaron revelando los rebeldes), así como "... lo que robaban en otras partes [y trajeran a la hacienda]". Barbosa le recomendó además, según declara Flor en su testimonio, "... que tuviese cuidado de todo y que a su tiempo se le graduaría lo que había de ganar, pues todo lo que en San Pedro había, tocaba a la Nación Americana..."[14]

Más allá del deseo de subirse un rato al carro de la prosperidad expropiando los bienes y el capital de los peninsulares (y a veces echaban la red sin preocuparse mucho de elegir la presa), o de convertirse en propietarios a más largo plazo, y más allá de su ambición de ascender socialmente y alcanzar cierta influencia política, los cabecillas llegaban a la insurgencia atraídos

noviembre de 1810 (confesión de Navarrete). Para la confesión sin contrición de otro cabecilla, véase el caso de José Rodríguez y Herrera, indultado en 1817; AGN, Infidencias, vol. 32, exp. 5, fols. 192r-226r, 1817. La gavilla de Rodríguez operaba en la zona de Chalma, un famoso lugar de peregrinación situado al sureste de la ciudad de México, y eran conocidos como alcabaleros o contribucionarios, porque vivían de extorsionar a los viajeros (sobre todo a cambio de protección) que iban por el camino hacia Chalma y a las haciendas locales.

[14] AGN, Infidencias, vol. 41, exp. 5, fols. 285-289v, 1812. A su vez, Flor dio a sus dos hijos, Victoriano Antonio y Vicente, cargos menores como oficiales rebeldes. A la larga, los Flor cayeron en la esfera de influencia de los comandantes rebeldes locales Juan Agustín González y Felipe Maya para acometer un importante asalto contra el pueblo de Atotonilco el Grande. Aquí, como en otras partes, cuando se emplea el término nación, puede haber lugar a ambigüedad, pues quizá se usa para referirse al *Estado* o a la *raza* en el sentido más viejo de la palabra, y esta distinción bien podría tener una influencia potencialmente importante en la disposición de cualquier bien expropiado a los peninsulares.

por motivos muy parecidos y por circunstancias de historia local y experiencia de vida muy parecidas a las de los rebeldes de la tropa. Algunos llegaban por parientes, otros por amor, otros porque pensaban que era su deber hacia las costumbres, la comunidad, el rey o la ideología. Veamos algunas trayectorias representativas de cabecillas de nivel medio o bajo.

A pesar de que los cabecillas rebeldes no formaban un grupo con una fuerte proporción indígena, las actividades insurgentes y parte de la historia de vida del jefe indígena José María González están mejor documentadas que las de otros. Fue atrapado por las fuerzas realistas a mediados de 1811, condenado a muerte por una corte marcial y durante cuatro años disfrutó la hospitalidad realista en las cárceles de la ciudad de México antes de ser enviado por un tiempo a las Islas Marías del Pacífico en espera de ser incluido en un indulto general de 1815. González nació por ahí de 1780 en el pueblo de Sichú, justo al noreste de Querétaro y en su mayoría indígena. Al momento de su captura en 1811, tenía 30 años (más joven que el promedio de los cabecillas), estaba casado y era sastre de oficio. Llegó a operar militarmente al este del Bajío y la Sierra Gorda, región que se caracterizaba por lo menos desde mediados del siglo XVIII por un permanente conflicto de tierra entre las comunidades indias (entre ellas Sichú) y las haciendas de los españoles. De la relación entre el conflicto y la insurgencia de la Sierra Gorda, Brian Hamnett comenta con agudeza:

> ... un rasgo sobresaliente [de este conflicto] es [su] preeminencia a lo largo del siglo XVIII y [su recurrencia] durante el XIX. Por eso, muchos distritos siguieron siendo puntos problemáticos de larga duración, y en ellos las tensiones más visibles se subordinaron por un tiempo a la gran insurrección de 1810 a 1821, que para fines prácticos se conoce como la Guerra de Independencia. En este sentido, esta última representó simplemente otra etapa —si bien fue un asunto que hizo cobrar mayor conciencia— en una prolongada serie de conflictos, que parecieran no tener ni un principio ni un fin.[15]

Un aspecto central de este estudio es, por supuesto, que podría decirse casi lo mismo de la mayor parte de Nueva España. José María González, según declararon varios testigos, llevaba años de conducirse como un tipo

[15] Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 82-83, 90-91; Tutino, *From Insurrection to Revolution*, *op. cit.*, pp. 200-201, advierte la tendencia de los insurgentes (como la gavilla de González, según veremos) a atacar y saquear haciendas, especialmente; y Alamán, *Historia de Méjico*, 2, *op. cit.*, p. 162.

provocador y agitador en el distrito de San Luis de la Paz. Entre las palabras usadas para describirlo están "baladrón" (término que también usaron para su hermano Pedro), "caviloso", "revoltoso", "fomentador de pleitos", "perturbador", "inquietador" y "cabecilla de bando". No obstante, sólo uno de los testigos de la parte acusadora dijo que González tenía un historial como delincuente. Antes de la revuelta de Hidalgo, a la que se unió dos o tres semanas después de que estalló en septiembre de 1810, González anduvo alborotando las comunidades indígenas de la zona (Santa Catalina, Tierrablanca, Casasviejas, el mismo Sichú) contra los propietarios españoles del distrito, vinculándose así con la problemática historia agraria de la región. Si nos apoyamos en las acusaciones hechas en su contra por faltas de respeto la autoridad y su carácter combativo, así como en la falta de pruebas de francos antecedentes penales, podría pensarse que guardaba una posición de principios populistas a favor de los campesinos indios y en contra de los terratenientes que no eran indígenas; aunque ciertamente sus actividades también podrían estar teñidas con los colores menos heroicos de una historia personal problemática y la ambición de poseer bienes materiales. Como cabecilla, su principal objeto de atención fueron las haciendas de la zona, varias de las cuales (Chapulín, Chapín, Ojo de Agua) sufrieron el implacable saqueo de sus hombres. En su carácter de comandante subalterno, González asumió la parte de compromisos militares locales que le tocaba; a fines de 1810, en Tierrablanca, justo al sureste de Sichú, sufrió una gran derrota y sus fuerzas, cientos de bajas a manos de los realistas capitaneados por Antonio Linares.

Obviamente, no era lo mismo "alborotar" campesinos indígenas por las disputas de tierra en tiempos de paz que juntar hombres para la lucha armada de la insurgencia. Fácilmente imagina uno a González antes de septiembre de 1810 recomendando recaudar entre las familias derramas ilegales para pagar los litigios por la tierra, fomentando el faccionalismo en la política del pueblo o armando escándalos en las medidas judiciales de tierra, por ejemplo; todas ellas son formas de un comportamiento "arribista" que era mal visto por los blancos poderosos de la localidad. Sin embargo, hay para el periodo insurgente suficientes indicios de otros casos de movilización rural como para suponer que aquí también intervinieron todos esos lazos de parentesco, amistad y alianzas y facciones políticas locales. Ciertamente, entre los seguidores de González había hombres que fueron identificados como vecinos de los pueblos de Sichú, Tierrablanca y Cieneguilla. El cabecilla mismo declaró haber reunido a 14 hombres por órdenes

directas de Juan Aldama (uno de los más importantes lugartenientes de Miguel Hidalgo), y recordó que Aldama había dicho que estas órdenes las daba el rey de España y debían ser cumplidas so pena de muerte. Aparte de lo anterior, poco es lo que sabemos de cómo reclutó González a los hombres de su gavilla; pero quizá un vistazo a otra historia más o menos contemporánea pueda arrojar cierta luz sobre el caso. Mientras González descansaba en la cárcel de la capital virreinal en espera de ser trasladado a las Islas Marianas, Juan José Méndez fue enjuiciado, condenado, ejecutado y su cuerpo desmembrado para ser exhibido a la manera peculiarmente macabra que las autoridades coloniales reservaban para quienes cometían los más atroces actos de lesa majestad. Méndez era un tejedor mulato, casado, que llevaba casi 20 años de vivir en el pueblo de Ixtlán en la zona de Guadalajara, y tenía 43 años de edad al momento de su muerte. Por un tiempo se le relacionó con otro cabecilla local, Jesús López (alias el "Indio Jesús"), quien luego quedó en el bando opuesto según los términos del indulto realista otorgado en el verano de 1812 y acabó siendo capturado, en parte gracias a los buenos oficios de Méndez. Sin embargo, tal perfidia le valió de poco, pues por razones que aún no son claras, el perdón que el general José de la Cruz le había prometido en 1812 (al parecer ya Méndez había sido indultado antes al menos una vez), fue derogado al año siguiente y el rebelde cautivo fue a dar al "garrote" en enero de 1813. Aparte de otros cargos en su contra de carácter más abiertamente militar, Méndez fue acusado con fundamentos verosímiles de haber intentado reclutar a los vecinos indios de los pueblos de Ixtlán y Jala durante varios meses con arengas públicas mientras tenía lugar la lucha insurgente. En noviembre de 1811 lo oyeron hablando con tres mujeres del pueblo, a quienes decía que las noticias de que Hidalgo había sido capturado (la primavera anterior) eran un invento del régimen realista para que la gente creyera que la rebelión se había malogrado y que él personalmente había recibido cartas de Hidalgo en las que le aseguraba que seguía con vida y que se dirigía a la zona. Ese mismo mes lo oyeron decir que había sido nombrado subdelegado insurgente del distrito de Jala y que además "... nadie sabía de las cosas [sobre cómo iba la rebelión] como él las sabía". Insistía en que el general español José de la Cruz ya había muerto y que toda la región occidental del país estaba bajo control de las fuerzas de Hidalgo. El general Félix María Calleja ("Callejas" para Méndez) había caído en manos de Hidalgo, pero había escapado mediante la adulación y las falsas promesas, sólo para ir a atacar a Hidalgo en el puente de Calderón. Méndez comunicó a su crédulo auditorio más noticias rebo-

rujadas acerca del derrocamiento del virrey Iturrigaray y otros acontecimientos políticos.[16] Considerando el evidente tono de ampulosidad en los bien atestiguados contactos de Méndez con los vecinos indios del pueblo, ¿no podríamos acaso imaginar a José María González actuando en situaciones similares y haciendo este tipo de testimonios, y luego sobreponer esta imagen a sus antecedentes de "caviloso" y "perturbador" local?

La breve trayectoria de José María González como insurgente ilustra algunas características observables entre los cabecillas en general: cierta tendencia a jugar sucio con sus seguidores (sus detractores la interpretan como crueldad gratuita, y quizá lo haya sido, al menos en parte) y a fingir una actitud estudiadamente retadora ante sus opositores realistas, cierta inquietud y desconfianza ante las autoridades nominalmente superiores, y una incapacidad (o falta de ganas) para llevarse con los demás jefes locales. Un testigo narra un episodio en el que González, siendo cabecilla, hizo que amarraran a un árbol a dos gachupines para matarlos de hambre; por eso el testigo dijo que González era "más cruel que un Nerón". Otro testigo evoca un rasgo del mitológico Tántalo, pues cuenta que González martirizó a las víctimas colocando agua y comida apenas fuera de su alcance mientras agonizaban lentamente. El cálculo político y el espectáculo público —la teatralidad del terror anticolonial aunado al valor del entretenimiento para los seguidores— son motivaciones con un poder equiparable al del sadismo compulsivo, si no es que superior, como se desprende de la carta que envió a González el mariscal de campo rebelde capturado con él fray Luis Herrera, comisionado de Miguel Hidalgo en la zona de San Luis Potosí. En la carta, fechada el 14 de febrero de 1811, se leía que Herrera había ejecutado a varios prisioneros peninsulares, pero también que (como las arañas) se proponía mantener cautivos a otros prisioneros para ejecutarlos en alguna otra ocasión "... pues me complace que toda mi gente se entretenga aniquilando al enemigo".[17] Emulando a otros cabecillas (aunque por supuesto no a todos), González rechazó retadoramente la oferta de un indulto real y al cura que le llevaba el ofrecimiento lo puso en ridículo y lo arrestó; además, rompió en público el decreto del indulto real, seguramente a la vista de todos sus hombres.

[16] BPE, Criminal, paquete 23, exp. 5, ser. 505, 1812-1813.

[17] Herrera, fraile de San Juan de Dios, se unio a la revuelta de Hidalgo dentro de los tres días posteriores al grito de Dolores; tuvo una carrera interesante, pero sumamente breve (fue ejecutado por los realistas en abril de 1811), según reseña Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, p. 129; Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 92-94; y Nancy M. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821* (Londres, 1968), pp. 200, 216.

Por si fuera poco, durante la ocupación rebelde de San Luis de la Paz, González se peleó encarnizadamente con un comandante insurgente —por lo menos— de mediana categoría, como él, Juan José Sánchez, y corrió a su gavilla del pueblo, por la disposición de los fondos confiscados al Real Estanco del Tabaco. Por esas mismas fechas, otro cabecilla que operaba en la región, Felipe Landaverde escribió una carta al cabecilla insurgente Julián Villagrán (autoproclamado "Rey de la Huasteca", a quien veremos en el siguiente capítulo) en la que incriminaba a González por su incompetencia militar y cobardía, sugiriendo que se le destituyera definitivamente del mando. Era tal la desconfianza que le tenía Juan Aldama (desconfianza que era correspondida) por su infortunada reputación, que el lugarteniente de Hidalgo se negó a transferir a González fondos de las arcas rebeldes para que pagara a sus hombres, y en determinado momento llegó a ordenar su detención (recordaremos lo que ocurrió con Rafael Iriarte en condiciones similares). En su propia confesión judicial de julio de 1811, González negó casi todos los principales cargos que se le imputaban, y hasta alegó que las cartas que le estaban dirigidas o firmadas por él eran falsas, afirmación que dos maestros de la escuela local a quienes contrataron como expertos en grafía impugnaron con fundamentos.[18]

Aún falta responder a la pregunta de si el tiempo y algo de buena suerte hubieran permitido a José María González hacerse de un nombre y una modesta fortuna en la insurrección, para luego surgir como un cacique local o regional, quizá cortado por el mismo patrón de un Gordiano Guzmán. Es cierto que sabía leer y escribir, y que algunas de sus vinculaciones sociales y políticas contradirían su pasado supuestamente indígena, si relacionamos estos orígenes con una posición subalterna y las limitadas opciones de vida que fueron típicas en la Colonia o la incipiente nación. En los hechos, su trayectoria insurgente fue truncada y aunque desconocemos cómo acabó sus días, no es descabellado suponer que no sobrevivió mucho tiempo en las Marianas, islas tropicales donde muchos hombres de las templadas tierras altas de México morían de enfermedad y agotamiento.[19]

[18] AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 1, fols. 1r-92r, 1811-1815. Las maniobras legales del defensor de González en el juicio seguido en su contra, y las respuestas del procurador realista, incluyen un interesante comentario sobre las fuerzas sociales y políticas que intervienen en estos casos, demostrando entre otras cosas la puntillosidad legal de muchos procesos realistas penales durante la insurgencia. El defensor de González alegó una variedad de asuntos diferentes, entre ellos, la supuesta simpleza de González: "Él, en fin, es indio, y cuando tanto hombre instruido no ha sabido lo que ha hecho, ¿qué se queda para González?"

[19] Sobre las temibles tasas de mortalidad de los ingleses que eran trasladados de las templadas Islas Británicas a las colonias penales en la Nueva Gales del Sur en Australia, por esas

Algunos comandantes rebeldes de poca monta al parecer fueron atraídos al vórtice de la insurgencia por cuestiones ideológicas, aunque a menudo su comportamiento concreto podría revelar que también entraron en juego otros motivos. Tomemos como ejemplo a Ignacio Serna, un arriero célibe (no sabemos su edad y lo más probable es que fuera mestizo) de la región de los Altos en lo que hoy es el estado de Jalisco, quien fue ejecutado por órdenes del comandante realista Félix María Calleja el 5 de diciembre de 1810. Serna se hallaba en el pueblo de Arandas en los primeros días de la revuelta de Hidalgo cuando, según su testimonio, el cabecilla local insurgente, don Hipólito Pérez, lo incorporó a su bando en una conversación. En su disquisición política, Pérez combinaba varios elementos de la ideología popular que encontraremos repetidamente en los capítulos subsecuentes: un sentimiento de religiosidad americana ferozmente militante con la virgen de Guadalupe como figura central, la xenofobia en contra de los franceses y Napoleón, el legitimismo ingenuo en apoyo de Fernando VII, el revanchismo criollo que aspiraba a recuperar la soberanía de la Colonia de manos de los pérfidos gachupines y las proyecciones de agresión. Pérez convenció a Serna de que debía pelear para defender la religión "... y al Rey Don Fernando VII, quien estaba en San Miguel el Grande por particular milagro de Nuestra Señora de Guadalupe que había descubierto la traición de los gachupines que querían entregar el Reino a Napoleón y que los criollos fuesen degollados y esclavos y que así todos estaban obligados a obedecer las órdenes superiores y derramar su sangre en defensa del mismo Rey y de Dios".

Serna fue nombrado oficial de las fuerzas insurgentes para capturar y saquear Teocaltiche (otro pueblo de los Altos), pero él afirmó que nunca había participado en ningún acto de este tipo; lo único que reconoció fue haber llegado después a Guanajuato con un botín y ocho prisioneros peninsulares de Teocaltiche. Serna acabó siendo capturado por los realistas, que derrotaron a los rebeldes en Aculco (el 7 de noviembre de 1810), aunque escapó al poco tiempo para luego comparecer voluntariamente en Guanajuato a solicitar un indulto real, con los resultados que ya vimos.

Durante el tiempo que los rebeldes ocuparon Teocaltiche —fines de septiembre y principios de octubre de 1810—, Serna siguió una línea de acción casi preestablecida para un cabecilla insurgente. Se peleó por el control con otro jefe rebelde, liberó a todos los prisioneros de la cárcel del pueblo,

mismas fechas, véase Robert Hughes, *The Fatal Shore: The Epic of Australia's Founding* (Nueva York, 1986).

anuló todas las deudas fuertes con los comerciantes peninsulares y expidió un decreto para que ningún indio saqueara casas del pueblo sin un permiso expreso de su parte. A la luz de sus actos posteriores, cabe preguntarse si esta última medida era una forma de ejercer mayor control sobre sus poco disciplinados seguidores indios o de guardarse la mejor parte. Serna encarceló a un comerciante del pueblo, sacó de su tienda 130 piezas de paño de algodón y luego fue a su casa y extorsionó a su esposa con 300 pesos porque ésta rechazó sus ardientes proposiciones; luego repitió la misma serie de actos con otro comerciante y su esposa.[20]

Hubo otros comandantes insurgentes de menor categoría que se unieron a la rebelión por lazos de parentesco u otros vínculos afectivos, entre ellos los enredos eróticos. El joven capitán rebelde Claudio Marmolejo, un farmacéutico de 25 años de edad (no conocemos su adscripción étnica, pero firmó con trazo claro y seguro su confesión judicial), y su ayudante Ignacio Estrada fueron denunciados ante las autoridades realistas de Guadalajara por un soldado de su propia compañía tras la tumultuosa derrota en Calderón en enero de 1811. No hay ninguna prueba en especial que indique que los modestos bienes que poseían —un poco de ropa usada, un elegante bastón, dos camastros, un baúl, tres mulas viejas y un caballo igualmente viejo, además de 360 pesos en efectivo— no fueran propios, pero la pregunta no tiene respuesta. Estaban al mando de una compañía de 30 soldados rebeldes de la región de Tepic que el famoso cura insurgente José María Mercado, tío de Marmolejo, había logrado que se unieran a la causa voluntariamente (sin presiones). El testimonio de Marmolejo deja bien sentado que su tío, mayor que él, fue al menos parcialmente responsable de que se uniera al movimiento, aunque no son claras las combinaciones de inducción, amenaza o persuasión empleadas por Mercado para convencer a su sobrino. El joven farmacéutico seguía en la cárcel de Guadalajara para fines de 1816.[21]

La influencia clerical se hallaba muy lejos de los pensamientos de José Antonio Sandi, caporal de los dragones provinciales de la Nueva Galicia que

[20] AGN, Infidencias, vol. 22, exp. 10, fols. 179r-183v, 1810.

[21] BPE, Criminal, leg. 3, exp. 9, 1816; y sobre la breve pero ilustre carrera militar de Mercado, en cuyo transcurso sus fuerzas tomaron las dos ciudades de Tepic y San Blas en la costa del Pacífico, véase Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, I, pp. 142-148. Mercado murió accidentalmente al caer en una barranca en San Blas en los últimos días de enero de 1811. En un golpe maestro de crueldad gratuita que indica hasta qué punto podía llegar la crueldad entre el clero realista y el insurgente, el cura realista de San Blas, Nicolás Santos Verdín, quien encabezó la resistencia criolla local ante la ocupación insurgente durante el tiempo que Mercado estuvo ausente, mandó azotar públicamente el cuerpo de Mercado antes de enterrarlo.

desertó para unirse a la causa insurgente a finales de 1810 o principios de 1811 y que acabó al mando de un contingente de hombres de las fuerzas de Rafael Iriarte. De paso por el pueblo minero de Fresnillo, Sandi quedó prendado por doña María de Jesús Moreno, una joven soltera que vivía con su hermana mayor, viuda. Doña María primero declinó la impetuosa invitación del capitán insurgente de que huyera con él para luego casarse; pero al otro día cedió y se fue con él a Aguascalientes, su ciudad natal, donde vivieron juntos unas dos semanas. Entonces, Sandi se fue de campaña con Iriarte y dejó a su amante al cuidado de su tío. Al regresar huyendo de una derrota insurgente para verla y sin bajarse de su caballo espumeante, le dijo: "¡Ya yo estoy perdido...! ¡No hagas caso de mí...!" Sin embargo, poco después mandó por ella y la instaló en un rancho cerca de Aguascalientes; luego ella lo siguió a Teocaltiche (donde bien pudo haber conocido a Ignacio Serna). Sandi le dio su parte del botín procedente del saqueo de varios pueblos y se gastó en ella toda su paga de capitán (50 pesos al mes). Regresó a visitarla después de otra derrota y es posible que se haya quedado con ella por algún tiempo. Fue detenido en cuanto una patrulla realista se asomó por los alrededores y el 22 de junio de 1811 fue ejecutado.[22]

Muchos jefe insurgentes, al igual que los hombres de sus gavillas, recibieron el ofrecimiento de ser indultados y acabaron por aceptarlo. Algunos de ellos se esforzaron en obtenerlo, pero otros lo rechazaron con estudiado desafío. Entre los jefes insurgentes más firmes, hemos de citar al que alguna vez fue lugarteniente del padre Morelos, Gordiano Guzmán, quien operaba desde 1816 en la tierra caliente michoacana del Pacífico. Guzmán rechazó los indultos negociados que le ofrecieron una serie de virreyes, las exhortaciones directas del general José de la Cruz, las amenazas de Agustín de Iturbide y los esfuerzos desplegados por Luis Quintanar, ex oficial realista y luego metido a político, por atraerlo al bando federalista en el primer

[22] AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 2, fols. 94r-118v, 1811. El mismo Sandi fue reclutado por el cabecilla rebelde José Manuel Luévano, quien luego insistiría en que Sandi lo había suplantado por un tiempo breve al mando de la gavilla de 12 hombres a la que pertenecían; AGN, Infidencias, vol. 13, exp. 3, fols. 156r-160v, 1811. Para el caso de otro cabecilla insurgente caído, véase el testimonio referente a José María Campos, quien se involucró sentimentalmente con la esposa del bien conocido dirigente rebelde Santos Aguirre; AGN, Infidencias, vol. 38, exp. 10, fols. 228r-280v, 1816. Junto con Sandi fueron ejecutados Santiago de Ora —cuyo nombre era en realidad James Orr, carpintero cuáquero de Filadelfia quien llegó a México por Nacogdoches, y Juan Pedro Henríquez (quien firmaba "Jon Pedro Enricos"), marino mercante inglés procedente de Bristol, quien había pasado por Barbados rumbo a Nueva Orleáns en 1808 y de ahí sucesivamente (a veces por canoa) a Nacogdoches, San Antonio de Béjar, Monclova y Saltillo.

periodo republicano.[23] Sin embargo, los ejemplos de los cabecillas que sí aprovecharon la amnistía real son muchos como para contarlos. Algunas veces regresaban discretamente a la vida civil, y a veces se volvían contra sus ex camaradas. Como parte del proceso para obtener el indulto, lo menos que hacían era dar información sobre los planes y las disposiciones militares de los insurgentes. Uno de estos informantes fue, por ejemplo, Apolonio Hernández, un oficial insurgente indultado de la famosa isla de Mezcala, en el lago de Chapala, que de 1812 a 1816 estuvo ocupada por las fuerzas rebeldes y sitiada por los realistas.[24]

Ocasionalmente, los "indultados", como se les llamaba, pasaban a formar parte de la nómina realista y a encabezar fuerzas militares que perseguían a determinados jefes y sus gavillas. En esta forma aprovechaban los realistas su conocimiento del terreno, así como de las características personales y los refugios habituales de sus ex camaradas para acorralarlos. Así ocurrió con otro veterano de Mezcala, José María Vargas, de quien poco se sabe aparte de que fue uno de los comandantes insurgentes más importantes vinculados a la resistencia de los isleños de Mezcala durante casi todo el año de 1816. Desde la primavera de 1814 operaba en la región de Jiquilpan con una gavilla de buen tamaño, en colaboración con José Salgado y otros cabecillas. En enero de 1815 José María Morelos escribió al, para entonces, mariscal de campo José María Vargas conminándolo a que organizara una maniobra de distracción que aliviara la presión militar realista de la isla sublevada. Las órdenes de Morelos eran que, en caso de no poder cumplir estos planes, Vargas debía evacuar la isla, arrojando al lago todo lo que no pudieran llevarse, y tratar de instalar a los evacuados "provisionalmente" en tierras cedidas por los rebeldes en alguna zona segura para "compensarles su constancia y servicios". En el verano de 1816, Vargas seguía trabajando junto con otros cabecillas para disciplinar a los recalcitrantes jefes guerrilleros de su propio bando, aunque también asumía la parte que le tocaba en las acciones antirrealistas. En algún momento del siguiente año cambió de bando y comenzó

[23] AGN, OG, vol. 157, fols. 311r-408r, 1820. Sobre Guzmán, cuya postura política de verdaderos principios también llevó a la construcción de su propio cacicazgo, véase Olveda, *Gordiano Guzmán*, *op. cit.*, y Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 194-200.

[24] Hernández parece no haber asesorado a los realistas más que unos cinco meses, de febrero a junio de 1815, pues para junio de ese año ya lo habían matado, HD 6-2.234, 3.312, 3316, 4.502.269, Navarro a Cruz, Tlachichilco, respectivamente, 17 de febrero, 30 de marzo (dos cartas) y 26 de junio de 1815. Entre otros ejemplos de informantes que fueron rebeldes, véase la declaración de Manuel Isidro Morales, comandante de caballería rebelde de la zona de Tulancingo, que pidió un indulto en junio de 1812; AGN, OG, vol. 17, fols. 146r-152r, 1812.

a comandar efectivos realistas como capitán de milicias. En marzo de 1818, Vargas fue distinguido con los elogios del comandante realista Luis Quintanar y el virrey Apodaca lo ascendió a teniente coronel por su participación en la captura del doctor San Martín, presidente de los restos del gobierno insurgente de Huétamo, en Michoacán.[25]

Ahora bien, no debe pensarse que los cabecillas rebeldes desistieron veleidosamente de sus alianzas políticas originales; veamos una carta que José Salgado dirige a Pedro Celestino Negrete en noviembre de 1816, bastante formal pero manifiestamente sincera, como parte de la negociación del indulto que Salgado pidió para sus hombres y para su persona. Puesto que Salgado estuvo estrechamente relacionado con José María Vargas en el periodo de 1814 a 1816 en el Occidente de México, es muy posible que el indulto y el cambio de bando de Vargas estén relacionados con el de Salgado. La apertura de Salgado a los realistas ciertamente fue desalentadora para muchos rebeldes indígenas de los pueblos ribereños del lago de Chapala, así como para otros que habían resistido durante mucho tiempo el sitio de Mezcala.[26] Es muy posible que el comandante insurgente estuviera enterado de ella y que esto influyera en el tono fuertemente ideológico y autojustificador de la carta de noviembre dirigida a Negrete, en la que surgen las referencias al legitimismo monárquico, la doctrina de la soberanía popular inmanente y una voluntad general claramente rousseauniana. Es verdad que él mismo se fabricó sus propias razones para justificar su regreso al redil realista, pero es imposible determinar hasta qué punto iban destinadas al consumo público y hasta donde pueden haber servido para descargar su propia conciencia política. Escribió:

[25] AGN, OG, vol. 150, fols. 325r-326r, anónimo a Cruz, Jiquilpan, 7 de mayo de 1814; HD 6-1.186, Morelos a Vargas, Ario, 12 de enero de 1815; AGN, OG, vol. 161, 303r-304r, Cruz a Calleja, Guadalajara, 13 de marzo de 1815; HD 10-3.754, 1825 (hay un relato hecho por Prisciliano Sánchez del sitio de Mezcala, enviado a Carlos María de Bustamante, quien en parte se basó en él para su propia narración del episodio de Mezcala en su *Cuadro histórico de la revolución de independencia*, México, 1961); AGN, OG, vol. 151, fols. 177r-182v, Quintanar a Cruz, 16 de junio de 1816, y fols. 191r-195r, Quintanar a Cruz, 28 de junio de 1816; AGN, OG, vol. 152, fols. 155v-168v, octubre de 1817; AGN, OG, vol. 153, exp. 55, sin foliación, Cruz a Apodaca, Guadalajara, 1 de marzo de 1919; exp. 62, sin foliación, marzo de 1818. Sobre la historia del sitio de Mezcala, véase Archer, "The Indian Insurgents of Mezcala Island on the Lake Chapala Front, 1812-1816", en Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998), pp. 84-128, 158 165, y Vicente Riva Palacio *et al.*, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, 6 vols. (Barcelona, 1887-1889), *passim*.

[26] AGN, OG, vol. 151, fols. 297r-302r, Cruz a Calleja, Guadalajara, 6 de septiembre de 1816.

> Días hace que en mi corazón apuntaban estas inclinaciones, emanadas no del terror, ni animadas por la política,[27] pues que tengo carácter, para despreciar, y entender lo primero, y luces capaces para no dejarme alucinar de lo segundo; sino porque soy racional, me dejo convencer de la razón, respeto la religión, atiendo *[sic]* a la humanidad, soy apegado al bien común, solicito el mío, conozco las circunstancias, obedezco la Ley que éstas me dan, profundizo el futuro, siento el mal común, más que el mío propio, me dejo vencer de la voluntad general, y por último me acuerdo que nací vasallo, que es restituido a su trono un monarca legítimamente sucedido, cuya ausencia y dolorosa cautividad, dio lugar a que todo vasallo era libre obedecer, o no; como Su Majestad mismo lo declaró, en la primer[a] providencia que a su salida de Francia tomó en su decreto de Barcelona.[28]

Salgado proseguía diciendo que sabía que los comandantes realistas Negrete y Quintanar "... están irritados contra mí, aun más allá de lo que por razón de enemigos permite el derecho de guerra...", porque había tratado de instigar un complot entre los jóvenes oficiales del mismo Quintanar para asesinarlo. Sin embargo, a los dos comandantes les aseguró que no era una cuestión personal, sino sólo una manera de extender su propia causa insurgente. Con el mismo fervor prometió apoyar la causa del rey cuando llegara a portar armas en su nombre "... y más cuando en la presente guerra se ha arrollado con los más sagrados derechos despreciando absolutamente aun el de gentes".

Conclusión

Los antecedentes y el papel del cabecilla en ciertas formas repite o concentra el del común de los rebeldes de la época, mientras que en otras es su cara opuesta. Aunque hasta en la misma época hubiera sido difícil predecir exactamente qué hombres tenían mayores probabilidades de acabar siendo jefes insurgentes locales o regionales, una característica que solían compartir era una especie de papel de intermediación estructural, generalmente

[27] El término que usa aquí Salgado es "la política", que entonces como ahora, puede significar política, plan de acción política o cortesía. Aquí lo tomo un tanto en los tres sentidos, aunque especialmente en el referido a una línea consciente de acción orientada a congraciarse uno a los ojos de otro.

[28] AGN, OG, vol. 151, fols. 403r-404v, Salgado a Negrete, 21 de noviembre de 1816; se desconoce el resultado de la solicitud de Salgado, o si alguna vez llego, como Vargas, a servir en la causa del rey.

vinculado con el oficio o la riqueza y, más frecuentemente, con la edad o la adscripción étnica. Es difícil decir si esto los hacía más propensos a las disyunciones culturales, sociales, políticas y económicas de la época —ya fuera que estas fibras sensibles se pulsaran en ellos más directa y más intensamente que en el común de la gente— y que, por lo tanto, se convirtieran así en puntos de concreción de la acción colectiva en el campo; o bien si sencillamente eran menos renuentes a atrapar al vuelo la gran oportunidad de progresar en tiempos caóticos. Aunque las biografías de los cabecillas que hemos podido reconstruir en este y en otros capítulos son ciertamente fragmentarias, hay mucho que puede decirse sobre la intersección de la historia de vida y el momento histórico —según la incandescente formulación de Erik Erikson— cuando se narra por qué algunas personas asumieron puestos de mando (cierto que a algunas se los endilgaron) así fuera por poco tiempo y por qué casi todos los demás se quedaron con papeles subordinados.[29]

Incluso entre los hombres (a veces) socialmente marginales, quisquillosos, violentos, ambiciosos y de vez en cuando talentosos que fueron a dar a posiciones elevadas como dirigentes durante la década de guerra interna en la Nueva España, destacan Chito Villagrán, sujeto de nuestro siguiente capítulo, y Agustín Marroquín, sobre quien he escrito en obras anteriores.[30] Esto se debe en parte a que sus trayectorias están mejor documentadas que las de hombres como Rafael Iriarte y José María González; pero también a que subieron hasta destacar —así fuera por poco tiempo— en el ámbito "nacional" y por eso han sido incorporados en alguna medida a la memoria pública y la mitología nacional de la lucha de México por la independencia. También se debe a que ambos fueron personajes de suyo interesantes, aunque comparten muchas de las características sociales e inclusive psicológicas que repasamos en este capítulo. Ciertamente, ambos pueden situarse en esa zona de transición o de amortiguamiento entre los sectores populares de la guerra de Independencia, que es el tema principal del libro, y los hombres ubicados en las escalas superiores de la dirigencia criolla del movimiento, desde hace mucho convertidos en iconos históricos del proceso de alumbramiento de la nación. Ambos se hallaban bastante alejados de los procesos de la rebelión popular indígena, la defensa de la comunidad y resistencia cultural que he situado en el corazón de la violencia política colectiva en el

[29] Erik H. Erikson, *Life History and the Historical Moment: Diverse Representations* (Nueva York, 1975).

[30] Sobre los orígenes y la carrera de Marroquín, véase Van Young, "Agustín Marroquín", *op. cit.*

campo mexicano y que estudiaremos en capítulos posteriores. Las fuerzas insurgentes al mando de Villagrán incluían a grandes contingentes de gente indígena del medio rural, y el camino de Marroquín se cruza con la violencia popular dirigida contra los peninsulares en una serie de célebres masacres ocurridas en Guadalajara durante su ocupación por los rebeldes a fines de 1810 y principios de 1811, poco después de que el cabecilla salió de la cárcel, cuando las fuerzas de Hidalgo tomaron dicha ciudad, y él se convirtió en jefe de la guardia personal del cura insurgente. En cierto sentido, estos hombres fueron los efectos de las causas y los factores propiciatorios, y fueron a situarse en posiciones alejadas cultural e ideológicamente de sus propias experiencias de vida: Villagrán era un delincuente de pueblo y Marroquín un famoso salteador de caminos. En la peculiar alquimia de un levantamiento político masivo, acabaron por articular (en el sentido mecánico, más que discursivo) los fines populares y fragmentarios con los medios "nacionales" que la élite había trazado y no tenían más que una efímera capacidad de cohesión. Tratar de hacer un relato de la insurgencia popular sin contar la historia de hombres como Villagrán y Marroquín, o parte de las historias de cientos de otros cabecillas, sería arrancar la acción popular de su contexto, aislarla, fetichizarla, acendrarla. Relatar únicamente sus historias sin prestar una atención minuciosa a la rebelión popular sería arrojar por la borda el significado social de la insurgencia; sería echar desechos al revuelto mar de los epifenómenos.

IX. UN DELINCUENTE DE PUEBLO: CHITO VILLAGRÁN

> ... es un hombre sumamente criminal; un delincuente por vocación; un ladrón público, abierto y famoso; descarado, irrespetuoso, resistente a la justicia; un miembro podrido del cuerpo político que debiera serle amputado para siempre.

Debido a su carácter violento y disyuntivo, las rebeliones inevitablemente atraen a sujetos socialmente marginales: delincuentes, sociópatas y los sempiternos descontentos. Las redes normales y las restricciones sociales que en tiempos de paz actúan neutralizando, integrando o disfrazando cierto tipo de actividades o personalidades que la sociedad desaprueba se sacuden o se disuelven cuando las masas de gente se levantan en armas contra el Estado y éste reacciona para defenderse. Se abre entonces un espacio social para el desarrollo de las fantasías privadas, los impulsos agresivos, las *vendettas* y otro tipo de comportamientos antisociales, que conforman la situación de caos generada por la rebelión política y que se traslapan o se combinan con la violencia de fundamento ideológico. Bajo determinadas circunstancias puede ocurrir que estos individuos, mediante la peculiar alquimia del levantamiento armado y la mitificación retrospectiva, surjan como héroes populares y patrióticos. Como parte de este proceso, la rebelión y la revolución tienen la fórmula para transformar el cobre de la codicia y la ambición en el oro del desinterés patriótico, la vanidad en destino, el sadismo y la brutalidad en la severidad justificada. Algunas de estas transformaciones tienen lugar después de que han ocurrido los hechos, o bien son más aparentes que reales; pero, ¿quién podría afirmar que no hay algunas auténticas? Esto no equivale a decir que en las rebeliones no hay problemas y sufrimientos reales, ni que la conveniente equiparación de rebelión y delincuencia esgrimida por las autoridades bajo ataque es forzosamente válida, ni siquiera que los individuos quizá no actúen por motivos aparentemente contradictorios de carácter tanto privado como público; lo único que se quiere decir es que el desorden social y el trastorno de la normatividad suelen darse juntos y están relacionados entre sí. La rebelión que estalló en 1810 en la Nueva España no fue una excepción a esta regla. Las actividades transgresoras y revolucionarias

de José María ("Chito") Villagrán que se tratan en este capítulo ejemplifican la posible confluencia de la delincuencia y la rebelión.

Es cierto que algo puede aprenderse de las diferencias entre Chito Villagrán y otros hombres de antecedentes sociales análogos —algunos de los cuales se abrieron paso por la insurgencia mexicana a la sombra de la delincuencia o la criminalidad sin ambages—; pero la significación de sus andanzas más bien reside en la semejanza de sus antecedentes y trayectorias, en lo que estas similitudes pueden indicar acerca de la dinámica social de la rebelión y en la historia que cuentan sobre México en vísperas de su nacimiento como nación. Las historias de muchos de estos hombres, como la del bandido de la revolución del siguiente siglo, Pancho Villa, también son por derecho propio coloridas, dramáticas, a veces graciosas, a veces trágicas, como las representaciones de los personajes y las tramas en las novelas costumbristas del siglo XIX mexicano. Efectivamente, tanto Villagrán como el famoso jefe bandido Agustín Marroquín hubieran paseado a sus anchas en la popular novela de Manuel Payno sobre el México rural y la vida de los bandidos: *Los bandidos de Río Frío* (1899-1891).[1] Estos hombres en particular, aunque también otros como ellos, provenían de la que parecía ser la *petite bourgeoisie* de la provincia. Cortados por el patrón de los delincuentes y camorristas de pueblo, propensos a un comportamiento violento (y en ciertos casos, aficionados a cometer delitos), solían ser audaces, talentosos y carismáticos, y llegaron a ejercer una influencia importante aunque efímera en su esfera de actividad rebelde. Si Villagrán (o Marroquín, en dado caso) se hubieran mantenido con vida y si la rebelión hubiera tenido mayor éxito militar en su primera etapa, no habría sido difícil encontrar a Villagrán después de la Independencia desempeñando el papel de un caudillo provincial. Villagrán presenta semejanzas con otras figuras políticas/militares de América Latina que llegaron a destacar en el siglo XIX y principios del XX cuando, gracias a los actos de violencia o criminalidad que los marginaron de la sociedad,

[1] Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, prólogo de Antonio Castro Leal, 2a. ed. (México, 1964). Otros ejemplos del género son la novela de 1846 del mismo autor *El fistol del diablo: novela de costumbres mexicanas*, texto establecido y estudio preliminar de Antonio Castro Leal (México, 1967), y de Luis G. Inclán, *Astucia, el jefe de los Hermanos de la Hoja o los Charros Contrabandistas de la Rama; novela histórica de costumbres mexicanas con episodios originales*, prólogo de Salvador Novo (México, 1966). Sobre la novela costumbrista en general, véase John S. Brushwood, *Mexico in Its Novel: A Nation's Search for Identity* (Austin, 1966), pp. 69-136 *passim*, y sobre *Los bandidos de Río Frío*, el ensayo de David A. Brading en su *Prophecy and Myth in Mexican History* (Cambridge, 1984), y Paul J. Vanderwood, "Los bandidos de Manuel Payno", *Historia Mexicana*, 173 (julio-septiembre, 1994), pp. 107-139.

se vieron precipitados en la aventurera vida de los militares; así ocurrió con José Antonio Páez, de Venezuela, y Pancho Villa, de México.[2] Por otra parte, Agustín Marroquín encaja mejor en el modelo del criminal común y corriente, y con ciertos rasgos sociópatas; ya su trayectoria previa a la insurgencia le había ganado una amplia y poco afortunada reputación. Ciertamente, había otros cabecillas provinciales con una trayectoria y un estilo personal parecidos, entre ellos el sanguinario Francisco Osorno de Puebla, catalogado por el virrey Félix Calleja como un simple salteador de caminos.[3]

[2] Sobre la carrera de Páez, véase R. B. Cunninghame Graham, *José Antonio Páez* (Londres, 1929) y Robert L. Gilmore, *Caudillism and Militarism in Venezuela, 1810-1910* (Athens, 1964), y sobre Villa, Friedrich Katz, *The Life and Times of Pancho Villa* (Stanford, 1998). El contraste de los elementos de la carrera de Villa en la Revolución mexicana y sus tendencias criminales reales o aparentes han sido una cuestión muy debatida a lo largo de los años, aunque la exhaustiva investigación de Katz deja poco lugar a dudas sobre el asunto de su participación en el bandidaje antes de 1910. Otro caso del rebelde bandido que llegó a destacar con la rebelión de 1810 se observa en la trayectoria de Albino García, quien operó en la región del Bajío hasta que a mediados de 1810 fue capturado y ejecutado por uno todavía más oportunista que el, Agustín de Iturbide, comandante realista, usurero de la guerra, consumador de la Independencia mexicana y posterior emperador de México. Aunque su circunstancia personal anterior a septiembre de 1810 permanece en la sombra, pareciera que García opero al margen de la ley durante cierto tiempo —cuando menos de manera intermitente— como contrabandista, y recibió la rebelión como una oportunidad de expurgar su historial, pero también "de robar y dar rienda suelta a sus apetitos". La cita es del biógrafo de García, Fernando Osorno Castro, *El insurgente Albino García* (México, 1982), p. 33; su caracterización está basada en la de Lucas Alamán, quien adoptó un punto de vista definitivamente sombrío de casi todos los caudillos revolucionarios. Sobre la carrera de García también puede consultarse a Villaseñor y Villaseñor, *Biografías de los héroes y caudillos de la Independencia*, vol. 2 (México, 1962), pp. 16-23, y a Fernando Díaz Díaz, "La guerra de Independencia en México: caudillos y caciques", *Revista de Historia de América*, 72 (julio-diciembre, 1971), pp. 347-357. Marvin Goldwert, en su ensayo "Rebellion, Alienation and Conformity in the Lives of the Caudillos: A Hypothesis", en *Psychic Conflict in Spanish America: Six Essays on the Psychohistory of the Region* (Washington, D. C., 1982), pp. 21-34, hace algunos comentarios sugerentes sobre las carreras de varios de los caudillos famosos (Páez entre ellos), cuyas juventudes le parecen marcadas por el rasgo común de la "rebelion y enajenación", pero la formulación es demasiado general y acaba siendo una herramienta analítica desafilada, en el mejor de los casos. Sobre las condiciones generales en la America española posterior a la Independencia que alentaron el caudillismo en un contexto de ruptura institucional, véase Tulio Halperin-Donghi, *The Aftermath of Revolution in Latin America*, traducción de Josephine de Bunsen (Nueva York, 1973), en particular el capítulo I, que enfatiza el añejo antagonismo racial, la militarización social generalizada, etc., más que los factores psicosociales y delictivos; y sobre el caudillismo como un fenómeno político en términos más generales, véase Hugh M. Hamill, Jr. (ed.), *Caudillos: Dictators in Spanish America* (Norman, 1992).

[3] Sobre la trayectoria de Osorno, véase Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, *op. cit.*, pp. 296-299, en donde se consigna el comentario de Calleja, y para un tratamiento detallado de Marroquín, véase Eric Van Young, "Agustín Marroquín: The Sociopath as Rebel", en William H. Beezley y Judith Ewell (eds.), *The Human Tradition in Modern Latin America* (Wilmington, 1997), pp. 3-25.

Con todo, dejando de lado los contrastes íntimos entre las trayectorias y personalidades de estos hombres, sus antecedentes rurales y su tendencia a unirse en clanes, por así decirlo, son bastante claros y comunes a muchos insurgentes/bandidos. De hecho, los orígenes de Chito Villagrán parecen muy similares a los de Francisco Osorno o a los del clan Anaya, del que surgieron otros cabecillas locales destacados. El ingenioso, rencoroso y talentoso general español José de la Cruz hace una descripción de la familia Anaya, oriunda de la región de Huichapan en el moderno estado de Hidalgo, al noroeste de la ciudad de México, que con igual justicia pudiera aplicarse a las familias Villagrán y Osorno, así como a otros grandes clanes rurales que se sublevaron por esas fechas en toda la Nueva España. Cruz, de campaña por la eternamente rebelde región de Huichapan a fines de 1810, comenta con su estilo inimitable en una carta dirigida al virrey Venegas que los Anaya eran una "raza innumerable" procedentes en su mayoría de la región aledaña al pueblo, que tenían por parientes a la mayoría de los jefes rebeldes locales y regionales. Proseguía: "No tienen mucha fortuna: han tenido siempre una nota de malos, y habiendo empezado su carrera revolucionaria por robos y muertes tienen perdida la esperanza del perdón y como hombres desalmados continúan en sus criminalidades así para vivir como para huir del suplicio que les amenaza."[4] En una carta apenas anterior en la que describe la situación militar en la localidad y hace una detallada enumeración de los rebeldes que han sido capturados, de los que han sido ejecutados y de los que siguen activos, Cruz menciona a no menos de siete Anayas junto con varios otros miembros de la familia Villagrán —de quienes los Anaya eran parientes lejanos— incluyendo a Chito Villagrán y a su padre Julián.[5]

La importancia de estos grandes clanes rurales en la permanencia de la ola rebelde que comienza en 1810 es evidente. Con los Osorno, los Anaya y los Villagrán de la región más central del virreinato, vienen a la mente los Bravo y los Galeana del suroeste. Es interesante observar que estos clanes

[4] AGN, OG, vol. 142, fols. 83r-85v, Cruz a Venegas, 8 de diciembre de 1810. Debe advertirse que Cruz, al igual que varios otros comandantes militares realistas y diversas autoridades, solían pintar como rebeldes a casi todos los delincuentes y a todos los rebeldes como delincuentes; véase Eric Van Young, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: New Spain, 1810-1821" (inédito, 1997). Paul Vanderwood hace algunos comentarios sagaces sobre la utilidad política de estas "etiquetas", en *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century* (Stanford, 1998), pp. 135-140.

[5] AGN, OG, vol. 141, fols. 106r-107r, Cruz a Venegas, sin fecha, aunque es probable que sea del 28 de noviembre de 1810, más o menos.

insurgentes ampliados a menudo surgían de regiones del país geográficamente aisladas y con un relativo retraso económico, que sólo estaban parcialmente integradas a los mercados regionales y de hecho se situaban en los límites más lejanos de la autoridad política central. Estas condiciones propiciaban el florecimiento de los patriarcas rurales y la cohesión del clan, que explican en cierta medida la feudalización de las rebeliones y, llegado el caso, la propensión a asemejarse a las *vendettas* sicilianas, en vez de erigirse como un movimiento de insurrección políticamente unificado y fundamentado en una ideología que se propusiera tomar el poder al Estado. Dado el contexto, la trayectoria de Villagrán se origina en un medio rural reconocible y que se presta a la generalización, y sigue el cauce de una excentricidad menos violenta que la de Marroquín u otros delincuentes de carrera. Pasemos ahora a ocuparnos del delincuente de pueblo, Chito Villagrán, cuyo destino se enlazó de manera bastante fortuita a un levantamiento social que perseguía una causa importante y que él no contribuyó a ennoblecer.

La pasión y la política

En la primavera de 1814, doña María Trinidad Uribe, viuda de treinta y tantos años, vivía con sus dos hijos pequeños en la capital virreinal. Hacía tres años y medio que había llegado de la provinciana ciudad de Huichapan y los primeros ocho meses los había pasado en una cárcel de mujeres como sospechosa de complicidad en el asesinato de su esposo. La víctima, don Antonio Chávez Nava, alférez mayor del pueblo y dueño de una hacienda de buen tamaño que estaría a unos ocho kilómetros de distancia, fue asesinado a cuchilladas el 20 de septiembre de 1810 por uno de sus empleados, José María (alias el "Chito") Villagrán. El motivo aparente del asesinato fue una disputa entre ambos por las sospechas de Chávez de que su esposa andaba en líos amorosos con Villagrán. Para cuando el abogado de doña María logró armar su defensa e interrogar a varios testigos, el presunto homicida ya había sido ejecutado ante un escuadrón realista de fusileros (14 de mayo de 1813), por su papel central en la rebelión contra las autoridades españolas que cundió en la región a pocos días del asesinato. Sigamos la investigación judicial realizada en 1814, varios años después de ocurrido el crimen, cuando ya las armas realistas habían logrado pacificar buena parte de la región de Huichapan y se había roto la influencia militar de la familia Villagrán. Así puede reconstruirse parte de la vida de un pueblo chico de esa época, el

carácter y la trayectoria de Chito Villagrán en particular y del delincuente arquetípico de provincia en general, así como las circunstancias que podían inducir a la rebelión a un sujeto de esta naturaleza.[6]

La tarde del 20 de septiembre de 1810, el subdelegado de Huichapan viajó a la hacienda de Minto, a unos ocho kilómetros del pueblo, tras recibir la noticia de que ese día habían matado al dueño. Encontró al hacendado, don Antonio Chávez Nava, muerto. Yacía en el patio, boca abajo, junto a la puerta de entrada de la casa; de la espalda sobresalía la empuñadura de una "mojarra" (una daga de hoja ancha), que le extrajeron con dificultades. En los registros que aún se conservan, las circunstancias del homicidio son vagas y no hay ni un solo testigo presencial (doña María Trinidad estaba en Huichapan cuando ocurrió el crimen); aunque varios sirvientes de la hacienda señalaron en su testimonio que Chito Villagrán estuvo presente en la escena del crimen, en la sala de la casa y en el patio de al lado. Por lo menos una sirvienta vio a Villagrán apuñalar a su patrón y a don Antonio trastabillar por la casa mortalmente herido. Reconocieron que el puñal era de Chito, quien generalmente lo llevaba en la bota. Para cuando el funcionario llegó a la hacienda, el sospechoso había escapado. En la rebelión subsiguiente que Chito, su padre Julián Villagrán y los parientes y clientes del clan Anaya organizaron ese mismo mes, hubo de suspenderse la investigación emprendida por el subdelegado y casi toda la documentación se destruyó posteriormente. Cuando el Brigadier José de la Cruz, comandante realista, llegó a Huichapan en la tercera semana de noviembre de 1810, el padre del difunto denunció ante Cruz a su nuera, doña María Trinidad, alegando que había recibido bienes y dinero de su presunto amante, producto de las extorsiones, robos o saqueos que éste había cometido contra los vecinos del pueblo. El brigadier De la Cruz, quien disfrutó la hospitalidad de la hacienda de la viuda estando en el pueblo y persiguió a Villagrán por toda la región con columnas volantes de soldados, comunicó al subdelegado que tenía información confiable proporcionada por una persona del lugar acerca de que doña María Trinidad guardaba para los Villagrán ciertas sumas de dinero seguramente mal habidas. Para mediados de diciembre, el subdele-

[6] Las declaraciones de los testigos, los alegatos de los fiscales, etc., se encuentran en AGN, Criminal, vol. 178, exps. 3-6, fols. 43r-238r, 1815. Todas las referencias a la investigación del asesinato se basan en este documento, a menos que se indique lo contrario. Sobre la carrera revolucionaria de Villagrán, la contrainsurgencia realista en esta región de México y la relación general entre el bandidaje y la rebelión, véase Christon I. Archer, "Banditry and Revolution in New Spain, 1790-1821", *Bibliotheca Americana*, 1 (noviembre, 1982), pp. 59-89.

gado había enviado a doña María Trinidad a la ciudad de México en compañía de sus dos pequeños hijos, y ahí el virrey Venegas ordenó que la encerraran en una cárcel de mujeres. En agosto de 1811, mediante la fianza que depositó un amigo suyo, fue puesta en libertad a condición de que no saliera de la ciudad.[7] En 1814, cuando ya Chito Villagrán, su padre y muchos de sus parientes habían muerto, el procurador real de la ciudad de México encontró, en una revisión final del caso, pruebas irrefutables de una relación amorosa extramarital entre la viuda Uribe y el cabecilla rebelde muerto, pero la absolvió de toda complicidad en el asesinato de su esposo o en la actividad rebelde de su amante finado.

Los hechos parecieran esclarecer el motivo de Chito Villagrán para matar a Chávez Nava: eran rivales de amor por los favores de la esposa de Chávez. La misma Trinidad Uribe negó rotundamente en sus diversas declaraciones cualquier relación de este tipo con Villagrán, y sólo admitió que en vida de su esposo coqueteaba un poco con Chito ("algunas chanzas"). En la investigación judicial de 1814, ella y su defensor hicieron su mejor esfuerzo para asentar este elemento del caso, denigrar el personaje de Chito y sustituir plausiblemente el motivo del crimen por diferencias debidas a cuestiones de negocios entre ambos hombres.[8] La joven viuda decía que Chito Villagrán era empleado en la hacienda de su marido, que pese a su fama y sus malas costumbres gozaba del aprecio del hacendado, y que había correspondido a la amabilidad de Chávez Nava con una violencia mortal cuando

[7] No quedan muy claras las causas por las que fue remitida a la ciudad de Mexico ni de su encarcelamiento inicial. A fines de 1810 y principios de 1811, aun se consideraba como una posibilidad seria su complicidad en la muerte de su marido y tambien su papel como ayudante en los delitos políticos de Villagrán. Por otra parte, en su carta de presentación del caso al virrey Venegas, el 14 de diciembre de 1810, el subdelegado mencionaba el rumor local de que Chito Villagrán pretendía llevarse a la viuda (puede suponerse que a la fuerza), lo que implicaría que enviarla a la capital fue una medida de proteccion en beneficio de la propia viuda.

[8] Christon I. Archer, "Banditry and Revolution", *op. cit.*, p. 73, acepta la versión del asesinato como un *crime pasionnel* basándose en la declaración que hace Cruz en una carta dirigida al virrey Venegas desde Huichapan; AGN, OG, vol. 142, fols. 83r-85v, 8 de diciembre de 1810 (Archer se equivoca en la fecha de la carta del 6 de diciembre); "Banditry and Revolution", *op. cit.*, p. 73, nota 33. Puesto que la investigación inmediatamente posterior al crimen quedo a cargo de las autoridades civiles locales representadas por el subdelegado, don Juan de Olarte, es muy probable que Cruz se basara en rumores ("chismes", como el dijo). Cruz también comunicó al virrey el rumor de que el subdelegado Olarte recibio dinero (probablemente de Julian Villagrán) para suprimir la acusación por asesinato, pero luego de recibirlo no tuvo el valor de sacar a Chito de la cárcel, sino que éste salió gracias a los rebeldes al mando de su padre. Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, I, *op. cit.*, p. 116, solo dice que Villagrán mató a Chavez Nava, quien lo hospedaba en su casa, pero no aduce ningún motivo para el acto.

éste le reprochó que en determinado momento hubiera descuidado irresponsablemente la hacienda. Chito estuvo en la hacienda la víspera del asesinato (el 19 de septiembre), pero regresó al pueblo para pasar la noche jugando (y seguramente bebiendo), y allá fue su patrón a buscarlo esa noche. Nunca se supo de qué hablaron (si es que hablaron) en esa ocasión; pero el fatal encuentro ocurrió al día siguiente. Con una notable excepción, los testigos de la viuda atestiguaron que ella y Chávez Nava eran la pareja más feliz y que ella nunca había dado motivos para el menor escándalo ni para las murmuraciones. Por otra parte, ya hemos advertido que su suegro pensaba que entre ella y Villagrán había alguna especie de relación ilícita, aunque no queda claro si amorosa, financiera o ambas. La madre de Chito Villagrán, doña María Anastasia Mejía no parece haber querido mucho a la supuesta amante de su hijo y, de acuerdo con un resumen de su testimonio, "... jamás llegó a trascender [a aceptar] el que su hijo llevase amistad particular con la expresada señora".[9] Un pariente de Chito, Miguel Villagrán, alias "el Pobre", un pequeño comerciante del pueblo, analfabeta y de ya no pocos años, declaró que había servido a Chito como mensajero, que en una ocasión le había llevado una carta a doña María Trinidad a la hacienda y en otra una gran cantidad de paño. Es más detallado el testimonio de una joven sirvienta de la hacienda de Minto, quien dijo que Villagrán y doña María Trinidad habían entablado relación "... y con tanta estrechez, que hasta se ponían a jugar de manos".[10] Asimismo, el tenedor de libros y agente comercial de Uribe declaró que varias veces Villagrán se había quedado a dormir en la casa y se había sentado a la mesa en compañía de doña María Trinidad, aunque no es claro si antes o después de la muerte del esposo. En conjunto, la evidencia del interrogatorio parece apuntar hacia una poco clara relación amorosa entre ellos, que los testigos que eran amigos de doña María Trinidad se esforzaron en encubrir.

Si las circunstancias inmediatas para que Chito Villagrán se pasara al bando rebelde contra el Estado colonial fueron el amor ilícito y el asesinato, los datos sobre sus años de juventud y su trayectoria local lo vinculan más

[9] Las dos familias se conocían hasta cierto punto. Así lo indica el hecho de que en 1804 el hermano de doña María Trinidad, don Juan de Dios Uribe, propietario de una hacienda en el distrito, fungiera como aval (probablemente de una fianza, aunque no se especifica la causa), a favor de José Antonio Villagrán, el primo de Chito. El aval fue transferido posteriormente al padre de José Antonio, Rafael Villagrán, hermano de Julián y luego importante cabecilla rebelde por derecho propio; AGN, Criminal, vol. 200, sin núm. de exp., fol. 471v, 1805.

[10] El cocinero de la hacienda de Uribe confesó que en cierta ocasión *después* del asesinato de Chávez Nava, Villagrán pasó la noche en la casa grande y "huyó" con su padre al día siguiente.

estrechamente con la figura del delincuente local que en esos años aparece con notoria consistencia en los pueblos chicos. Los testigos del juicio por homicidio, su posterior carrera de armas y posiblemente hasta las propias actitudes de su padre hacia él confirman este punto de vista. En este sentido, el perfil social de Chito no era único, aunque tal vez debido a su posterior notoriedad sus andanzas se hicieran más conspicuas y hasta en cierto sentido legendarias. Ciertamente es útil señalar la distinción entre los hombres que siguieron una senda explícitamente criminal antes de la rebelión y aquellos que simplemente eran considerados indeseables sociales por la élite local o sus enemigos. Por ejemplo, en el verano de 1812, el comandante de la provincia de Chalco escribe al virrey Venegas contándole sobre las actividades de varios delincuentes locales cuyas características sociales guardan un asombroso parecido con las de Villagrán, en un momento en que gran parte de la Nueva España se hallaba convulsionada por la violencia insurgente y cualquier forma de desviación social era considerada por las nerviosas autoridades coloniales como una posible amenaza. En su carta se lee que en el pueblo de Chalco había varios "... jóvenes libertinos a quienes no se les conoce otra ocupación que el juego, con cuyo motivo y el estar llenos de los demás vicios están muy expuestos a entrar por cualquiera partido indecente siempre que haya quien les proporcione dinero para cebarlos..." Se sabía que el jefecillo del grupo local de delincuentes era don Manuel Hoyo, hijo de una mujer con algunas propiedades en el pueblo ("algunas proporciones") y nieto del administrador local del Real Estanco del Tabaco. Entre los compañeros de Hoyo se encontraba José Celis, hijo del teniente general de la provincia, quien se salvó de ser enlistado en la milicia gracias a la intervención de su padre. Algunos de estos jóvenes juerguistas estaban casados, pero ninguno tenía hijos y el comandante sugería que serían ideales para el servicio militar.[11]

Un relato aún más minucioso de un delincuente de pueblo metido a rebelde es el de José Manuel Reyes, arrestado por sedicioso y por "escandaloso, ebrio, provocativo, [y de] corrompidas costumbres" en el pueblo de Tula, justo al noroeste de la ciudad de México en octubre de 1810. Labrador español casado de Tepejí del Río, Reyes llevaba un tiempo escandalizando a los

[11] AGN, Criminal, vol. 222, exp. 9, fols. 130r-158v, 1812. Sobre la posición normativa ante la "vagancia" y la mendicidad, sobre todo en la ciudad de México, aunque también en toda la Colonia, y sobre la autoridad estatutaria de los magistrados para consignar al servicio militar a aquellos con apariencia de vagos, véase Silvia M. Arrom, *Containing the Poor: The Mexico City Poor House, 1774-1871* (Durham, 2000), en particular el capítulo II.

vecinos del pueblo con su comportamiento abiertamente provocador; en palabras de uno de los testigos, "sin temor a Dios ni a los hombres". Un Día de Muertos (1 de noviembre, probablemente de 1809) llegó bien borracho y con la espada desenvainada a la iglesia del pueblo que estaba llena de gente, causando gran conmoción, y el cura tuvo que sacarlo del templo a la fuerza. La penitencia impuesta a Reyes fue subir al altar mayor de la iglesia con una vela y una corona de espinas, mientras el cura enumeraba prolijamente sus pecados. Los testigos declararon que desde que había estallado la rebelión, Reyes "... se presenta[ba] diariamente decente, como nunca se le ha visto" en el pueblo, con un par de vagos de ahí mismo por compinches, para recorrer las cantinas sin reparar en gastos. La fama de agitador le venía desde antes de la insurgencia y uno de sus secuaces lo describe como "... un hombre irregular en sus procedimientos"; así que los vecinos de Tepejí no dudaron en relacionar directamente la súbita prosperidad de Reyes y su despilfarro con la rebelión. Asimismo, la agresividad verbal de éste tomó un nuevo giro después de que estalló la rebelión. Un día, un testigo lo oyó decir en la plaza del pueblo: "El cura anda amenazando, pero yo me cago en el cura." Reyes dijo públicamente que haría lo mismo con el virrey y habló mal de todos los gachupines usando el lenguaje más soez. Así anduvo como un mes, armando escándalos en la localidad, y cuando el magistrado local lo arrestó a mediados de octubre acusándolo de sedición, corrieron los rumores de que los rebeldes vendrían a liberarlo. Finalmente lo mandaron a la ciudad de México; ahí pasó un tiempo en la cárcel, negó cualquier relación con los rebeldes y fue exonerado de todas las acusaciones de delincuencia por la Real Junta de Seguridad. Lo liberaron con la firme advertencia de que en adelante corrigiera sus maneras.

A pesar de que las pruebas no son tan claras como uno quisiera, ni aun en este caso que está bastante detallado, sí revelan ciertas cosas posiblemente interesantes sobre la dinámica de la vida en un pueblo pequeño, la desviación social y la rebelión. En primer lugar, el hecho de que Reyes tuviera una bien asentada reputación como delincuente, pero su también sólida adscripción como miembro de la comunidad, sugieren que los individuos al margen de la sociedad ocupaban una especie de nicho simbiótico en sus comunidades de origen, siempre y cuando su conducta antisocial no sobrepasara ciertos límites. De hecho es fácil imaginar que la conducta públicamente provocadora de Reyes —su "representación"— funcionaba como una especie de teatro callejero que servía a los ciudadanos de Tepejí para lograr simultáneamente varios fines contradictorios. Mediante la condonación colectiva

indirecta, aliviaban las presiones de la vida en un pueblo chico, ya que un miembro socialmente marginado de esa comunidad representaba sus propias agresiones e impulsos antisociales, pero al mismo tiempo podían exorcisar esos mismos demonios de la inconformidad condenando públicamente esa desviación del comportamiento. Seguramente éste es uno de los varios estratos de significado de la penitencia que el cura del pueblo impuso a Reyes por el episodio ocurrido en la iglesia. Lo que resulta particularmente interesante es que el responsable aceptó la penitencia y la humillación pública con ella asociada, y esto sugiere que en alguna forma también aceptaba la legítima autoridad del cura (y posiblemente la ira de Dios), las sanciones comunitarias aplicadas en su nombre y los valores en los que se basaba todo el procedimiento. En segundo lugar, en el contexto de esta posible dinámica, la rebelión no fue sino un nuevo vehículo para expresar las desviaciones sociales del comportamiento, una nueva excusa, un nuevo vocabulario y nuevos puntos vulnerables de sensibilidad para la representación de modelos añejos. Por último, todo el episodio comunica la sensación de lo cercana que era la rebelión como un fenómeno social que ocurre a nivel de la comunidad: un sentido de su particularidad, su idiosincrasia y su historicidad. No estaría fuera de lugar sugerir que algunos de los mismos factores pueden haber incidido en la carrera de Chito Villagrán, por lo menos en su fase como delincuente.[12]

Regresemos a Chito Villagrán. Ciertamente que ninguno de los testigos llamados a declarar por el abogado de Uribe tenían nada bueno qué decir de él. No es de extrañar, tomando en cuenta el propósito (denigrar el carácter de Chito) y el formato de su testimonio, pero sí corresponde a las opiniones de los escritores casi contemporáneos y de los historiadores que vinieron después.[13] Unánimemente aceptan que Villagrán "... fue siempre un hombre

[12] AGN, Criminal, vol. 53, exp. 1, fols. 1r-16v, 1810.

[13] Lucas Alamán, *Historia de Mejico*, 2a. ed., 5 vols. (Mexico, 1968); Jose Maria Luis Mora, *México y sus revoluciones*, *op. cit.*, editado por Agustín Yañez (Mexico, 1950); Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de Independencia*, 3 vols. (Mexico, 1961), y entre los autores modernos, Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, I, *op. cit.*, p. 116, y Archer, "Banditry and Revolution", *op. cit.*, pp. 73-74. En estos casos, el material de las declaraciones legales no se hizo bajo la forma de preguntas abiertas, sino de una serie de declaraciones llamadas "interrogatorios" a las que los testigos podían responder, como efectivamente solían hacerlo, con un simple sí o no, aunque también podían elaborar un argumento. Por lo tanto, las respuestas se hallaban implícitas en las preguntas y la extracción de testimonios favorables a una u otra parte quedaban prácticamente asegurados. También debiera notarse que los testigos procedían principalmente de entre la "gente decente" (con propiedades) y que algunos de ellos se hallaban emparentados entre sí, o con la víctima, Chávez Nava. Considerando los indicios que se encuentran en el expediente de que los Villagrán, padre e hijo, dirigían gran parte de su actividad rebelde

de condición muy bárbara y atrevido, por cuya causa se había hecho temible en este pueblo y sus comarcas..." Además, "... con el motivo de tener mala educación fue hombre perverso... y que por temor de su padre Julián Villagrán que lo consentía... no había quién se le opusiera..." En general, los testigos declaran que Chito era agresivo y salvaje desde que era niño, y uno de ellos añadió que tenía "malas entrañas". Un incidente revelador narrado por uno de los testigos exhibe lo que no puede llamarse más que comportamiento fálico-agresivo, probablemente típico del Chito Villagrán descrito en la documentación. Dicho testigo, tenedor de libros y agente comercial de doña María Trinidad, recuerda que en una visita a la hacienda vio en el patio a Chito, a quien no conocía, montado en su caballo, y que desde esa altura éste le preguntó a bocajarro "... que qué le parecía su lanza", a lo que el hombre respondió "... que estaba buena". El testigo le cobró tal miedo a Chito que sacó su cama de la casa grande, donde acostumbraba a quedarse, y encontró otro acomodo en la hacienda. Todos los testigos insisten en el papel de Julián Villagrán como protector de su hijo en todas sus delincuencias (debe admitirse que todas ellas de naturaleza no especificada) y que así le daba ánimos. Una vez que padre e hijo tomaron las armas —subraya el testimonio— las tendencias naturales de Chito encontraron otra salida bajo la máscara de la rebelión política. Un testigo especialmente locuaz afirmaba "... que no fue otro el fin del cabecilla de Chito Villagrán y su padre, más del robo, el homicidio, y que alevosamente subyugaron a los vecinos de todas clases, no sólo de esta jurisdicción, sino los de otras, sin dejar respirar a ningún hombre y que todos padecieron, unos con sus vidas y otros con sus intereses y honor".

Hay efectivamente algunas pruebas que indican que los Villagrán instituyeron en Huichapan un reino del terror durante los periodos más importantes (fines de 1810 y 1812-1813) en que el pueblo estuvo bajo su control militar. Al describir los acontecimientos de 1810 en su testimonio de 1814, uno de los testigos del caso Chávez Nava recuerda que mientras tuvieron a Huichapan bajo su control, los Villagrán tomaban lo que querían de muchos ciudadanos de la localidad, "... pues tan sólo con cualquiera amenaza que éstos hacían a los vecinos los intimidaban en tal manera, que se veían precisados a darles lo que pedían, aunque interiormente los detestaban, y sin poderlo remediar, pues de lo contrario hubieran quitado la vida a todos los

en la localidad contra esta gente, debe admitirse la posibilidad de que cuando menos se exagerara la inadecuación social de Chito. Además, en este contexto, su relación con doña María Trinidad cobra el aspecto de una ruptura de las barreras de clase, así co[illegible]o de las normas morales.

que tenían proporciones [riquezas], como lo verificaron con varios, valiéndose de cualquier pretexto para aniquilarlos".

La alusión a la violencia en el conflicto de clase es aquí inequívoca, y como muchos de los ricos eran españoles nacidos en la Península (aunque ninguno de estos dos grupos mostraba gran congruencia ni aquí ni en ninguna otra parte de la Nueva España), los gachupines eran un segmento de la población local obviamente perseguido. Cuando José de la Cruz tomó Huichapan a fines de noviembre de 1810, hizo un censo de los españoles europeos que aún se hallaban en el pueblo. Al menos uno de ellos, un comerciante de la ciudad de México y capitán de milicias de nombre don Manuel Izcoa, había sido herido de muerte ("está hoy agonizando") y expiró el 24 de noviembre. En el grupo de 13 gachupines se contaban varios heridos de gravedad y otros cuatro (aparte de Izcoa) murieron después, entre ellos un fraile franciscano.[14] La moraleja del régimen de los Villagrán en Huichapan no fue pérdida para los vecinos realistas de los pueblos y caseríos vecinos. Cuando los rebeldes invadieron el pueblo de Jilotepec, al sur de Huichapan, el último día de octubre de 1810, la justicia local escribió al virrey Venegas un informe completamente detallado. Según él, aunque el comandante de la fuerza invasora era Mariano Anaya, la fama de Chito Villagrán y su padre —aliados de los Anaya— melló la resistencia de los habitantes. Ordenaron que se juntaran todos los gachupines de Jilotepec, mientras circulaban rumores sobre la matanza de peninsulares en Huichapan y Alfajayucan, unos 50 kilómetros al noreste de Jilotepec. El justicia afirmaba que los vecinos estaban tan aterrorizados por lo que habían hecho los Villagrán en Huichapan que no pudieron ofrecer ninguna resistencia, "corriendo los unos para los cerros llorando, y los otros cerrándose en sus casas".[15]

De delincuente a insurgente

Tal y como se desarrolló después del otoño de 1810, la carrera de Chito Villagrán confirma en lo general el esquemático retrato surgido a raíz del caso de

[14] AGN, OG, vol. 141, fols. 63r-v; la lista tiene fecha del 24 de noviembre de 1810. Como a mediados de noviembre los Villagrán capturaron al doctor don José Ignacio Vélez, un alto funcionario de la administración realista militar, junto con su cochero, un gran grupo de gente que viajaba con él y un importante tren de municiones. Pocos días después, los espías que Cruz tenía en el pueblo le informaron que los rebeldes habían ejecutado y enterrado a Vélez y a toda su gente; *ibid.*, Cruz a Venegas, 19 de noviembre de 1810. Archer, "Banditry and Rebellion", *op. cit.*, p. 75, calcula que fueron 11 los ejecutados junto con Vélez.

[15] AGN, Criminal, vol. 198, exp. 6, fols. 302r-316r. 1810.

homicidio de Chávez Nava. Agresivo, incontrolable e impulsivo, se hizo famoso por su brutalidad y audacia, y era visto con recelo aun por quienes hacían las veces de autoridades centrales del movimiento rebelde. La típica opinión de que si se unió a la rebelión de Hidalgo no fue por motivos políticos o "desinteresados", sino para salvarse de ser procesado legalmente por el caso Chávez Nava, encuentra fundamento en su primer acto como rebelde en Huichapan. Su padre y él consiguieron las llaves de la cárcel del pueblo, la abrieron, tomaron el puñal que ahí se guardaba como prueba y destruyeron los registros del caso en contra suya. El subdelegado Olarte informó posteriormente que su casa había sido completamente saqueada bajo la autoridad de los Villagrán y sólo regresó a su puesto por órdenes directas del virrey Venegas luego de que los realistas hubieron recuperado el pueblo.[16]

Después de mantener sometida a Huichapan durante unos dos meses, de movilizar a casi todos los pueblos y caseríos circunvecinos (especialmente a la población indígena) y de poner a toda la región en pie de guerra (estableciendo forjas para la fabricación de armas, etc.), Chito Villagrán y su padre se vieron forzados a retirarse ante el avance de José de la Cruz, quien entró en el pueblo el 21 de noviembre de 1810 sin encontrar ninguna resistencia. De la Cruz informa que padre e hijo andaban por los cerros "... sin encontrar apoyo en nadie. La insurrección en todos estos pueblos ha desaparecido, y yo no encuentro más que vecinos, e Indios que vienen a implorar el perdón [del Rey]." De la Cruz tomó diversas medidas para pacificar al pueblo rebelde durante las tres semanas que duró su ocupación, entre ellas el embargo de todas las propiedades de Villagrán, la aplicación de algunos reglamentos típicamente draconianos en lo referente a las asambleas públicas, los pasaportes, etc., y la ejecución pública de por lo menos 14 hombres ante una gran multitud en la plaza del pueblo.[17] No obstante,

[16] Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, p. 116, afirma que Chito Villagrán no fue movido a la rebelión por un sentimiento noble, sino por el deseo de no caer en manos de la ley. La historia sobre la cárcel aparece tanto en un relato de José de la Cruz del 3 de diciembre de 1810, AGN, Criminal, vol. 178, exps. 3-6, fols. 43r-238r, 1811-1815, como en una carta de Olarte a Venegas, escrita en Querétaro, el 10 de noviembre de 1810, AGN, Historia, vol. 111, exp. 26, fols. 231-258r, quien añade que los Villagrán vendieron los documentos restantes del archivo penal de la localidad a las tiendas del pueblo como papel para envolver.

[17] A final de cuentas, el balance de Cruz sobre la situación militar local pecaría de un optimismo exagerado, pues Huichapan siguió siendo un centro de rebelión hasta bien avanzado el año de 1813, e inclusive después, y la familia Villagrán, pese a la muerte de Chito y de Julián, siguió ocupando un lugar prominente entre los rebeldes locales hasta la rendición y el indulto de Rafael, hermano de Julián, en 1816. El relato de Cruz sobre su entrada en Huichapan y las medidas que ahí tomó se encuentran en una carta al subdelegado de Ixmiquilpan, de 23 de noviembre

junto a estas medidas militares de oposición a la insurgencia, De la Cruz también procuró neutralizar a Chito y a su padre ofreciéndoles un indulto real absoluto que les otorgaba inmunidad ante cualquier proceso. Otros dos miembros destacados de la familia Villagrán, también rebeldes (no se puede precisar su identidad con las referencias que se dan de ellos, pues De la Cruz simplemente los llama "cabecillas" y "muy bribones"), alentados por las garantías que daba el comandante español para que se rindieran e imploraran el perdón del rey (lo que literalmente hicieron poniéndose de rodillas a instancias de sus esposas y su familia), ofrecieron entregar a Mariano Anaya y a un pariente de éste, vivos o muertos, a cambio de las vidas de Chito y Julián Villagrán. Sin embargo, estas negociaciones se interrumpieron y ninguno de los hombres se rindió nunca.[18] Al ver que sus esfuerzos fracasaban, el comandante realista envió a varios pequeños destacamentos con órdenes de perseguir a Chito hasta que lo encontraran; pero tampoco sirvió de nada: ocupaban a demasiados efectivos del ejército y por lo menos uno de los destacamentos fue completamente arrasado por los rebeldes.[19] En los meses posteriores, los Villagrán siguieron viviendo en Huichapan, escondidos y recibiendo el auxilio de los parientes que ahí tenían cuando así lo necesitaban. Entre ellos se contaba Rafael Villagrán, hermano

de 1810; AGN, Historia, vol. 111, fols. 335r-v, 1810. Junto con los hombres ejecutados en el pueblo, el consejo de guerra permanente de Cruz condenó a igual número de rebeldes convictos a trabajos forzados (no se especifica si en la Nueva España o en ultramar) y liberó a otros 33; Cruz a Venegas, 13 de diciembre de 1810, AGN, OG, vol. 142, fols. 138r-v, 1810.

[18] Cruz a Venegas, 1 de diciembre de 1810, AGN, OG, vol. 142, fols. 5r-7v. Cruz tenía un historial bastante contradictorio sobre el cumplimiento de los indultos que el mismo ofrecía según los términos de las repetidas amnistías generales que la Corona otorgaba a los rebeldes. Casi siempre los respetaba, pero las veces en que no lo hizo deben haber minado fuertemente su credibilidad, y esto pudo haber sido una cuestión importante en el caso de Villagrán. Más o menos por las mismas fechas en que Cruz ofreció el perdón a Chito y a Julián Villagrán, viajaba con sus tropas un cura del lugar que les servía de guía, hombre de quien el general desconfiaba por completo (sospechaba de los curas en general y solía considerarlos *ipso facto* como rebeldes o cripto-rebeldes), quien le suplicaba insistentemente que perdonara la vida de su hermano si éste venía a pedirle el indulto. Finalmente el cura convenció a su hermano de las buenas intenciones de Cruz, el rebelde se presentó por su propio pie y Cruz lo refundió en la cárcel pese a sus promesas de indultarlo. El general comentó secamente que "... desde este día [el cura] no me ha vuelto a ver sino para lo muy preciso", *ibid.* En relación con los esfuerzos de lograr que los Villagrán pidieran el indulto, Cruz observa en esa misma carta dirigida al virrey: "¿Qué perdía yo en ofrecerles lo que deseaban? Nada: pues que yo tenía siempre resuelto no dejar en este pueblo ni en todo el partido raza alguna de todos estos bribones que con indulto o sin él existen en la actualidad." Cuáles serían exactamente sus intenciones, no es claro, pero el sentido de la carta sí que lo es.

[19] AGN, OG, vol. 141, fol. 112r, 1810.

de Julián, quien a pesar de ser un capitán de las milicias realistas, ayudaba a los rebeldes, cuando no entraba directamente al combate peleando con ellos codo a codo; Rafael parece haber sido el único de los principales rebeldes del clan Villagrán que sobrevivió gracias a un indulto.[20]

Desde mediados de 1811 hasta la primavera de 1813, Chito Villagrán hizo de las suyas en una vasta región y sus acciones militares contra las fuerzas realistas se extendieron hacia el este hasta Tulancingo. En algún momento, sus fuerzas ocuparon el importante pueblo realista de San Juan del Río, pero fueron expulsadas; su ámbito de influencia militar llegó a alcanzar en algunas ocasiones la Sierra de Querétaro y San Luis Potosí. A veces sus fuerzas consistían en un puñado de hombres con malas armas y peores monturas prófugos de la sempiterna división realista que siempre andaba tras ellos, mientras que en otras ocasiones era fama que llegó a tener bajo su mando a varios miles de rebeldes. Interrumpía incesantemente la comunicación entre la ciudad de México y el interior del país y es de sospecharse que fuera esta capacidad militar de provocar trastornos lo que le confería legitimidad, para envidia de las autoridades rebeldes centrales. Entre lo más destacado de sus operaciones se cuentan los devastadores ataques contra los importantes pueblos de Ixmiquilpan y Zimapán, dos centros plateros de importancia secundaria. En conjunto, su carrera militar —las constantes idas y venidas, la guerra de desgaste, el variable tamaño de sus fuerzas y la falta de una estrategia a largo plazo— era bastante típica de casi todos los jefes guerrilleros del país en esos años. Intentando subordinarlo a alguna autoridad política central, la Junta de Zitácuaro lo nombró mariscal de campo, pero en realidad nunca reconoció a ninguna autoridad superior a su propio capricho y necesidad militar inmediata.

El movimiento rebelde se caracterizó particularmente por el faccionalismo y la feudalización; pero aun así, Chito Villagrán destacaba por su irritabilidad y renuencia a someterse a ninguna definición que otros hicieran del bien común. Tal vez el mejor ejemplo de ello sea su enfrentamiento con Ignacio López Rayón, el peripatético representante de la junta insurgente de Zitácuaro en el verano de 1812. Bajo la presión militar de los realistas, que obtuvieron cierta libertad para perseguir a los cabecillas menores tras la caída de Cuautla a principios de 1812, Villagrán comenzó por

[20] AGN, Criminal, vol. 64, exp. 5, fols. 108r-162v, 1811. En una carta que escribió al virrey Venegas el 29 de junio de 1811, Rafael Villagrán observó solapadamente que la región de Huichapan estaba "infestada" de rebeldes y que era imposible emprender en ella una eficaz defensa militar, *ibid*.

fortificar Huichapan en junio de ese año y luego la mantuvo bajo su control durante varios meses. Las fortificaciones incluían trincheras, parapetos, barricadas y una guarnición rebelde permanente de unos 300 o 400 hombres con más de 100 rifles y como media docena de cañones. Sólo amenazándolos con la excomunión pudo el cura local evitar que Chito Villagrán y sus hombres pusieran cañones en la iglesia del pueblo.[21] Mientras tanto, Julián Villagrán mantenía tomado Zimapán con un ejército de tamaño y fuerza comparables, y trabajaba las minas de la localidad, así que tenía la capacidad de acuñar hasta 4 000 pesos de plata semanalmente.[22] Chito Villagrán aprovechó su posición fortificada de Huichapan para emprender una serie de ataques contra los pueblos cercanos, como el de Chilquautla a finales de septiembre de 1812, en el que equivocadamente se informó que había muerto.[23]

En esta situación, López Rayón viajó a Huichapan intentando afirmar su débil autoridad política y militar sobre el tempestuoso Chito Villagrán. López

[21] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 9, fols. 313r-315v, 1812. Este documento es una carta del mismo padre González a quien los actos cometidos por Chito en el pueblo habían dejado pasmado. La misma carta, fechada el 10 de agosto de 1812, cuenta sentidamente sobre la epidemia que asoló el pueblo los tres meses anteriores y que había cobrado ya cuando menos 300 vidas entre los vecinos, principalmente porque se carecía de cualquier atención médica. Escribe González: "… careciendo de todo auxilio corporal por estar estas poblaciones exhaustas de todo, siendo éste un fuego devorador que me va abrasando toda la feligresía principalmente entre los indios más inocentes y sosegados: Sea Dios bendito en sus eternos decretos. A todas estas congojas se nos añade, el vernos cercados en esta cabecera con fosos, y paredes…". Además los rebeldes tenían ocupado el vecino pueblo de Alfajayucan desde el anterior Domingo de Ramos (el 22 de marzo de 1812). El cura de ese pueblo, justificándose en una carta dirigida al deán y capítulo de la Catedral de la ciudad de México, corroboraba prácticamente en todo la descripción de la toma de Huichapan por las fuerzas de Chito Villagrán: INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 8, fols. 24r-25v, 1812; véase asimismo AGN, OG, vol. 12, fols. 91r-92v, 1812.

[22] Al menos una de las monedas acuñadas ostentaba su propia imagen con la siguiente leyenda: "Julián I, Emperador de la Huasteca": Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, I, *op. cit.*, p. 113, quien cita una carta sin referencia de José de la Cruz. Sobre la cantidad acuñada, véase AGN, Historia, vol. 455, fols. 180r-185r, Yánez a Venegas, 4 de noviembre de 1812.

[23] El ataque inicial contra el pueblo, realizado el 27 de septiembre, fue repelido por una pequeña fuerza de defensores, consistentes en tan solo 15 hombres con un puñado de rifles y un solo cañón. El 29 de septiembre los rebeldes volvieron a atacar con una fuerza de la que se hicieron cálculos diversos, el más generoso (que probablemente fuera una exageración) fue de 3 000 hombres y nuevamente fueron rechazados, pero no sin que antes hicieran destrozos en el pueblo. En este segundo combate, se recuperó un caballo cuya silla llevaba la marca de José María Villagrán. Este hombre, primo de Chito y coronel rebelde, de hecho murió y fue "enterrado solemnemente" en Huichapan al día siguiente. Para la narración de los ataques rebeldes en Chilquautla, véase la carta del bachiller Julián Lombardo, el cura del pueblo, al capítulo de la Catedral, 3 de octubre de 1812, en INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 81, fols. 227r-278v, y exp. 74, fols. 262r-263v, 1812.

Rayón llegó al pueblo el 13 de septiembre, y obligó al cura local a repicar las campanas de la iglesia de una manera, según advirtió un testigo, reservada sólo para los "príncipes". Al siguiente día, para conmemorar el aniversario de la insurrección, se celebró una solemne misa de acción de gracias, oficio que estuvo a cargo de los capellanes del séquito de López Rayón. Las dos semanas siguientes estuvieron señaladas por las ceremonias religiosas, siempre con la destacada participación de los religiosos que atendían las necesidades espirituales del gobierno itinerante de López Rayón, y culminaron con una misa celebrada el 1 de octubre en honor del cumpleaños del cura Hidalgo. Seguramente este periodo también estuvo marcado por la creciente tensión entre López Rayón y Villagrán, el jefe local, por razones que no son difíciles de imaginar. No se conocen a ciencia cierta los motivos que haya tenido López Rayón para llegar a Huichapan haciendo tal alarde de su autoridad nominal; pero probablemente hubiera cierta voluntad de reforzar su debilitada posición política, así como la necesidad de aumentar sus propios recursos con las importantes fuerzas militares de Villagrán.[24] Para esto, las inclinaciones amorosas de Chito Villagrán tuvieron que ver en la ruptura de sus tensas relaciones con López Rayón, quien intentó obligarlo a casarse con su amasia en turno so pena de ser ejecutado. Chito se resistió alegando que su padre Julián debía estar presente. Mientras tanto, las fuerzas unidas de los renuentes aliados emprendieron un ataque contra el importante pueblo de Ixmiquilpan a principios de octubre. En el último momento, Chito retiró sus refuerzos, y casi no cabe duda de que lo hizo para avergonzar a su rival. Con ello, condenó el ataque al fracaso y precipitó el enfrentamiento abierto entre ambos cabecillas. En revancha, López Rayón arrestó y ejecutó sumariamente a varios oficiales de Chito, y por ahí del 20 de octubre, Villagrán partió a Zimapán a buscar el apoyo de su padre. Los Villagrán, padre e hijo, formaron una corte marcial, enjuiciaron *in absentia* a López Rayón, y marcharon contra el entrometido hacia Huichapan a finales de octubre. López Rayón salió huyendo,

[24] La legitimidad de Rayón dependía de su formación legal y de haber sido el equivalente de un primer ministro para Miguel Hidalgo en Guadalajara a fines de 1810 y principios de 1811. Como heredero político nominal de Hidalgo, encabezó la Junta de Zitácuaro, hasta que Calleja lo obligó a escapar en enero de 1812. Desde entonces, llevó una vida errante con su gobierno, tratando de guardar distancias con Morelos y el gobierno que éste encabezaba, sin provocar una ruptura abierta. Rayón no era incapaz de matar a sus rivales, como hizo con Rafael Iriarte en marzo de 1811, y este hecho seguramente no pasó desapercibido para Chito Villagran. Finalmente fue capturado por los realistas en 1817, y en 1821 se unió al movimiento de Iturbide y llegó a ocupar una serie de cargos civiles y militares de nivel medio en los gobiernos republicanos de la siguiente década. Murió en 1832. Para un resumen de su vida, véase Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 132-139.

pero no sin antes ordenar un último repique ceremonioso de las campanas de la iglesia del pueblo.[25] Este incidente no sólo ofrece cierta evidencia del carácter y la carrera de Chito Villagrán, sino también de la estructura sociopolítica de la rebelión. La incapacidad de los rebeldes de formar coaliciones por periodos largos o en regiones extensas se debía obviamente no sólo a la geografía de la Nueva España y a la lógica interna de la guerra de guerrillas, sino también al medio social, la mentalidad y las aspiraciones de la dirigencia local de la insurrección y sus populares seguidores.

Chito Villagrán pudo defender su pueblo fortificado contra los ataques realistas hasta la primavera de 1813. El ejército español se hallaba ocupado en otros lugares y no había hecho un esfuerzo concertado para desalojar esas fuerzas; además, la política del gobierno era apoyarse en las milicias locales para defender los pueblos que Villagrán atacaba continuamente. La ocasión inmediata de la caída de Chito fue un ataque dirigido contra un convoy comercial resguardado por el ejército que atravesaba la región en mayo de 1813; este hecho provocó una decidida campaña contra la fortaleza armada del cabecilla rebelde, en la que según se cuenta participaron 3 000 soldados realistas. Aplastados por la superioridad de las fuerzas, los rebeldes resistieron en un combate librado casa por casa; sólo una pequeña banda logró refugiarse en la torre de la iglesia. Viendo que sus agresores derrotaron y dispersaron a sus fuerzas, Chito Villagrán intentó huir del pueblo a caballo, pero lo agarraron. Huichapan fue saqueado por los furiosos soldados realistas y muchos prisioneros fueron fusilados de inmediato. Julián Villagrán se negó a rendirse ante la promesa de que perdonarían la vida a su hijo, descreído de las garantías de perdón ofrecidos por los realistas, y dicen que también porque ya se había cansado de las atrocidades de Chito y de andarlo refrenando. Chito Villagrán fue ejecutado por un pelotón de fusilamiento el 14 de mayo de 1813.[26]

[25] La narración más detallada que he encontrado de este episodio es el testimonio de un fraile franciscano del Colegio de Tlatelolco, fray Joaquín Hidalgo, quien estuvo prisionero en Huichapan (al parecer por órdenes de López Rayón) durante los acontecimientos, y cuyo testimonio, con fecha de 25 de noviembre de 1812, puede encontrarse en INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 74, fols. 262r-263v. En el informe hecho por don José Yáñez, superintendente de la policía de la ciudad de México, al virrey Venegas, 4 de noviembre de 1812, AGN, Historia, vol. 455, fols. 180r-185r, hay detalles adicionales basados en el testimonio de varios prisioneros realistas que escaparon de Zimapán, y confirman la declaración de otro realista prófugo, en *ibid.*, fols. 207r-v. Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, p. 117, proporciona una versión sumamente condensada y distorsionada.

[26] *Ibid.*, 1, pp. 114 y 118. Villaseñor y Villaseñor no cita sus fuentes cuando afirma que Julián Villagrán se mostraba decepcionado por el comportamiento de su hijo, aunque seguramente lo toma de Bustamante, *Cuadro histórico...*, *op. cit.*

UN DESVÍO IDEOLÓGICO

La trayectoria personal de Chito Villagrán —quien de ser un delincuente local y bravucón de pueblo pasó a ser un criminal de temperamento, un rebelde, una figura al menos parcialmente apoteótica después de muerto— es bastante clara. Sin embargo, carecería de cualquier contenido ideológico explícito si no hubiera sobrevivido un documento que da a la historia de Chito un extraño giro. Esta peculiar carta fue ostensiblemente escrita al cura de Atotonilco el Grande, el doctor Diego Antonio Rodríguez, por el propio mariscal de campo José María Villagrán, y fechada en Zimapán el 14 de abril de 1812.[27] El motivo de la carta fue que las fuerzas rebeldes al mando de Villagrán tomaron Atotonilco el 6 de abril de 1812. El pueblo ofreció una fuerte resistencia al ataque rebelde y en el combate murieron más de 100 defensores indios de la localidad, muchas casas fueron quemadas y el pueblo completamente saqueado. Al tomar Atotonilco el Grande, Chito Villagrán amenazó con no dejar piedra sobre piedra si los vecinos españoles ausentes no se presentaban inmediatamente en su campamento, todos ellos con sus armas. El padre Rodríguez se negó a cooperar con esta orden y entabló con Villagrán una correspondencia epistolar; en ella el cabecilla rebelde repitió su orden varias veces y el cura replicó con largos circunloquios explayándose en cuestiones políticas y doctrinarias. A fines de mayo, Rodríguez escapó a Pachuca, y acabó por enviar las cartas de Villagrán a las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México dentro de su propia carta del 8 de junio de 1812.[28] Aquí está la mayor parte de la carta que Chito Villagrán envió al sacerdote:

> En suposición que nuestra insurrección fuera contra nuestro legítimo Rey y amado monarca el Sr. Dn. Fernando Séptimo, y que intentáramos sacudir el yugo de su dominación: en suposición de que el Sr. Papa Alejandro Séptimo *[sic]*, y sus sucesores tuvieran autoridad sobre el repartimiento de los Reynos de la tierra según se disputa, pues su Reyno es puramente espiritual según la

[27] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 54, fols. 191r-196r.

[28] La carta de presentación de Rodríguez menciona la inclusión de algunos "papeles sediciosos" que Villagrán le había enviado y que, según éste, lo convertirían en un "verdadero americano". Al parecer, estos papeles eran copias de algunos folletos cuya quema había sido ordenada hacía algún tiempo por el virrey Venegas para que la cumpliera en la ciudad de México el verdugo; por eso los funcionarios de la Iglesia las enviaron a las autoridades virreinales sin haber hecho copias que permanecieran junto con la carta de Villagrán.

expresión de Jesucristo en el Evangelio y que la Bula no fuera subrepticia en que ordena Su Santidad se formen dos líneas mentales para que lo que se conquiste de una parte sea del Rey de España, y lo que se conquiste por la otra sea del Rey de Portugal, como largamente lo trata Fray Josef Torrubia en su aparato de la historia general en que trae la Bula completa de Alexandro séptimo *[sic]* que Vmd. cita en la suya: en suposición que Cortés no hubiera sido enviado por la ambición de [Diego] Velásquez, como dice Solís, para la conquista de este Reyno, sino por Carlos Quinto, y que la embajada que dió Motezuma hubiera sido verdadera, y no inventada de su cabeza [de la cabeza de Cortés]: en suposición que fuera lícito a un Rey Christiano despojar de sus dominios a un Rey gentil por que abrasan sus vasallos la religión católica, pues tan señor natural era Motezuma de estos Reynos como Carlos Quinto de los suyos: Solórzano trata difusamente de esto: Santiago Apóstol llevó a España la Religión, y no por esto despojó a sus Reyes de la Corona: en suposición de que no sea éste el tiempo determinado por Dios, de que los Europeos paguen las iniquidades, robos, crueldades, y muertes que con tanta impiedad ejecutaron en la Conquista de estos Reynos como consta de la representación del Obispo Casas, de Garcilaso de la Vega, del citado Solís, y de otros muchos autores: en suposición pues finalmente que todo lo expresado fuera verdad, y que toda la Nación Americana se hubiera levantado en masa como lo está, pidiendo un nuevo gobierno, que no trastornara o suprimiera las cédulas y leyes del Soberano, o pidiendo un Rey de la propia Nación, y no forastero, o de fée, según la expresión que hace el P. Vieyra a favor de los Americanos del Brasil, pregunto a Vm. según lo dicho, sobre que recaen las censuras fulminados del Tribunal Santo, y las de que se dice obispo de Valladolid contra el Sr. Hidalgo, y los que siguen su partido? Si contra el infame Napoleón no fulmina la Iglesia censura alguna por que se apodera del Reyno de Francia siendo Córcego, ni en contra de José su hermano que se coronó en España, y quiere que lo reconozcamos aquí, ni en contra de los Holandeses que renunciando su Nacional Gobierno admiten al intruso Luis Bonaparte, ¿por que fulminan censuras contra una nación que por mantener ilesa la Religion católica que profesa, toma las armas para pedir y adquirir sus derechos tanto tiempo ha usurpados para quitar un gobierno tiránico, y para depositar en si los derechos de su Rey don Fernando, a quien después de perseguirlo, y aún decapitarlo, intenta despojar de ellos Napoleón y sus emisarios que son los mas de los Europeos [en la Nueva España]? Yo señor cura no puedo persuadirme a que las censuras fulminadas recaigan sobre la defensa que hacemos de la Religión, y la libertad, y asi creo firmemente que no nos comprenden sus penas. Supongo el que Vm. estará instruido que el Edicto del Santo Tribunal de la Fé, y la proclama del

Sr. Arzobispo difunto, nos dicen que Napoleón ha despojado a nuestro Fernando de su Reyno: que su hermano Josef es el Rey de España, y se proclama también de las Indias: que hay en nuestro Reyno quinientos emisarios españoles para que nos seduzcan y finalmente que nos pusiéramos en defensa por que todo esto amenazaba una total ruina a nuestra Religión. Según lo dicho, y que Vm. no puede negar, dígame Señor Cura, ¿deberíamos permitir pereciera nuestra Religión y nuestra libertad, no deberíamos tomar las armas para defender ambas cosas? Si por miedo de las censuras no hubiéramos seguido a nuestros generalíssimos, ¿qual fuera en el día de hoy nuestra suerte? Vm. con el celo de que está revestido lo podrá inferir. La Ley de Dios manda que no quitemos la vida a nuestros próximos, y que no nos es lícito quitar lo ageno, y el que niega esto es herege, por que niega los preceptos del Decálogo: así mismo es cierto que son nuestros próximos los Europeos, y todos los hijos de Adán sean de la nación o religión que fueran: esto es verdad. Pero dígame Vm. Sr. Cura un Judío, un Aterita, un Calomita, o un Luterano ¿Son próximos nuestros? No hay duda que sí. ¿Y dejaría de entregar a uno de éstos, si lo viera, al Tribunal Santo de la Fé, y aún si avisarle, para que lo mate, para que lo queme, para que lo castigue, y para que le confisque todos sus bienes? No hay duda alguna. ¿Pues no es éste próximo de Vm.? La ley, ¿no manda que al próximo se vea como a si mismo? Con que para estos no hay Ley, ni les favorecen los fueros de la caridad. ¿Y por que? Por que no sea que su falsa doctrina contamine a los demás. Y en contra de los Europeos, cuya posesión injusta del gobierno no solo priva a nuestro Rey de sus derechos, no solo nos tiraniza, sino que expone a que la Religión se pierda, y a que quedemos esclavos para siempre, ¿no ha de operar, no se les ha de destruir, sino que por Europeos se han de ver como próximos? ¡Ah Padre Cura, y cuanto ignora Vm. en el asunto que trata la Católica, Christianísima Nación Americana en el día! Lo que aseguro es, que si Vm. tiene mucho escrúpulo de contestar y comunicar con los Americanos por temor de las censuras, mucho más escrúpulo deberíamos tener nosotros en contestar con los Europeos y con los que siguen su partido; por que si a nosotros comprende las censuras, está en duda, y son unas censuras inspiradas por la pasión del paisanaje, y defensa de los intereses de los Europeos que nos trajeron de su tierra, pero a lo Europeos y a los que siguen su partido, han comprehendido y comprehenden las censuras de los sagrados canones y concilios de la Iglesia fulminadas contra los que incendian las casas, talan los campos, profanan los templos, etc. Suponga Vm. que no Santo Tomás Apóstol, sino que los Europeos trajeran la Fé a estas regiones, pero al ver que intentan destruir lo que habían edificado, es preciso perseguirlos y separarnos de ellos. Los Judíos eran el pueblo amado de Dios, los depositarios de la Religión,

y de quienes salió el Mesías, y no por eso dejamos de quemar al que encontramos. Mucho diría a Vm. en contestación de sus cartas.

Aun con todo y su estilo ornamentado y de lo más retórico, no hay en el contenido de la carta casi nada que difiera mucho del formato o el razonamiento habituales y es muy parecido a los abundantes panfletos de la época. Las posiciones que toma su autor son ciertamente muy reconocibles: el cuestionamiento del estatus jurídico de la misma conquista española y de la supuesta universalidad de la autoridad papal en la que se fundamenta; el relativismo cultural (si así puede llamársele) vinculado al humanismo cristiano y la crítica de las doctrinas de "guerra justa" que apuntalaban la Conquista española; la xenofobia y el etnocentrismo paradójicamente inconsciente de sí mismo (contra los judíos, los franceses, etc.) que acompañan la discusión relativista; la doctrina de la soberanía inmanente a los gobernados; el legitimismo monárquico centrado en el rey Fernando VII; la idea de la unión personal del imperio, etc. También son corrientes las florituras retóricas, la invocación de la autoridad erudita (que por cierto era de lo más común) para reforzar el argumento y las complicadas contradicciones de los hechos. Estos temas no necesitan mayor atención de nuestra parte, puesto que muchos estudiosos han escrito ampliamente sobre ellos y con gran ingenio.[29] No obstante, vale la pena comentar brevemente algunos aspectos del pensamiento y la retórica del autor, que ocasionalmente revelan un subtexto algo dislocado con respecto al contenido manifiesto de la carta.

Las ideas invocadas para justificar la insurgencia son de un corte notablemente tradicionalista, y no es de extrañar, pues ciertamente concuerdan

[29] Existe una vasta bibliografía dedicada a temas ideológicos en el periodo de la Independencia. Entre los títulos más interesantes se cuenta el de Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813* (Chicago, 1976); David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism* (Cambridge, 1985) y *Prophecy and Myth in Mexican History* (Cambridge, 1984); y Luis Villoro, *El proceso ideologico de la revolucion de independencia* (México, 1983); y más recientemente, Jaime E. Rodriguez O., *The Independence of Spanish America* (Cambridge, 1998). Para dos tratados brillantes sobre los antecedentes ideológicos que venían desde tiempo atrás del pensamiento sobre la relacion entre el Viejo y el Nuevo Mundo, véase Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, 1982) y Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas* (México, 1978) y, del mismo autor, *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750-1900*, traducción de Jeremy Moyle (Pittsburg, 1973). Para un analisis interesante aunque controvertido de muchos de estos mismos temas planteado en términos del problema filosófico y epistemológico de la "otredad", véase Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (París, 1982).

con el profundo conservadurismo de la rebelión popular y sin lugar a dudas de la insurrección en general. El escritor no mira hacia adelante a las doctrinas "modernas", al liberalismo o al republicanismo, por ejemplo, como tampoco vuelve la vista hacia los lados, a las ideas dieciochescas de la ley natural o la *jus gentium*; mira en cambio hacia atrás, a la ilegítima conquista, a los impíos motivos de Cortés y sus mecenas y a la protoevangelización de México por Santo Tomás Apóstol.

Asimismo hay un gesto que separa la lealtad a la monarquía de la legitimación religiosa que ésta generalmente se arroga. En primer lugar, se advierte en la impugnación de la autoridad del papa Alejandro VI para dividir la tierra en las esferas o los hemisferios de dominio español y portugués, puesto que la autoridad papal no es ni era terrena, sino meramente espiritual.[30] En segundo lugar, se logra sugiriendo que no fueron los españoles sino Santo Tomás Apóstol quien llevó originalmente el cristianismo a los aztecas, y que por lo tanto la administración política española de las Indias basada en la misión evangelizadora era un resultado ilegítimo fundado en una falsa premisa histórica.[31] En tercer lugar, hay un cuestionamiento implícito (negación sería una palabra muy fuerte) del derecho español, en el que se llega a incluir el derecho legítimo pero depuesto del monarca, de gobernar a México, con o sin justificación religiosa. En la declaración contradictoria inicial ("En suposición que nuestra insurrección fuera contra nuestro legítimo Rey y amado monarca el Sr. Dn. Fernando Séptimo, y que intentáramos sacudir el yugo de su dominación...") hay a mis ojos un indicio de que es precisamente esto lo que el escritor considera el objetivo de la insurrección. Para comenzar, la expresión "el yugo de su dominación" es bastante fuerte, y si hubiera existido la intención de no herir la susceptibilidad realista y los fervores del discurso público tradicional afectados, "yugo" bien podía haberse suavizado con un adjetivo, como "suave", o "dominación" con "paterna", como solían hacer los escritores de la época en contextos menos agresivos; pero no se intentó hacer ninguna modificación parecida. Además, está la yuxtaposición de esta afirmación a todas luces "falsa" contra toda la

[30] Según el autor de la carta —cosa que resulta por demás interesante— el papa de la donación y el Tratado de Tordesillas (1494) es Alejandro VII.

[31] Sobre la especulación de los pensadores mexicanos de la Colonia, en especial Sigüenza y Góngora, y Mier, acerca de Santo Tomás Apóstol como evangelizador de México y su identificación con la deidad mesoamericana Quetzalcóatl, véase especialmente David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867* (Cambridge, 1991), *passim*; del mismo autor, *The Origins of Mexican Nationalism*, *op. cit.*; y de Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe*, *op. cit.*

larga retahíla de formulaciones que la contradicen y el escritor evidentemente considera verdaderas, convirtiendo implícitamente de esta manera el sentido de "en suposición que nuestra insurrección fuera..." en "nuestra insurrección es...". Por añadidura, aunque el autor de la carta habla en presente de la injusta posesión del gobierno colonial por los españoles europeos, podemos suponer que porque Napoleón usurpó el trono español en complicidad con los traidores españoles que fueron sus aliados en la misma España y en México, también habla de la nación mexicana que "toma las armas para pedir y adquirir sus derechos *tanto tiempo ha* usurpados" [las cursivas son mías]. ¿Cómo interpretar este "tanto tiempo ha" si la carta está fechada en 1812 y la usurpación napoleónica apenas se remontaba a 1808? Éste es un fuerte indicio de que la legitimidad del "yugo de dominación" de "nuestro legítimo Rey y amado monarca el Sr. Dn. Fernando Séptimo" había sido puesto en entredicho desde hacía mucho tiempo, quizá desde el inicio mismo del gobierno español.

En la carta de Villagrán al doctor Rodríguez, resulta no obstante particularmente reveladora la presencia de dos elementos ideológicos que reflejan su propia carrera en la rebelión y resuenan con mayor amplitud en el movimiento de insurrección en general. En primer lugar, la carta expresa una concepción comunalista, cuasi utilitaria de la legitimidad política y la eficacia de la acción política. Esto sale a la luz cuando se discute si el quinto mandamiento ("No matarás") inscrito en el Decálogo puede abrogarse en caso de que la integridad del Estado y la religión se vea amenazada por un peligro real y tangible. La respuesta del escritor es un rotundo sí, que casi no sorprende en el caso de los judíos, los luteranos y otros que *ipso facto* se definen como una amenaza para la comunidad. Sin embargo, el autor de la carta extiende la doctrina a los peninsulares de la Nueva España mediante un ingenioso paralelismo implícito con los judíos. El autor sugiere que ambos pueblos perdieron su posición privilegiada a los ojos de Dios, así como su inmunidad terrenal, debido a sus actos inmorales. Aunque el pecado de los judíos no se establece explícitamente, suponemos que fue haber rechazado y traicionado a Cristo, a pesar de que "los Judíos eran el pueblo amado de Dios, los depositarios de la Religión, y de quienes salió el Mesías..." En cambio, las ofensas de los peninsulares se describen generosamente en la carta. Comenzaron con "las iniquidades, robos, crueldades, y muertes que con tanta impiedad ejecutaron en la Conquista de estos Reynos"; continuaron durante la persecución napoleónica, con el apoyo implícito de muchos españoles en la

misma España (y en México) del rey Fernando, el despojo de los derechos legítimos del monarca y el envío de 500 "emisarios españoles ... enviados para seducirnos", y culminaron con los gachupines "... cuya posesión injusta del gobierno no sólo priva a nuestro Rey de sus derechos, no sólo nos tiraniza, sino que expone a que la religión se pierda, y a que quedemos esclavos para siempre". Esta formulación llama la atención hacia el carácter doloroso y fratricida de la lucha de independencia, poniendo el énfasis en el imperativo moral que lo respalda y destacando que no se lleva con ligereza. Villagrán no se ocupa en absoluto sobre cómo y por quién habrá de ser construido el bien de la comunidad (de la Nueva España); sólo evoca de manera implícita la expresión espontánea de alguna especie de voluntad popular.

Como pronunciamiento personal de Chito Villagrán, la doctrina resulta paradójica, puesto que su propia trayectoria demuestra una total falta de voluntad para subordinarse o para someter sus actos a ninguna concepción de bienestar comunitario que rebasara los límites del propio. Sin embargo, como doctrina política general, esta visión comunalista recuerda desde una perspectiva ideológica la forma en que realmente funcionaba el movimiento, particularmente en sus manifestaciones como rebelión popular: era fragmentario, feudalizado, localizado, más cercano a un simulacro de revueltas y conflictos entre clanes que a una movilización de masas. Esto no significa que la ideología formal o los elementos programáticos hayan sido extraídos o necesariamente hayan tenido una fuerte influencia de una incipiente *Weltanschaüung* popular en lo referente a las instituciones políticas; ni tampoco significa que la práctica popular se basara significativamente en una lectura idiosincrásica, parroquial de las doctrinas formales de la teología y la alta política; sino sencillamente que las grandes y pequeñas tradiciones vibraban al unísono entre sí y quizá hasta tuvieran un origen común en la estructura sociopolítica del México colonial.

En segundo lugar, resulta claro a partir de la carta que el escritor considera que la religión y la soberanía están estrechamente relacionadas, aunque no vinculadas lógica o inextricablemente. La relación pareciera ser de analogía —de dos entidades con propiedades iguales o similares— y no de identidad o fusión. Es cierto que la religión y la soberanía (sea en la forma del derecho del rey a gobernar o en la de una "libertad" difusa) se invocan una y otra vez en el mismo vuelo de pluma, y que un punto de su programa es la práctica libre de la verdadera religión y el goce de una soberanía política legítima, sin componendas; pero no se ve entre ellas ningún vínculo lógico con

un mínimo de coherencia. De hecho, lo esencial de la carta consiste en *desvincular* la religión y la soberanía sustancialmente en formas que se remontan a su *vinculación* en el debate del siglo XVI sobre la justificación de la Conquista, como lo he sugerido previamente. Si uno se detiene a pensar en esto, resulta bastante extraño, especialmente en vista del carácter intensamente religioso de gran parte del simbolismo asociado con la rebelión de masas en los años que van de 1810 a 1821, pues éste fue un movimiento imbuido del culto a la Guadalupana y a otras formas de devoción local y popular, pleno de referencias a los franceses impíos y sus comparsas gachupines, etc. Esta ruptura ideológica de la vieja vinculación entre religión y soberanía —entre Dios y el Estado español— sugiere asimismo un dimorfismo en las formas de rebelión; en esta forma, gran parte de la rebelión popular sería esencialmente religiosa o cuasi-religiosa, aunque de apariencia política, mientras que gran parte de la rebelión y la ideología formal de la élite tendrían una apariencia religiosa, pero serían esencialmente políticas. Esto sugiere además comprensiones divergentes entre el estrato dirigente de la élite y las masas de seguidores sobre la forma en que el mundo mismo estaba conformado y lo que estaba en juego en las guerras de independencia de la Nueva España. Ahora, regresemos a Chito Villagrán.

¿Cómo debe interpretarse esta carta en el contexto de la trayectoria insurgente de Chito Villagrán? No hay duda de que la carta dirigida a Rodríguez rebasa y con mucho la firma de Chito. Puede suponerse que fue escrita por un sacerdote cultivado del círculo de Villagrán, puesto que la historia personal del jefe insurgente, sus orígenes campesinos y limitada cultura prácticamente nos impiden creer que él mismo haya redactado la carta. Los intercambios de este tipo entre los jefes rebeldes y los curas realistas, oficiales militares realistas y funcionarios civiles no eran tan raros a juzgar por algunos ejemplos que han perdurado; pero era más común que se debieran a la negociación de un indulto real o a la rendición de los pueblos sitiados, no a coloquios ideológicos.[32] Si bien no hay que desechar las pocas probabili-

[32] Un ejemplo de una carta similar es la del cabecilla rebelde José Salgado al comandante realista José Celestino Negrete, con fecha 21 de noviembre de 1816, que se caracteriza por un tono suave y conciliador, y por su sensatez, que no debiera explicarse meramente por el hecho de que Salgado quería el indulto; AGN, OG, vol. 151, fols. 403r-404v. Negrete le dio la carta a José de la Cruz y está incluida en un volumen de la correspondencia del general de 1816. Véase también la carta del cabecilla rebelde Isidoro Montes de Oca al subdelegado de Coahuayana, 16 de junio de 1820, en AGN, OG, vol. 157, fols. 126r-v, en la que Montes de Oca ofrece alternativamente proteger la propiedad personal del oficial si entrega el pueblo a los rebeldes, reducirlo a cenizas si no se rinden, y luego pide dos botellas de vino para celebrar la misa en el campamento

dades de que Villagrán hubiera escrito personalmente la carta, no por ello sugiero que pasó por algún tipo de visitación divina, sino simplemente que estas doctrinas deben haber circulado en su entorno y en el de algunos otros cabecillas de provincia, y que seguramente las absorbió siquiera en un grado mínimo. Quizá algún cura del medio del cabecilla —un hombre como el padre José Manuel Correa, por ejemplo, a quien conoceremos en el capítulo XIII— diera sermones al grupo insurgente de Villagrán al terminar la misa del domingo, o quizá trataba de educar políticamente a Chito a la hora de la cena. Si esto fuera verdad, ¿cómo entendería Chito estas meditaciones un tanto abstractas sobre la soberanía, el bien público, lo sagrado en la religión, etc.? ¿Eran pretextos civilizados para cometer atrocidades y satisfacer sus apetitos y ambiciones personales (así como los de otros cabecillas), según afirmaban invariablemente sus detractores, o realmente formaban un sustrato ideológico para una práctica político-militar?

Desafortunadamente, no hay forma de responder a estas preguntas en el caso Villagrán. Hasta donde sabemos, no dejó ningún otro registro escrito de sus pensamientos o de la insurrección. Tampoco hay ningún marco que realmente sea muy convincente para inferir sus motivaciones a partir de sus actos. El significado de sus acciones como jefe rebelde, a partir de lo que podemos reconstruir, se explica igualmente bien al asumir una perspectiva ideológica ferviente, más o menos coherente, o no asumir ninguna. Aunque los observadores contemporáneos y escritores posteriores lo consideraban especialmente sanguinario y oportunista, esta apreciación probablemente se basara en sus antecedentes —el asesinato de Chávez Nava—, y en su terquedad política y personal, más que en algún tipo de prueba objetiva y sustancial. Muchos reconocen que el carácter de las prolongadas guerras por la independencia en México engendró un alto grado de violencia y represalias en ambos lados. Un cabecilla rebelde escribía en una carta que "... en la presente guerra se ha arrollado con los más sagrados derechos despreciando absolutamente aun el de gentes".[33] Queda sin resolver el enigma de qué pensaba realmente Chito Villagrán. No obstante, la carta dirigida al padre Rodríguez sugiere la sencilla verdad de que hasta las personas y los compor-

que los rebeldes tenían en la sierra arguyendo que "... la guerra no tiene conexión con el pacto espiritual..." Otro ejemplo es la carta del cabecilla Juan Nepomuceno de San Román al comandante realista de San Juan de los Lagos, que es una réplica escrita en los términos más injuriosos al ofrecimiento de amnistía, con fecha de abril de 1816; AGN, OG, vol. 151, fols. 81r-84v.

[33] La cita está tomada de la carta de José Salgado a Pedro Celestino Negrete antes mencionada, con fecha 21 de noviembre de 1816; AGN, OG, vol. 151, fols. 403r-404v.

tamientos aparentemente menos ambiguos eran complicadas amalgamas de orígenes, circunstancias e ideología.

Indagando sobre los Villagrán

El papel de Chito Villagrán en la rebelión estaba estrechamente vinculado con el de su padre Julián Villagrán y de algún modo opacado por él, así que un vistazo a la vida y trayectoria del viejo arroja cierta luz sobre los antecedentes de Chito y la dinámica de la rebelión a nivel local en las provincias mexicanas.[34] Julián Villagrán nació a mediados del siglo XVIII en Huichapan, donde su padre se había establecido y casado cierto tiempo atrás, en ese mismo siglo. Con el tiempo, Julián se casó a su vez, y tuvo al menos dos hijos. Logró cierta prosperidad como arriero en sociedad con su hermano Rafael Villagrán, quien también habría de tener un papel destacado en la rebelión de 1810.[35] Debido a su movilidad geográfica y a sus amplios contactos sociales, los arrieros podían formar extensas redes sociales en el campo y hasta una modesta fortuna si comerciaban por su cuenta. Para 1808, a lo más, había obtenido el cargo de capitán de la compañía miliciana de Huichapan, dependiente del regimiento de Tula. Un historiador moderno de la rebelión describe su carácter como "inclinado a la revuelta" y "duro", y "nada de morigeradas sus costumbres".[36] José de la Cruz, quien tenia una opinión particularmente mala de los Villagrán y los Anaya, decía que Julián era "... un borracho a quien este vicio lo tiene confundido con la mas íntima plebe". Cruz también decía que el motivo de que Julián Villagrán se hubiera unido

[34] Gran parte de mi relato sobre la vida de Julián Villagrán esta tomado de Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 110-116, a menos que se diga lo contrario.

[35] Rafael Villagrán es descrito como vecino de la ciudad de Mexico a mediados de la década de 1790 y como arriero que comerciaba minerales entre la capital y Queretaro. Rafael fue oficial de las milicias realistas, como se observa anteriormente, puesto honorifico que indica cierta categoría local y confiere los privilegios del fuero militar. Pese a su evidente posicion en el ejército realista, Rafael Villagrán participó en el bando de los insurgentes junto con su hermano Julián y con otros familiares. Para mediados de 1815, luego de haber sufrido grandes menguas por los indultos y las muertes y tras haber perdido su base logistica en la región de Nopala, su gavilla no sumaba más de 200 hombres. Entonces Rafael pidio el indulto, que le fue concedido. Sobre sus actividades económicas, véase AGN, Criminal, vol. 371, exp. 3, 1794; y sobre su indulto, AGN, OG, vol. 120, fols. 158r-159v, 1816. Sobre el fuero militar y su importancia social, véase a Chirston I. Archer, *El ejército en el Mexico borbonico, 1760-1810* (México, 1918), pp. 165-166, 213, 234-236, y Lyle N. McAlister, *The Fuero Militar in New Spain, 1764-1800* (Gainesville, 1957).

[36] Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, p. 110.

a la rebelión era aumentar su propia autoridad política local y eliminar la acusación de homicidio contra su hijo José María, afirmación muy creíble, pero que quizá no refleje toda la verdad. Villagrán parece haber estado implicado de algún modo en la conspiración de Querétaro por su amistad con Miguel Sánchez, un ranchero de ciertos recursos de Ixmiquilpan que se declaró en favor de la rebelión a mediados de septiembre de 1810. Por lo tanto, bien puede ser que la participación política de Julián en la conspiración de Hidalgo desde mucho antes de que Chito matara a Chávez Nava no invalide de ninguna manera la acusación de que el propósito de unirse a la insurgencia fuera aumentar su poder local (en cualquier caso, éste era un elemento primordial en la carrera de muchos cabecillas); no obstante, sí sugiere que su motivación secundaria —librar a su hijo de una acusación de homicidio— era incidental. Nombrado subdelegado de Huichapan y comandante militar local por los rebeldes, Villagrán no tardó en reunir una fuerza de unos 2 000 hombres y ocupó el pueblo hasta noviembre, cuando lo sacaron las fuerzas realistas de De la Cruz.[37] Durante los 18 meses siguientes, sus fuerzas atacaron varios pueblos de la región, entre ellos Ixmiquilpan, Tulancingo y el centro minero de Zimapán.[38] Se dice que para la primavera de 1811 Julián Villagrán tenía a su mando una fuerza de unos 3 000 rebeldes con al menos tres cañones.[39] Como comandante militar, era considerado especialmente vengativo y cruel, y compartía la reputación de su hijo al grado que la sola mención de su nombre o el rumor de un ataque inminente de sus fuerzas aterrorizaba a los habitantes de los pueblos de los alrededores.[40] Tras la muerte de Miguel Hidalgo, Julián Villagrán se burlaba de la posibilidad de someterse a ninguna autoridad superior; un primer indicio

[37] AGN, OG, vol. 142, fols. 83r-85v, Cruz a Venegas, 8 de diciembre de 1810. A fines de noviembre de 1810, Villagrán mató a Sánchez, quien era entonces brigadier general en la jerarquía rebelde, al parecer por cuestiones de preeminencia y poder local; *ibid.*, y AGN, Criminal, vol. 198, exp. 6, fols. 302-316r. Sobre la carrera de Sánchez, véase Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 80-82.

[38] Además de cualquier valor estratégico que pudieran haber tenido, estos pueblos medianos de provincia representaban la concentración de recursos económicos, a veces bajo la forma de ingresos por impuestos reales locales que estaban a la espera de ser enviados a la capital; mientras que los centros mineros más pequeños como Zimapán, con frecuencia proveían de dinero contante y sonante, plata y otros artículos útiles, como herramientas, reservas de fierro y ganado en pie.

[39] AGN, OG, vol. 145, fol. 91r, 24 de mayo de 1811. Sobre los ataques de Villagrán contra Zimapán e Ixmiquilpan, véase AGN, Criminal, vol. 57, exp. 11, fols. 233r-254r, 1811; y AGN, Historia, vol. 105, exp. 16, fols. 64r-69v, 1811.

[40] AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 1-5, fols. 1r-136r, 1811.

de su terquedad puede haber sido la aniquilación de su rival Miguel Sánchez. Por añadidura, la facilidad con la que reunió una gran fuerza de indios en un área donde la distancia social entre un ranchero modesto o mediano y un campesino indígena en ningún caso era muy grande, sugiere muchas relaciones locales de conocidos, influencias políticas e intereses económicos.[41] Todo esto apunta hacia el carácter intensamente localizado de las bases de su poder, así como el de otros cabecillas de provincia de situación similar, y la posibilidad de que sus ambiciones personales y políticas abarcaran sólo una modesta extensión territorial de la influencia familiar y la conservación de lo que ya habían ganado.

La influencia de Julián llegó a su clímax durante la prolongada ocupación de Zimapán, que tomó a mediados de 1812 y mantuvo bajo su control hasta bien entrado el año de 1813. De acuerdo con el testimonio de un soldado realista hecho prisionero que fue utilizado como trabajador forzado en Zimapán durante seis meses y luego pudo escapar, a fines de 1812 el pueblo fortificado de Julián estaba defendido por parapetos, 15 cañones de bronce de varios calibres y una fuerza conformada por muchos hombres, aunque muy mal armada. Los rebeldes se dedicaron a fabricar más cañones y pólvora, y a acuñar monedas de plata.[42] Villagrán acabó por ser desalojado de Zimapán gracias a una decidida campaña realista; pero como se negó a rendirse, le mataron al hijo. Para cumplir con las condiciones de un indulto real, uno de sus propios lugartenientes lo traicionó revelando su escondite a los realistas. El cabecilla rebelde fue capturado y finalmente ejecutado el 21 de junio de 1813, más o menos al mes de que mataron a su hijo Chito. Como una extraña coda a la historia de Julián, su hijo menor (el hermano menor de Chito) fue sacado discretamente del país a los 12 años, y criado en los Estados Unidos. Sus dos hijos, nietos de Julián, llegaron a México como voluntarios con las fuerzas expedicionarias norteamericanas de 1847, trayendo consigo la documentación necesaria para reclamar lo que quedaba de la hacienda de su abuelo. Las negociaciones con sus primos no tuvieron éxito, así que se consiguieron el apoyo de un destacamento norteamericano para que invadiera la región so pretexto de perseguir a un cabecilla guerrillero tras la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo. El proyecto fracasó rotundamente, pero no antes de que el pueblo de Zacualtipan fuera saqueado en febrero de 1848.[43]

[41] Los papeles de Cruz incluyen listas de hombres de los pueblos de Aculco, San Juan Atlán, Huichapan, y Tlaxcalilla; AGN, OG, vol. 141, fols. 1r-4v, 1810.

[42] AGN, Criminal, vol. 424, sin pp., declaración de Juan Coello, 31 de diciembre de 1812.

[43] Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, p. 115.

Conclusión

Si se dejan de lado lo exitosos y destacados que fueron como rebeldes y sus vidas, interesantes y dramáticas por derecho propio, las carreras públicas de Chito y Julián Villagrán no cuentan un relato particularmente extraordinario en el contexto del movimiento de insurrección de 1810 y años posteriores. Sus antecedentes y actividades se parecen a los de muchos otros cabecillas de provincia y hombres de las huestes rebeldes; su impulso histórico llegó con el Grito de 1810 y concluyó al agotarse la energía inicial de la insurrección y la pacificación parcial de grandes áreas del reino lograda por las armas realistas por ahí de 1815. Uno de los objetivos más importantes de contar su historia con tanto detalle es centrarse en la rebelión misma como una causa, como una condición iniciadora que acarreó ciertos efectos. Uno de ellos fue la creación de un espacio político para el surgimiento de hombres violentos de pocos principios y gran ambición. Ciertamente, no es extraño que las situaciones de violencia, crisis política del Estado o de ruptura causen la aparición de sujetos como Julián y Chito Villagrán, pero de cualquier manera vale la pena llamar la atención sobre el hecho. Si vemos de este modo las guerras mexicanas por la independencia, se aprecian tres niveles en los que surgen ejemplos de esta realidad en particular, lo que permite una comprensión más plena y valiosa del carácter de la vida colonial.

En el primer nivel, podemos advertir que cualquier trastorno mayor o golpe abrupto infligido a una estructura social compleja tiene probabilidades de producir resultados caóticos e imprevisibles. El carácter de la violencia masiva en una situación de este tipo garantiza lo siguiente: lo impredecible y la voluntad de aplicar fuerzas letales dan al poseedor de éstas ciertas ventajas, mientras que las expectativas normales de los roles sociales, las formas normales del discurso social y los parámetros normales de la acción social se atenúan o dejan de funcionar. Una asombrosa metáfora de la confluencia de tales circunstancias es la liberación de todos los prisioneros de la cárcel, que casi invariablemente era el primer acto de los rebeldes al ocupar un pueblo.[44] Para liberar a los presos generalmente no se tomaba en

[44] Ciertamente hubo docenas y más probablemente cientos de casos como éste, de modo que puede reducirse a un elemento formulario de la toma de un pueblo por los rebeldes. Ignacio Allende menciona la liberación de todos los presos de la cárcel de Dolores prácticamente como el primer acto de los rebeldes de la Nueva España que tomaron esa ciudad, justo al principio de la insurrección. Su confesión y el vasto expediente de su interrogatorio se encuentran en AGN,

cuenta ni el tipo de delitos ni las sentencias, ni tampoco si eran o no presos políticos, y lo normal era que también se destruyeran los archivos en los que se guardaban los expedientes criminales, los juicios pendientes, los registros de propiedad, etc. Esta práctica ha sido tradicionalmente asociada con muchos tipos de rebelión en masa, desde luego, y en particular con los levantamientos indígenas. Más allá de las consideraciones prácticas de las necesidades inmediatas de conseguir hombres, vengarse, confundir al enemigo y dar marcha atrás a arreglos legales desagradables, el significado simbólico de vaciar las cárceles y destruir los archivos parecería bastante claro. Sugieren que la violencia colectiva no sólo paraliza las expectativas normales, sino que también se enfoca a disipar el juicio normativo, como cuando se invierten las decisiones sobre los delitos y las relaciones de propiedad emanadas del *statu quo* prevaleciente. Podemos pensar este proceso como una especie de efecto de caja de Pandora, de cuyas implicaciones ya me he ocupado en otra parte del libro, donde se trata del famoso salteador Agustín Marroquín, quien obtuvo su libertad precisamente en esta forma cuando las fuerzas de Miguel Hidalgo tomaron Guadalajara a fines de 1810.[45]

El segundo nivel en el que tienen lugar la ruptura social y la desviación es en la movilidad social lograda por las sendas que abre la violencia. Esta mitología hizo sentir su influencia en el siglo XIX, y muchos jóvenes en México y otros lugares, emprendiendo la *carrière ouverte à talente*, se pensaban

Historia, vol. 584, exp. 3, 1811. Entre muchos otros casos de cárceles que fueron vaciadas por los rebeldes están los siguientes: Tepecoacuilco, 1811, AGN, Criminal, vol. 45, exp. 6, fols. 150r-181r, 1811; Celaya, 1810, AGN, Criminal, vol. 134, exp. 3, fols. 36r-50r; Calpulalpan, 1811, AGN, Criminal, vol. 240, exp. 9, fols. 167r-182r (uno de los prisioneros liberados era un asesino); Valladolid, 1810, AGN, OG, vol. 9, fols. 56r-v, 1817; Tepozotlán, 1811, AGN, OG, vol. 30, fols. 134r-135r, 1811; Teotihuacán, 1811 (en dos ocasiones), AGN, Historia, vol. 103, exp. 1, fols. 1r-6v; AGN, Criminal, vol. 68, exp. 1, fols. 14-33v, 1811. Al describir toda una serie de episodios similares en varios pueblos de la provincia de Iguala ocurridos en noviembre de 1810, el subdelegado de Taxco advierte que "... este hecho demuestra que ya no reconocen ninguna autoridad sino que enteramente se han entregado al desenfreno o desahogo de sus perversas inclinaciones"; AGN, Historia, vol. 111, exp. 77, fols. 397r-398v, 1810. En la captura de San Juan de los Llanos en septiembre de 1811, los rebeldes liberaron a los prisioneros de la carcel del pueblo y luego quemaron todos los informes, archivos y otros "documentos importantes" en una hoguera que prendieron en la plaza; AGN, Historia, vol. 105, exp. 44, fols. 167r-173v, 1811, y exps. 57-58, fols. 209r-212v, 1811. Es interesante advertir que, según cuentan, en los remotos pueblos de Mizantla y la sierra de Metztitlán, de fuerte proporcion indigena, los sediciosos y rebeldes invasores, en 1808 y 1811, respectivamente, se llevaron con ellos las cosas mas importantes de los archivos de los pueblos, en vez de destruirlas, y en el caso de Metztitlan también liberaron a los presos; AGN, Criminal, vol. 334, exp. 5, 1808 y vol. 240, exp. 11, fols. 208r-210r, 1811. Diré más sobre esta hipervaloración de lo escrito por los rebeldes indios en los capítulos XVII y XVIII.

[45] Van Young, "Agustín Marroquín", *op. cit.*

tras los pasos de Napoleón. La convención decimonónica de mandarse a retratar en uniforme militar con una mano en la casaca, que ocasionalmente puede verse en los retratos de los caudillos, mexicanos o de algún otro lugar, es una clara huella iconográfica de lo anterior. La Revolución francesa, junto con la carrera napoleónica y la de sus mariscales, son el telón de fondo de los jóvenes protagonistas de las novelas de Stendahl *El rojo y el negro* y *La cartuja de Parma*, con su tratamiento extremadamente romántico de los dilemas de la vida, el amor y la vocación.[46] Acercándonos más a nuestro tema, si bien es cierto que el modelo formal de esta carrera se materializó hasta la segunda mitad del siglo, los síntomas de su presencia son perfectamente visibles desde tiempo atrás. Muchas de las figuras que dominaron el primer periodo republicano de México ascendieron de esta forma, entre ellos Agustín de Iturbide, Guadalupe Victoria, Vicente Guerrero, Antonio López de Santa Anna y una larga lista de otros cabecillas de provincia menos conocidos.[47] Otros ciclos de violencia política de masas de la historia de México se han explicado de manera al menos parcialmente convincente como un intento de ascenso social mediante la rebelión o la revolución, por parte de algunos grupos generalmente caracterizados como burgueses o protoburgueses, que advierten que hasta cierto punto les han sido bloqueadas sus oportunidades en la vida. Se dice que la Reforma y la Revolución de 1910 encajan especialmente bien en este modelo.[48] En cuanto se refiere a la provincia del periodo independentista, Christon I. Archer ha dejado asentado expresivamente su punto de vista, y las carreras de los Villagrán y de otros hombres cortados con el mismo patrón apoyan su interpretación.[49] Una manera obvia de lograr este objetivo sería amasar una fortuna personal mediante una posición militar de mando. Aunque se encuentran pocos inventarios o

[46] Stendahl (Marie-Henri Beyle), *The Red and the Black*, traducción de Goerge Tergie (Garden City, Nueva York, 1969), y *The Charterhouse of Parma*, traducción de C. K. Scott Moncrieff (Nueva York, 1992).

[47] Para un fascinante estudio narrativo de las trayectorias de éstas y otras figuras públicas del México decimonónico, véase Enrique Krauze, *Siglo de caudillos: biografía política de México (1810-1910)* (México, 1994).

[48] Sobre la Reforma, véase Richard N. Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building* (Austin, 1979); y sobre la Revolución de 1910, véase, entre otros, Héctor Aguilar Camín, *La frontera nómada: Sonora en la Revolución mexicana* (México, 1981). Un estimulante estudio crítico de este tema general en la historiografía reciente de la Revolución mexicana es el de Alan Knight, "¿The Mexican Revolution: Bourgeois? ¿Nationalist? ¿Or Just a 'Great Rebellion'?", *Bulletin of Latin American Research*, 4 (1985), pp. 1-37.

[49] Archer, "Banditry and Revolution", y "The Royalist Army in New Spain: Civil-Military Relations, 1810-1821", *Journal of Latin American Studies*, 13 (1981), pp. 57-82.

descripciones detalladas de los bienes personales de los dirigentes rebeldes, cabe poca duda de que así se enriqueció mucha gente. Los Villagrán, los Anaya, los Osorno y otros, algunos de ellos entregados a una vida al margen de la ley desde antes de la rebelión con ese mismo propósito —aunque desde luego que no todos—, no han de haber tenido muchos escrúpulos para hacerse de una fortuna personal. Además, en el caso de los Villagrán, hay más de un indicio de que en Huichapan tomaron cierto tipo de venganza de clase, pues muchas de sus víctimas fueron gachupines acomodados (aunque no todos los peninsulares que fueron sus víctimas eran personas acomodadas). Es justo decir que los insurgentes mexicanos no inventaron la guerra de clases, ni la justicia compensatoria/redistributiva, que parece tener cierta incidencia en la mayoría de los levantamientos sociales de importancia a esta escala. Por añadidura, debe advertirse que no todos los casos de obstaculización de la movilidad social llevaban al bandidaje, ni siquiera a la rebelión. Sin embargo, en el contexto de la violencia social a gran escala, es de lo más difícil decir quién es un burgués frustrado y quién un bandido en busca de su gran oportunidad; el límite es una incisión profunda, pero muy fina.

El tercer nivel de nuestra afirmación sobre la violencia, el espacio social y la desviación se relaciona con el estilo en que los Villagrán y otros cabecillas de similar estirpe manejaron sus negocios insurgentes, tema que aquí sólo podemos tratar brevemente. El franco desorden con que la rebelión se desarrolló a lo largo de casi todos los 10 años de su interrumpida vida —la feudalización, el flujo y reflujo, la falta de cohesión u organización a nivel nacional e incluso regional— nos dice mucho sobre los acuerdos sociales anteriores a la rebelión así como de los rasgos inherentes a la misma o a los movimientos guerrilleros. Los Villagrán y otros cabecillas de provincia surgieron de un medio en que las instituciones supralocales o suprarregionales —políticas, económicas, sociales— eran relativamente débiles, con la consecuencia de una escasa integración social y espacial general en toda la Nueva España, con ciertas excepciones notables. A esta fuerte segmentación vertical o espacial, se sumaba una segmentación horizontal o socioétnica igualmente notable, cuya manifestación más obvia era la distinción entre indios y no indios. Aunque hacia el final de la Colonia las barreras y distinciones étnicas en la sociedad mexicana parecían comenzar a desdibujarse para abrir paso a una organización social general más dependiente de las diferencias de clase que de las diferencias étnicas, había ciertas presiones económicas y demográficas que reforzaban simultáneamente las divi-

siones raciales/culturales características del viejo régimen.[50] En consecuencia, la sociedad provinciana se asemejaba a una serie de celdas contiguas pero apenas conectadas que mantenían una relación crónica de rivalidad y cuya visión del mundo, centrada en su localidad, inhibía un pensamiento genuinamente más amplio en la esfera política. Las relaciones sociales locales se basaban en el parentesco, el compadrazgo y los vínculos clientelistas; no tanto en las vinculaciones emanadas de estructuras institucionales comprensivas y de gran escala. Este modelo de sociedad provinciana bien puede dar cuenta del estilo de rebelión que se advierte en las trayectorias de los Villagrán y otros cabecillas de similar categoría, de la feudalización de la rebelión, como la he estado llamando.

Es cierto que la correspondencia entre la realidad empírica y el modelo interpretativo es razonablemente buena, pero descubre dos cuestiones interesantes relativas a la intensa crisis que atravesó la Nueva España a principios del siglo XIX para surgir como nación mexicana. En primer lugar, ¿qué significa la idea de "ruptura" social o institucional si la sociedad mexicana estaba de antemano tan poco integrada, como he señalado? ¿Cómo podría una sociedad perder algo que, por principio de cuentas, casi no tiene? ¿Por qué hubo entonces una rebelión? En segundo lugar, puede ser que en este contexto la rebelión en apariencia tan atomizada, oportunista y eminentemente preideológica de sujetos como Chito Villagrán no fuera anómala ni patológica, sino adecuada, en el sentido de que en cierto medio social el florecimiento de una visión del mundo o acción social alternativa no tenía grandes posibilidades. Desde luego que esto no es forzosamente cierto para todos los grupos sociales que se levantaron en armas contra la Corona española. Hasta una visión carente de generosidad hacia la dirigencia criolla de los movimientos —hacia hombres como Hidalgo, Allende, Aldama y sus colegas— concedería que, entre sus motivaciones, los elementos ideológicos de influencia europea y las ideas sobre la construcción del Estado y la protomodernización tenían una importancia central, así estuvieran marcadas por el conservadurismo. Sin embargo, en el nivel local e intermedio, los cuadros dirigentes de la rebelión de muchas partes de la Nueva España muestran un notable parecido con Chito y Julián Villagrán, un parecido ciertamente mucho mayor de lo que hubiesen admitido

[50] Sobre la erosión ya visible a fines de la Colonia de grupos con categorías sociales definidas racialmente en la sociedad mexicana, véase, entre otros, John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca* (Stanford, 1978), y el artículo de Woodrow Borah, más viejo pero aún estimulante, "Race and Class in Mexico", *Pacific Historical Review*, 23 (1954), pp. 331-342.

inclusive sus detractores casi contemporáneos, hombres de opiniones tan diversas como Lucas Alamán y Carlos María de Bustamante. El gran criminólogo francés Alexandre Lacassagne dijo en 1885: "Las sociedades tienen los delincuentes que se merecen."[51] A la luz de la trayectoria de Chito Villagrán, podemos parafrasear su observación para decir que las sociedades tienen a los rebeldes que pueden engendrar.

[51] "Les sociétés ont les criminels qu'elles méritent"; la observación fue pronunciada en el Primer Congreso Internacional de Antropología Criminal, celebrado en Roma en 1885, y la cita Robert A. Nye, "Heredity or Milieu: The Foundations of Modern European Criminology Theory", *Isis*, 67 (1976), pp. 335-355.

X. CURAS Y PARROQUIAS

QUE LOS clérigos, especialmente el clero parroquial, tuvieron un papel destacado en la dirigencia insurgente a todo nivel, desde los disturbios localizados en los pueblos hasta los diversos gobiernos rebeldes "nacionales" ambulantes, es hoy en día un principio central en la versión aceptada de los movimientos de Independencia, como una realidad observada y también como un axioma historiográfico.[1] Casi siempre se considera que el principal motivo público del descontento entre el clero fueron las políticas regalistas de los Borbones: el ataque de algunos bastiones privilegiados de la Iglesia, como las capellanías y los fueros eclesiásticos que los eximían de cualquier proceso civil; la supresión de algunas formas de devoción popular, que los curas rurales solían tolerar y de las que obtenían ciertos ingresos; la preferencia por los hombres de Iglesia oriundos de la Península para ocupar cargos de la alta jerarquía en perjuicio de los criollos, etc.[2] Basta con invocar los nom-

[1] Los siguientes estudios sobre el clero ruso y europeo de los siglos XVIII y XIX han sido de gran utilidad al proporcionar un marco conceptual y comparativo para este capítulo y los tres siguientes, aun cuando no siempre los haya citado explícitamente: sobre Rusia, I. S. Belliustin, *Description of the Clergy in Rural Russia: The Memoir of a Nineteenth-Century Parish Priest*, traducción con un ensayo de interpretación de Gregory L. Freeze (Ithaca, 1985), y Gregory L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform* (Princeton, 1983); sobre Francia, Timothy Tackett, *Priest and Parish in Eighteenth-Century France: A Social and Political Study of the Curés in a Diocese of Dauphiné, 1750-1791* (Princeton, 1977), y del mismo autor, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791* (Princeton, 1986); sobre Irlanda, Sean J. Connolly, *Priests and People in Pre-Famine Ireland, 1780-1845* (Nueva York, 1982), y sobre Europa en general, William J. Callahan y David Higgs (eds.), *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century* (Cambridge, 1979).

[2] Para conocer algunos ejemplos representativos de esta interpretación en la historiografía moderna sobre la Independencia de la América hispana, véanse varios ensayos en Josefina Zoraida Vázquez (ed.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano, el impacto de las reformas borbónicas* (México, 1992); Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (México, 1983); John Lynch, "The Origins of Spanish American Independence", en Leslie Bethell (ed.), *The Independence of Latin America* (Cambridge, 1987), pp. 8-9; Leslie Bethell, "A Note on the Church and the Independence of Latin America", en Leslie Bethell (ed.), *The Independence of Latin America* (Cambridge, 1987), pp. 227-232; Timothy E. Anna, *Spain and the Loss of America* (Lincoln, 1983), p. 11, y sobre todo Nancy M. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastial Privilege* (Londres, 1968), y Michael P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico: A Study of the "Juzgado de Capellanías" in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856* (Cambridge, 1967).

bres de los curas guerreros Hidalgo, Morelos, Matamoros, Cos, Verduzco, Mercado, San Martín o toda una hueste de curas menos conocidos para identificar simultáneamente a gran parte de la dirigencia militar y política de la rebelión; o el de fray Servando Teresa de Mier —teólogo dominico, pensador político, historiador, ideólogo de la nación mexicana—, cuya carrera e ideas en realidad se entrecruzaron en ciertos puntos con la guerra anticolonial de la Nueva España más que entrelazarse estrechamente con ella.[3] En el bando realista de la lucha, el nivel promedio del talento eclesiástico era más modesto (o al menos más reticente), mientras que los políticos y escritores seculares se encargaron con mayor firmeza del desarrollo de la ideología y la propaganda en favor de la monarquía.[4] Sin embargo, el agudo análisis social que por ejemplo ofrece el peninsular Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán, aunque casado con un realismo inexorable, representa parte del mejor pensamiento liberal reformista y la autocrítica de la élite colonial transatlántica.[5] Tampoco debiera sorprender este fuerte compromiso de los sacerdotes con los asuntos políticos en general o con la insurgencia en particular; después de todo, la Nueva España mantenía un nutrido Segundo Estado tanto regular como secular. Pese a la mala formación que a veces recibía, el clero bien podía reclamar la categoría de intelectuales, especialmente en el medio rural. A pesar de los recurrentes brotes de anticlericalismo en los siglos XIX y XX, México era y sigue siendo una de las sociedades de América Latina más profundamente católicas.[6]

[3] Sobre Mier, véase especialmente David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867* (Cambridge, 1991), pp. 583-603; David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism* (Cambridge, 1985), pp. 24-65 y *passim*, y el ensayo introductorio de Jaime E. Rodríguez O. en José Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, *La formación de un republicano*, introducción, edición y notas de Jaime E. Rodríguez O. (México, 1988). Sobre la relación del pensamiento religioso y el nacionalismo mexicano —la teología de liberación nacional, por así decirlo— en términos más generales, véase Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*, traducción de Benjamin Keen (Chicago, 1976), y Villoro, *El proceso ideológico*, *op. cit.*

[4] Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), pp. 152-166, y del mismo autor, "The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1808-1821", texto presentado en la VI Conferencia de Historiadores de México y los Estados Unidos, Chicago, 1981.

[5] Para un trabajo general sobre el pensamiento y la carrera de Abad, véase Brading, *The First America*, *op. cit.*, pp. 565-573; sus ideas reformistas sobre la estructura de la tenencia de la tierra a fines de la Colonia, según las líneas de los tratadistas españoles Jovellanos y Campomanes, están expuestas en Enrique Florescano, "El problema agrario en los últimos años del virreinato", *Historia Mexicana*, 20 (1971), pp. 477-510.

[6] Vale la pena destacar el contraste entre México y otros países católicos de la Europa de esa época por la proporción que guardaba el clero popular con respecto a la población. Entre

En general resulta menos conocido (o menos señalado) el hecho de que la mayoría de los religiosos se mantuvieron leales al régimen colonial, por lo menos mediante su pasividad; que cientos de padres rurales huyeron periódicamente de los peligros del campo a la relativa seguridad de las ciudades durante la década de la insurgencia, y que otros más se quedaron en sus parroquias corriendo el riesgo real o imaginario de sufrir los ultrajes de los rebeldes populares o de ser víctimas de los episodios de violencia política localizada.[7]

otras cosas, indica que, al menos desde un punto de vista per cápita —sin llevar un control de las concentraciones urbanas u otras distorsiones espaciales—, los mexicanos quizá no se hallaban tan carentes de personal religioso. Tomemos como ejemplo a Irlanda: alrededor de 1800, la población católica total del país sumaba unos 4.2 millones de almas, y el número de párrocos y sacerdotes en servicio era de unos 1 600 (además de unos 250 religiosos regulares que no trabajaban en ninguna parroquia), lo que da una proporción de aproximadamente 2 600 legos por cada sacerdote. En la Nueva España, un tanto más populosa (aunque geográficamente más grande), vivían unos 6.1 millones de personas, y 4 200 religiosos de parroquia, lo que arroja una proporción de aproximadamente 1 450 legos por cura. Si se eleva un tanto la cifra del clero mexicano en funciones para incluir las 165 misiones y un número de parroquias aún no secularizadas que estaban a cargo de las órdenes regulares —digamos que en unos 500 curas más o menos (que inclusive pareciera una cifra más bien baja)—, la proporción de pobladores por clérigo oficiante en México bajaría a unos 1 300 legos por cura, lo que significa que el número de curas en servicio sería de aproximadamente el doble del que había en Irlanda en esa misma época. Para los datos sobre Irlanda, véase Connolly, *Priests and People in Pre-Famine Ireland*, *op. cit.*, p. 33; para los datos sobre México, véase la siguiente nota 7.

[7] La incomprensión que los historiadores muestran ante la cuestión es evidente aun en estudios que son loables en su tratamiento de otras cuestiones, sobre todo en razón de un acceso limitado o una lectura selectiva de las fuentes primarias. Un ejemplo sería John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violences, 1750-1940* (Princeton, 1986), p. 134, quien afirma que los curas rurales destacaban en la dirigencia insurgente (una afirmación bastante cierta basada en Farriss y de la que no puede culparse a ninguno de los dos investigadores); pero que por lo demás no les merece ningún comentario, como tampoco consideran qué tan representativo era este apoyo a la rebelión entre el conjunto del bajo clero. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, reconoce las divisiones al interior de la Iglesia mexicana, entre el clero alto y el bajo o entre los religiosos nacidos en América y aquellos nacidos en Europa (pp. 132-135), aunque finalmente parece elegir el punto de vista de que los párrocos criollos mostraban una tendencia a actuar en favor del movimiento (pp. 169-170); en esto lo sigue Leslie Bethell, "A Note on the Church and the Independence of Latin America", en Leslie Bethell (ed.), *The Independence of Latin America* (Cambridge, 1987), pp. 227-228. Farriss, *Crown and Clergy*, *op. cit.*, a quien se debe una investigación empírica sobre el tema que es con mucho la más esforzada, hace sin embargo fuertes implicaciones de que un gran porcentaje, si no es que la mayoría, de los clérigos apoyaron activamente la insurgencia (pp. 198-199 y *passim*), basándose en pruebas bastante limitadas y un razonamiento sin desembocadura definida. Señala que de una población de poco más de seis millones de personas en México para 1810, la población total de religiosos del sexo masculino (seculares y regulares) sumaba unos 7 300 individuos, o sea una cifra ligeramente superior a una décima de 1% del total de la población. De éstos, poco más de 3 100 eran miembros de las órdenes regulares repartidas en 208 monasterios y 165 misiones (sin incluir a cerca de 2 100 monjas de 56 instituciones), y poco más de 4 200

Además, por debajo del nivel de la alta política y la ideología en el que se ubicaban el obispo Abad y Queipo y otros prelados urbanos, gran parte del clero parroquial de la nueva España, sobre todo en las áreas rurales, trabajaron enérgicamente durante los años de guerra interna para mantener a su grey fiel al régimen, para reclamar mediante la persuasión, la oración, la prédica "misionera" y el ofrecimiento selectivo de los indultos gubernamentales (que a menudo tenían la autoridad de conceder) a aquellos que se habían apartado del buen camino, y para guardar las apariencia de una vida civil y religiosa normal en los pueblos y sujetos del reino. Como veremos, algunos llegaron incluso a levantarse en armas contra la insurgencia uniéndose a las milicias realistas locales y a las fuerzas irregulares que llevaban a cuestas el mayor peso de la actividad militar antiguerrillera.

Esbozaré los rasgos principales de este complejo cuadro en el presente capítulo y los tres que le siguen recurriendo a los ejemplos de la trayectoria política de los cabecillas y curas de pueblo del bando insurgente, aunque también remitiéndome a la actuación de los sacerdotes realistas. Ciertamente, las historias de vida de los individuos y sus circunstancias inmediatas contribuyeron en buena medida a determinar en dónde podía situarse un hombre del clero en el *continuum* que va desde el realismo sin cortapisas hasta el compromiso igualmente unívoco con la causa de la independencia. Al igual que con los cabecillas y otro tipo de jefes indígenas, nos esforzaremos en resucitar esas pequeñas historias. Sin embargo, las historias de los sacerdotes forzosamente van más allá de las dimensiones de su

eran curas que trabajaban en unas 1 100 parroquias. Farriss (p. 122, n. 2) cita a Fernando Navarro y Noriega, "Memoria sobre la población del reino de Nueva España" (Llanes, 1954); véase también Lucas Alamán, *Historia de Mejico*, 2a. ed. (Mexico, 1968), vol. 1, p. 394. Farriss reune una lista muy útil (Apéndice, pp. 254-265) de 401 individuos (244 seculares y 157 regulares) cuya participación en el movimiento de Independencia como dirigentes o al menos como subversivos está confiablemente documentada. La autora considera que la lista es "parcial" (p. 199, y nota 2 de esa página) en razón de que muchos no han sido contados; William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, 1996), pp. 492-497, proporciona una lista más detallada pero más pequeña que se basa en parte en citas de Farriss. Aun cuando se calculara generosamente que el numero de religiosos seculares y regulares podia haber sido cuatro veces mayor a la cifra que da Farriss en su lista —digamos, unos 1 500 individuos—, seguimos teniendo una proporcion de apenas uno por cada cinco, mientras que el resto suponemos que serían insurgentes en el fondo de su alma, neutrales o realistas de algún tipo. Considerando las cifras, es difícil aceptar su hipotesis de que la "crisis de los privilegios eclesiásticos" fue el principal elemento de disolucion de la lealtad clerical hacia el regimen colonial, ya que no hay ninguna razón para suponer que un ataque institucional de tal envergadura contra la posición del clero podia haber afectado a los hombres de Iglesia de manera tan periférica y dispareja.

historia personal de un modo que no ocurre con otros grupos sociales. Debido a su destacada posición social y política (¿nos atreveremos a decir moral?) en el medio rural, los curas mexicanos insurgentes se convertían en dirigentes *ipso facto*, o eran representados como tales en las consideraciones y los documentos de la época, aun cuando no tuvieran una aparente posición de mando o se esforzaran por evitarla. Además, los eclesiásticos vivían su vida conforme a una de las estructuras institucionales más notorias y fuertes del mundo colonial: la Iglesia mexicana dentro de la Iglesia universal. Este marco institucional contribuyó en buena medida a modelar las actitudes de todos los religiosos, a imbuir en ellos los elementos de una ideología religiosa común, a orientarlos políticamente y a determinar sus oportunidades de vida. Obviamente, existían líneas de tensión que cruzaban la Iglesia a lo largo de varios ejes: jerarquía eclesiástica/bajo clero, Europa como lugar de nacimiento/América como lugar de nacimiento, clero regular/clero secular, urbano/rural, etc.[8] No obstante, también es claro que no se puede entender fácilmente por qué algunos religiosos se rebelaron y otros no sin ver al conjunto del clero secular en el periodo, no tanto como una sola entidad corporativa, sino como individuos que formaban parte al menos hasta cierto punto de una cultura y una identidad corporativas. Las historias personales se iban conformando mediante varios factores, incluyendo los antecedentes sociales, la educación, la personalidad, el ingreso, las posibilidades de movilidad y realización profesional, etc., y ninguna de ellas tenía mayor peso que las relaciones entre el cura y sus fieles.

Para entender la postura ostensiblemente realista que asumieron la mayoría de los párrocos, es fundamental saber algo acerca de las problemáticas relaciones que a menudo los distanciaban de sus feligreses, creando una fuerte ambivalencia entre el rebaño y el pastor. Los elementos de tensión podían ser el conflicto por el pago de las obvenciones religiosas, la acumulación y la disposición de recursos económicos, la disciplina social, la educación, la política local, el desconocimiento de muchos religiosos de las lenguas indígenas y otras importantes cuestiones profundamente arraigadas en la estructura de la vida rural mexicana.[9] Además, las tensas relaciones

[8] Todos los autores de los estudios sobre el clero bajo de Rusia y Europa mencionados en la nota 1 destacan la enorme diferencia de categoría, como regla general, entre el clero parroquial y la jerarquía eclesiástica. Esto se debía, al menos en parte, a la diferencia de ingresos, aunque el clero ruso definitivamente ocupaba el extremo inferior del *continuum*; Freeze en Belliustin, *Description of the Clergy*, *op. cit.*, p. 24.

[9] En el caso de Irlanda, a pesar de que el uso del ingles y el bilingüismo ya se había generalizado en casi todo el campo para principios del sigo XIX, muchos sacerdotes del medio rural

entre los párrocos y los feligreses de pueblo eran un cuadrante del gran frente económico y cultural con el que los poblados indígenas rurales se opusieron a las fuerzas de disolución social de finales del siglo XVIII —ante dichas fuerzas, la protesta y la participación local en la insurgencia fueron la reacción más dramática—. Por ejemplo, en los casos en que los curas se aliaban a los prósperos hacendados o a otros poderosos de la localidad, o cuando sus fieles veían que aplicaban las reglas oficiales para arrancarles mayores contribuciones económicas mediante la racionalización de las obvenciones del clero, o cuando los consideraban agentes intermediarios de los esfuerzos reformistas de la Iglesia por suprimir o regular las formas populares de religiosidad, el comportamiento de los sacerdotes con el tiempo acababa por imprimir entre la gente del medio rural la sensación de vivir, en cierto sentido, bajo un estado de sitio latente. Ver los antecedentes de largo plazo de las relaciones entre el cura y su grey es, por consiguiente, como ver el conflicto de la tierra, las formas tradicionales de protesta rural, las relaciones étnicas o a cualquier otro punto de fricción entre los diversos grupos del campo mexicano. Por estos motivos las siguientes páginas no se dedican a considerar solamente las actividades de los cabecillas religiosos, aunque ultimadamente sean ellos el tema central, sino que abarcan una discusión más general sobre las simpatías políticas del clero parroquial, y trazan a grandes rasgos el contexto completo de los curas, los feligreses y la política a finales de la Colonia y durante el periodo insurgente.[10]

El propósito de analizar con detalle la cuestión de la participación y el mando del clero en el sector popular de la lucha por la independencia no es sólo contar un cuento interesante y algo revisionista de los curas rebeldes, sino también dejar sentado con mayor firmeza el marco general del presente estudio. Si se reconoce que los religiosos de nivel local y popular tenían lealtades mucho más divididas y que, por ende, su predominio en el mando de la insurgencia rural como su liderazgo de la insurgencia rural no era tan homogéneo como hasta ahora lo han pintado los estudiosos, el papel de la

no sabían hablar irlandés, o sus feligreses no entendían bien el inglés, lo que interpuso ciertas barreras entre el bajo clero y la gente de campo; Connolly, *Priests and people in Pre-Famine Ireland, op. cit.*, p. 79 y ss.

[10] William B. Taylor tiene un estudio espléndido sobre el clero parroquial de México en el siglo XVIII, *Magistrates of the Sacred, op. cit.*, y aunque se publicó cuando ya iba muy avanzada la redacción de mi libro como para procesarlo adecuadamente, he hecho mis incursiones por sus páginas tomando de ellas datos específicos en diversos puntos. Sobre la cuestión general del Estado y la Iglesia en el México del siglo XIX, véase Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (eds.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX* (México, 1995).

dirigencia endógena y la acción comunal, sobre todo entre los indios de pueblo, aumenta de importancia en forma concomitante. Por añadidura, si se deja cierta distancia entre la dirigencia religiosa y los seguidores populares, limpiamos el terreno para que entre en juego una ideología popular más autónoma. Que los curas simplemente "alborotaron" a estos payos normalmente dóciles pero sumamente influenciables hasta llevarlos al paroxismo del homicidio, los tumultos y la rebelión es, qué duda cabe, la elaboración que de la insurgencia popular hicieron las autoridades coloniales hispanas (adviértase especialmente la metáfora del "contagio" de la insurgencia popular que se investiga en la Tercera parte). El episodio paradigmático sería aquí la espontánea adopción que hizo el padre Miguel Hidalgo en las primeras horas de la madrugada del 16 de septiembre de 1810 de la virgen de Guadalupe como insignia de su movimiento, y la inmediata y aparentemente visceral respuesta popular obtenida en las siguientes semanas. Sin embargo, aunque es cierto que la ideología de la protesta popular no creció aislada del resto de la cultura mexicana, sí presentaba una amplia gama de fuertes identificaciones comunalistas, formas de resistencia cultural y una cosmovisión política que, a pesar de que dependía en gran medida de algunos elementos del pensamiento religioso, no necesariamente requería la intervención o la dirigencia del clero para articularlos o sustentarlos.

Actitudes sacerdotales/fieles humildes

Como individuos que luchaban por superarse, los curas de pueblo también fungían como intelectuales rurales (algunos más "orgánicos" que otros), como españoles (en su mayoría) entre un mar de gente de color, como albañiles (aunque no arquitectos) de la hegemonía colonial y los avatares del Estado español en los confines aislados y "atrasados" del reino, y como empeñosos suministradores de la palabra de Cristo y pescadores de hombres para su Iglesia. Los sacerdotes rurales compartían con otros grupos sociales de las capas superiores muchas actitudes culturales ante la mayoría pobre, no española de la Colonia, sobre todo indígenas, que conformaban una parte significativa de sus feligresías en la mayoría de las regiones y la mayor parte en muchas de ellas.[11] Aunque muchos sacerdotes eran abnegados, caritativos y

[11] Véase especialmente Taylor, *Magistrates of the Sacred*. He tratado el asunto de la actitud de sacerdotes y autoridades (que ciertamente no siempre eran congruentes) hacia los indios en varios artículos, entre ellos "In the Gloomy Caverns of Paganism: Popular Culture, the Bourbon

hasta simpatizaban con sus rebaños, también eran muchos los que eran altaneros, paternalistas, autoritarios, explotadores y crueles. Se hallaban unidos en una suerte de *folie à deux* en la que la gente del campo dependía de los padres para su consuelo espiritual, para ciertas funciones de mando y bienestar social, así como de su papel de mediadores entre la comunidad y el Estado, mientras que los curas dependían de los fieles para su sustento terrenal y legitimidad vocacional. Las relaciones podían ser muy positivas, pero también ambivalentes y amargas hasta la fatalidad. Como en un mal matrimonio, podía haber un intercambio de airadas recriminaciones entre curas y fieles; éstos generalmente acusaban a los sacerdotes de crueldad, explotación e indiferencia espiritual, mientras que aquéllos tildaban a éstos de perversos, irrespetuosos, rebeldes, viciosos, estúpidos y les achacaban una obstinada heterodoxia.[12] Como en muchos sistemas de poder caracterizados por el conflicto endémico, y en los que la "otredad" se convierte en un arma primordial para ambas partes en la lucha por obtener un apalancamiento ideológico, se ve uno forzado a preguntar —como en el caso de qué fue primero: el huevo o la gallina— si el estereotipo precede al impulso explotador, o a la inversa. Los registros coloniales sobre la Iglesia mexicana están repletos de descripciones paternalistas o inclusive condenatorias que el clero rural hace de sus "hijos", modelados por actitudes sociales muy difundidas hacia los indios en particular y teñidas con una superioridad autocomplaciente, aunque defensiva. En ellos casi siempre se incluyen las acusaciones de la contraparte sobre los curas celosos hasta el exceso, abusivos y avariciosos, de tal modo que el origen de ambas posiciones y hasta su estilo discur-

State and Rebellion in Mexico, 1800-1821", en Christon I. Archer (ed.), *Beyond Kingdom, Beyond Colony: The Creation of Modern Mexico* (Austin, en prensa), y "The Messiah and the Masked Man: Popular Ideology in Mexico, 1810-1821", en Steve Kaplan (ed.), *Indigenous Responses to Western Christianity* (Nueva York, 1996), pp. 144-173. Salvo contadas excepciones, es francamente difícil detectar entre el clero rural y sus feligreses indios esa firme coincidencia étnica y aun protonacionalista que se observa en la eslavofilia adoptada por gran parte del bajo clero ruso del siglo XIX, en oposición al cosmopolitismo europeo de la alta jerarquía eclesiástica: Freeze en Belliustin, *Description of the Clergy*, *op. cit.*, p. 35 y ss.

[12] Esta actitud era común entre el clero parroquial de Europa, aunque quizá no fuera tan marcada entre los sacerdotes rusos. En 1835, el obispo católico Kinsella de Ossory, Irlanda, comentaba a Alexis de Tocqueville que en su conjunto la población católica de Irlanda "... tiene las virtudes apreciadas por Dios; pero son ignorantes, violentos, inmoderados e incapaces de resistir sus impulsos primitivos, como salvajes": Connolly, *Priests and People in Pre-Famine Ireland*, I, *op. cit.* Sobre las descripciones que hacían viajeros, funcionarios y personas procedentes de las ciudades, de los campesinos franceses como "salvajes" todavía a fines del siglo XIX, actitud seguramente compartida por buena parte del clero parroquial, véase Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France* (Stanford, 1976), *passim*.

sivo deben tomarse con reservas. Sin embargo, lo importante no es tanto la verdad de las acusaciones de una y otra parte, como su tono, las actitudes que las motivaron y sus efectos en las relaciones sociales.

Bastante típico de estas diatribas e indicador de al menos el ánimo de muchos sacerdotes hacia la gente del pueblo es el informe del bachiller Josef Alarcón, cura de Coxcatlán, sobre las "corrompidas costumbres" de los indios de la vecina comunidad de San Gabriel Chilac. Los dos pueblos pertenecían al importante distrito labrantío de Tehuacán, al sureste de Puebla. Alrededor de 1800 los indios de Chilac habían pedido a las autoridades civiles que les quitaran al vicario que estaba a cargo del pueblo, el presbítero don Ramón de Rivera, muy probablemente alegando que les imponía obvenciones excesivas a cambio de los sacramentos y otros servicios eclesiásticos. El informe de Alarcón sobre las "corrompidas costumbres" de los sangabrieleños y en defensa de su hermano de hábitos iba dirigido al intendente de Puebla, Manuel de Flon, conde de la Cadena, con fecha de octubre de 1801.[13]

Los revoltosos vecinos de Chilac, comenzaba diciendo el padre Alarcón, eran una fuente de "malos ejemplos" y hasta de rebelión para el distrito. Nunca habían encontrado de su agrado a ningún cura y ya habían intentado que quitaran a varios predecesores de Rivera. Alarcón reconocía que, aunque el vicario Rivera no era en modo alguno brillante, no por eso dejaba de ser leal, obediente y trabajador, y había patrocinado la construcción de una bonita iglesia en Chilac con un altar extraordinariamente hermoso. También había logrado que otros tres pueblos de su parroquia cumplieran regularmente con sus obligaciones religiosas de manera regular, aunque ciertamente no había tenido éxito con el recalcitrante pueblo de San Gabriel. Los indios de San Gabriel habían vivido muchos años sin cumplir con la necesaria obediencia a sus sacerdotes "... siempre impunemente encenegados en incontinencias, versaciones incestuosas de todos grados y líneas... estupros de vírgenes voluntarios y violentos... prostituciones de mujeres libres, y casadas, abuso anticipado de las futuras esposas, y abrigo irreparable de muchos de otros pueblos manchados con los propios vicios..." Ignorantes de la doctrina cristiana y sin ningún deseo de aprenderla, los 1 000 habitantes de San Gabriel no tenían más de 100 personas que en ocasiones asistían a la misa (como unos 15 o 20 cada domingo), y muchos de ellos se levantaban y salían del templo antes del sermón. Menos de una tercera parte de la población se confesaba y una mujer de 60 años sólo se había confesado el día de su boda,

[13] AGN, Historia, vol. 413, exp. 4, fols. 235-247r, 1801-1802.

caso característico. Muchas madres solteras escondían sus fragilidades dejando de bautizar a sus hijos, pues los pequeños nacidos fuera de matrimonio eran considerados ilegítimos y cuando los recién nacidos morían generalmente los echaban al corral para que se los comieran los cerdos. Se vendía a las hijas para casarlas, y el precio pagado por las novias daba a los jóvenes y ardientes enamorados derecho a tener relaciones prenupciales con su prometida. Más que entre semana, les gustaba trabajar los domingos y días de guardar, y los del pueblo ingerían bebidas embriagantes "sin límite". "Ellos no sé si son los más supersticiosos en toda la América", proseguía Alarcón, pero insistía en que celebraban la Semana Santa sin un cura que oficiara las misas, organizaban sus propias procesiones religiosas y mezclaban a placer las "supersticiones" con las ceremonias cristianas. Sus rituales consistían en ofrendas de sacrificios de animales y cabezas, huesos pintados, etc., que se ponían sobre los manteles del altar manchados de sangre animal. El padre Alarcón concluía acusando al actual subdelegado de Tehuacán de ser cómplice de los funcionarios del pueblo para sacar a Rivera.

En una carta dirigida al intendente Flon de diciembre de 1801, en respuesta a las acusaciones de Alarcón, el subdelegado Necoechea no trató precisamente de hacer un retrato diferente al del cura de los indios de San Gabriel Chilac, sino de matizarlo un tanto. Su argumento era que si bien la gente del pueblo tenía costumbres parecidas a las de otros pueblos de la región, y eran insolentes "amigos de conspiraciones y levantamientos", no eran tan malos como otros. En vez de tratar de luchar de frente contra estas impresiones, Necoechea llevaría la batalla a otro terreno impugnando la calidad y el compromiso de los curas asignados al pueblo (Rivera entre ellos), y pregunta cómo podría esperarse que la prédica y otros ministerios de los sacerdotes cambiaran las costumbres corrompidas de los indios si los padres mismos eran tan mediocres. Aunque deja de lado los cuentos de Alarcón sobre la idolatría y los sacrificios, el subdelegado sugiere que aun cuando fuera cierto que practicaban esos ritos, lo hacían en cuevas y otros lugares aislados y lejos del escrutinio eclesiástico directo. El oidor de la ciudad de México hasta quien llegó el caso acabó tomando una decisión acordada con el subdelegado de Tehuacán de que la persistencia de las malas costumbres de los nativos se debía a la negligencia eclesiástica y no tanto a la naturaleza innata de los mismos indios, por lo que recomendó el traslado y la sustitución del padre Rivera, decisión que el virrey Marquina confirmó en 1802.

Más cerca del corazón de la insurgencia popular, un episodio de líneas similares se desarrolló en las décadas de 1770 y 1780 en Tepozotlán, en los

límites de la zona cañera situada al sur de la ciudad de México.[14] En el otoño de 1777, el cura del pueblo, el bachiller don Manuel Gamboa, acusó a sus feligreses indios de haber "perdidole el respeto" y de amotinarse. Con abundancia de testimonios, él y los testigos que lo apoyaban describieron a los indios del pueblo como unos borrachos consuetudinarios y reacios a las enseñanzas de la Iglesia. Los hombres y las mujeres tomaban baños de vapor comunales y mixtos sin sentir vergüenza alguna (los famosos temascales de Mesoamérica), vivían juntos sin haber recibido el sacramento del matrimonio, enterraban a sus muertos en secreto para no pagar el servicio, evadían la asistencia al templo, se negaban a mantener la escuela y eran "... inclinados al vicio y la superstición", entre otras faltas.[15] Por su parte, los indios de Tepozotlán acusaban al padre Gamboa de expropiar los recursos del pueblo, de azotarlos públicamente por infracciones menores en menoscabo de su autoridad (especialmente a las mujeres del pueblo, normalmente semidesnudas), de ser rehenes de los bandidos políticos locales, etc. Gamboa fue absuelto de todo cargo por las autoridades del Arzobispado, pero al cabo de una década el sucesor de su cargo enfrentaba casi exactamente los mismos problemas con los antaño heterodoxos vecinos de Yautepec. La región en general (cercana a Cuautla, como se recordará, y por varios años parte de la órbita militar de José María Morelos) siguió siendo turbulenta hasta finalizar el periodo colonial.[16]

Al noreste de la ciudad de México, la Sierra de Metztitlán se revelaría como una región en conflicto casi permanente hasta mediados de la década de 1810; su accidentada topografía y numerosos pueblos indígenas eran territorio de varias obstinadas gavillas insurgentes. A finales de la década de 1770, los pueblos de Coamelco y Cholula se negaron abiertamente a reconocer la

[14] La zona cañera de Morelos fue un foco de actividad insurgente endémica en los años que sucedieron a 1810, y a menudo involucraba a vecinos de pueblos como Yautepec y Tepozotlán. Los párrocos no parecen haber tenido mayor participación en dirigir o apoyar la insurgencia popular de la región; el episodio de Tepozotlán que aquí se narra pude ser emblemático de las razones que tenían para no intervenir. Sobre la historia cultural de la región, véase el libro ya viejo pero aún no superado de Oscar Lewis: *Life in a Mexican Village: Tepozotlán Restudied* (Urbana, 1951).

[15] Un testigo llegó inclusive a sugerir (sin ninguna elaboración) que no hacía mucho que unos vecinos habían tenido que ver con los "idólatras de Yautepec", haciendo clara referencia a un culto indígena mesiánico que se desarrolló en la región a principios de la década de 1760, centrado en la figura del "hombre-dios" indígena Antonio Pérez; el episodio se describe en detalle en Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, traducción de Eileen Corrigan (Stanford, 1989), pp. 105-172.

[16] AGN, Criminal, vol. 203, exp. 4, fols. 109r-268r, 1778-1790.

autoridad de su cura, el doctor don Juan de Cequa y Morales. Uno de los "perturbadores", de los instigadores de tal insolencia, que había sido fiscal de Coamelco, al ser cuestionado por las autoridades locales, admitió apenado que a pesar de que él conocía la doctrina cristiana correcta, muchos de sus vecinos no. Eran poquísimos los vecinos del pueblo que se confesaban, que comulgaban, y algunos tenían varios años de no oír misa. Cequa y Morales alegaba que había indios de 15 o 20 años que nunca se habían confesado y ni siquiera se sabían el Credo.[17] El incesto y el matrimonio entre primos sin dispensa proliferaban en la región y la gente se inclinaba a las creencias y prácticas religiosas heterodoxas, como el culto profesado a un ídolo de barro nombrado Chicome Xóchitl y la consulta de los curanderos. Pero lo más condenable a los ojos del cura (y quizá lo que deja al descubierto la causa principal de su intensa furia) era la negativa de los vecinos a que fuese él quien controlara o supervisara las finanzas de la parroquia.[18]

El posible vínculo entre la resistencia indígena a la imposición de la autoridad clerical, la inculcación de la doctrina cristiana aprobada y la eliminación de los elementos culturales "heterodoxos" o "corruptos" emerge con nitidez mayor aún en el caso del Real del Doctor, en la Sierra Gorda, al norte de la capital, cerca del importante centro minero de Zimapán. En el otoño de 1804, el cura del pueblo, el bachiller don Bernardo Sánchez, dirige una carta desde el Real al virrey Iturrigaray informándole que en los cinco años que lleva de párroco sólo había logrado que una pequeñísima parte de los vecinos, en su mayoría indios, observara el cumplimiento de los sacramentos. Advertía que la población de la región no era fija, sino que variaba según los requerimientos de mano de obra de las minas de plata del Real. Abundaban el amasiato, el robo, el juego, la embriaguez y otros vicios, y los magistrados locales eran los peores de todos. Al cabo de un año, el padre Sánchez volvió a escribir con el mismo tono de queja, informando al virrey de la "contumacia" y la rebeldía de los indios, a las que el

[17] Compárese la "honda desesperación" del padre Belliutin ante la ignorancia religiosa de los aldeanos rusos: "De cada cien campesinos hombres, a lo sumo son diez los que pueden leer el credo y dos o tres, plegarias cortas (naturalmente, sin tener la menor idea ni entender nada de lo que han leído). De cada mil hombres, cuando mucho son dos o tres los que conocen los Diez Mandamientos; en cuanto a las mujeres, mejor ni hablar..." "¡Qué vergüenza y qué pena!", Belliustin, *Description of the Clergy*, *op. cit.*, p. 35.

[18] AGN, Criminal, vol. 79, exps. 1-8, 1777. Por su parte, los vecinos de Coamelco y Cholula acusaron al padre Cequa de extorsionarlos de manera excesiva con el cobro de sus obvenciones eclesiásticas y servicios personales acostumbrados. Para un revelador estudio de contexto sobre la región, véase Wayne S. Osborn, "A Community Study of Metztitlán, New Spain, 1520-1810" (tesis doctoral, Universidad de Michigan, 1970).

cura había respondido excomulgando a todos los lugareños que no se confesaban regularmente, sin perdonar ni siquiera a los niños de seis años de edad. En 1807 Sánchez seguía quejándose de lo mismo, y de los indios locales decía que "... todos se me atreven y me faltan al respeto debido".[19] A fines de noviembre de 1810, el cura interino de Real del Doctor, el bachiller don Fernando Antonio Tejo, informó a las autoridades del Arzobispado de la ciudad de México que una gran fuerza de insurgentes había tomado y saqueado el pueblo a fines del mes anterior (el segundo de la rebelión de Hidalgo). Tejo escribe que casi todos los indios locales se unieron y apoyaron a los insurgentes "... en tal manera que no tengo un indio [en la parroquia] que no esté incurso y sea insurgente".[20] Aunque sería imprudente afirmar que el ánimo de rebelión política de los indios de Real del Doctor fue una consecuencia directa de su descontento bajo la autoridad eclesiástica o su disgusto manifiesto ante la imposición de la observancia religiosa formal, todas estas conductas ciertamente tienen un origen común en una resistencia cultural más generalizada.

Por último, como un eco de las malas opiniones acerca de la religiosidad y las normas sociales de los indígenas emitidas por los curas de Chilac, Tepozotlán, Coamelco-Cholula y el Real del Doctor, que eran típicas de muchos otros informes de este tipo para la época, se lee el registro de una visita eclesiástica general de grandes sectores de la Sierra Gorda y la Huasteca en el invierno de 1808-1809, justo en vísperas de la rebelión de 1810.[21] Junto con la sierra de Metztitlán, estas zonas adyacentes con una población marcadamente indígena, poblaciones aisladas y geografía difícil, situadas todas ellas en la porción centro-oriental y oriental de la Nueva España,

[19] AGN, Clero Regular y Secular, vol. 207, exp. 3, fols. 16r-24v, 1804; exp. 2, fols. 4r-15r, 1806-1807.

[20] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 53, fols. 177r-190r, 1810-1811. El mismo Tejo fue acusado de haber trabado sospechosa amistad con los insurgentes, aunque en su defensa alegó que sencillamente intentaba proteger los intereses de algunos ciudadanos europeos del Real. En junio de 1811 las autoridades eclesiásticas lo estaban investigando; en la lista de Farriss del clero secular involucrado en el movimiento de Independencia está descrito como "subversivo": *Crown and Clergy*, *op. cit.*, p. 260.

[21] AGN, Clero Regular y Secular, vol. 126, exp. 13, fols. 295r-320r, 1809; para inspecciones previas y posteriores de importancia, véase, respectivamente, AGN, Clero Regular y Secular, vol. 213, exp. 15, fols. 243r-256r, 1794, y AGN, Bienes Nacionales, leg. 716, 1819. Para una excelente historia social y económica de esta interesante región, véase Antonio Escobar Ohmstede, "De cabeceras a pueblos sujetos: Las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1750-1853" (tesis doctoral, El Colegio de México, 1994); *De la costa a la sierra: las Huastecas, 1750-1900* (México, 1998), y *Ciento cincuenta años de la historia de la Huasteca* (México, 1998).

habrían de ser focos importantes y obstinados de rebelión popular después de 1810, que las armas realistas nunca lograrían someter por entero. Al transmitir el informe al virrey y obispo Lizana y Beaumont el 11 de septiembre de 1809, el jefe de la burocracia episcopal de la ciudad de México captó sucintamente en su carta de presentación la relación entre la autoridad sagrada y la temporal, y las razones de la constante preocupación del régimen español, sobre todo después de 1810, por tener un clero eficiente establecido en los distritos rurales de la Colonia. En ella escribe:

> Como las historias acreditan, la religión católica ha sido siempre el apoyo más sólido de los tronos, y el vínculo estrecho que afianza por principios interiores la conciencia de la sujeción que deben tener los hombres a las potestades establecidas por Dios; y como todos los libros de los Filósofos [esto es, *les Philosophes*] modernos están clamando por la destrucción de la Inquisición y del clero para conseguir por este medio la de la Religión, del trono, y del orden social...

Uniendo los "vicios" del pueblo indígena; su irreverencia ante la autoridad eclesiástica, civil y monárquica, y el fermento intelectual de los tiempos, el funcionario proseguía de esta manera con sus observaciones:

> El exceso en beber licores, y la prohibición de que los curas y misioneros castiguen paternalmente a los Indios por ésta y otras faltas, según lo habían practicado por espacio de más de doscientos años, parecen ser el origen de que cada día tome nuevo incremento éste y otros vicios entre los indios, sin que sea posible los remedien los jueces reales, que ni los tratan y conocen como los curas y ministros, ni aun tal vez los ven en años enteros. De esta corrupción de costumbres ha de resultar tarde o temprano, que vuelvan a la idolatría, y abandonen la fe católica, que los mantiene en la debida obediencia al Rey de España.

Las causas de todo esto, concluía el escritor con un maravilloso salto sociológico, eran "... las máximas insidiosas de los franceses... que se han propagado capciosamente por el mundo". La tendencia a la desintegración moral y social, insiste, nació del "deplorable estado" de las parroquias de la Sierra Gorda y la Huasteca: su falta de instrucción cristiana, la subordinación a la autoridad eclesiástica y el orden civil.

Si tomáramos cada uno de los informes parroquiales de la visita realizada a la Huasteca y la Sierra Gorda en 1809 como una descripción objetiva

de la realidad social en la región y no como una etnografía a la inversa, nos ofrecerían un cuadro francamente sombrío y espeluznante. En la inspección se visitaron unos cincuenta y dos pueblos de diverso tamaño, así como varias misiones y muchas haciendas rurales y rancherías, que sumaban un total de 7 521 familias con 33 974 individuos, en su inmensa mayoría clasificados como indios. Tomemos como ejemplo la parroquia de Chiconcuautla. El autor del informe describió a los casi 4 000 indios mexicanos del lugar como "... muy rústicos, ásperos, inquietos, propensos a pleitos entre sí mismos y sus comarcanos y mal instruidos en la religión", así como ferozmente renuentes a enviar a sus hijos a la escuela. Así seguía la letanía de duras críticas; mientras que de otras parroquias decía que eran "... de igual carácter que los de Chiconcuautla, y de mayor resistencia para enviar a sus hijos a las escuelas...", "... los más incultos de la Sierra..."; "... no cumplen con la Iglesia [o que] no tienen subordinación a su cura..."; "... son naturalmente inquietos..."; "... dados a todos los vicios y a la idolatría..." En el mismo informe, el fraile custodio de las parroquias de la misión de Tampico lamentaba la resistencia de los indios de los pueblos a mandar a sus hijos a la escuela o a mantener económicamente a los maestros, así como la ignorancia de los adultos de las plegarias más elementales (el *Credo* y el *Padre Nuestro*) y que no supieran ni persignarse. La embriaguez habitual destaca en todos los informes compendiados de los párrocos o los misioneros. Tres padres franciscanos de Pachuca, por ejemplo, que en los años de 1808 y 1809 pasaron nueve meses viajando y predicando por la Huasteca y la Sierra Gorda, señalan el uso generalizado entre los indios de la región de un intoxicante casero confeccionado con azúcar sin refinar, agua, una raíz llamada "del vino", salvado, maíz azul y alumbres, fermento al que algunos espíritus audaces añadían huesos de hombre o de animal (con qué fin no lo precisan los frailes). Este licor era "tan nocivo que corrompe hasta el aliento de los que lo usan, y suelen parar éstos en arrojar sangre por la boca".[22]

[22] AGN, Clero Reglar y Secular, vol. 126, exp. 13, fols. 295r-320r, 1809. La selección de opiniones del clero sobre los indios de pueblo citadas en esta sección es muy representativa de quizá cientos de dichas descripciones de las últimas décadas de la Colonia. Para otros ejemplos de diversas partes del país, véase AGN, Clero Regular y Secular, vol. 179, exp. 13, fols. 398r-428v: Actopan, 1763; vol. 188, exp. 7, fols. 115r-137r: Tlacotalpan, 1790; vol. 131, exp. 1, fols. 1r-110r: Calimaya, 1792; AGN, Bienes Nacionales, leg. 440, exp. 36: Sichú, 1801; AGN, Clero Regular y Secular, vol. 126, exp. 11, fols. 281r-285v: San Pedro Tejupilco (Sierra Gorda), 1809; y AGN, Historia, vol. 493, exp. 12, fols. 114r-136r: Metztitlán, 1811.

Los curas como sujetos morales

Tal vez parezca que las descripciones de la duplicidad, fragilidad, terquedad e irreverencia de los indios fueran proyecciones, y que se hicieron desde un ánimo enojado, defensivo —o incluso deprimido—; pero hay una dimensión subjetiva en la cura de almas en los distritos aislados de la Nueva España. Esta voz interna, que no suele encontrarse abiertamente formulada en los documentos de la época, revela la frustración y el fastidio. Graham Greene y Georges Bernanos —que escriben sobre México y Francia respectivamente— son dos de los novelistas modernos que le han dado su expresión más convincente (*pace* las alusiones explícitamente existencialistas).[23] Para escapar a estas funestas trampas morales y estéticas —y no necesariamente para dirigirse a los salones y entretenimientos urbanos de las ciudades grandes, sino por lo menos a centros rurales decentes con uno o dos criollos cultivados con quienes conversar, y para avanzar en su propio bienestar material y en sus carreras—, los curas rurales participaban en las oposiciones que tenían lugar periódicamente para asignar los beneficios vacantes de distritos más civilizados donde serían mejor remunerados, inclusive (o especialmente) durante los años de la insurgencia. Una elocuente carta que sobrevivió hasta nuestros días expresa justamente en esos términos los sentimientos de un cura sobre su antigua parroquia. En 1773, los funcionarios indígenas del pueblo de Apaztla, a pocos kilómetros del centro minero de Taxco rumbo al suroeste, en la escasamente poblada sierra del actual estado de Guerrero, acusaron a su cura, el bachiller don José Ildefonso Jiménez, de cobrarles cuotas excesivas por administrar los sacramentos. Para levantar la moral del padre Jiménez, su amigo, el bachiller don José Francisco de Monte, ex cura de Apaztla, le escribió el 2 de mayo de 1773 desde su nueva parroquia de Teloloapan, situada a pocos kilómetros de ahí yendo hacia el norte y más cercana a Taxco.

> Muy estimado amigo y hermano mío: No se cómo acierte a significar a V. M. lo que siento el ver a V. M. metido en ese curato o por decir mejor destierro o páramo insufrible más desierto que la Tabaida, y más insufrible que un presidio, y que esta verdad nada tiene de hipérbole, bien consideradas las circunstancias

[23] Graham Greene, *The Power and the Glory* (Nueva York, 1968); Georges Bernanos, *The Diary of a Country Priest*, traducción de Pamela Morris (Nueva York, 1954).

de su calor, plagas, serranías, soledad, estilo intratable de sus naturales, o ya por sus excesivas embriagueces, o por sus detestables costumbres, sin tener más objeto la vista por lo vegetable que un [ilegible] de cerros, y un bosque de árboles silvestres, y por lo racional que unos cuantos Adanes semi salamandras a que se junta la [ilegible] agua de un pozo líquido, por lo solo, aunque bien espeso por sus sarros, sapos y sabandijas...[24]

El padre Monte agregaba que él mismo había escrito una "jocosa lamentación" sobre Apaztla mientras había sido el cura del lugar, y que la enviaría a su amigo y sucesor Jiménez para animarlo.[25]

Treinta y cinco años después, justo en vísperas de la rebelión de Independencia, y cuando probablemente hacía mucho tiempo que los curas Monte y Jiménez habían desaparecido de la escena, el cura de este mismo pueblo de Apaztla, el bachiller don Ángel Vivanco, seguía lamentándose (en un tono que podía serlo todo, menos jocoso) del "deplorable estado" de su parroquia y decía "... que con lágrimas de sangre se debe llorar la perdición de aquellas almas, pues han abandonado absolutamente la religión". Achacando las culpas de sus problemas con los feligreses (que al parecer se rebelaron nuevamente contra la recaudación de los "derechos parroquiales") a un puñado de pobladores descontentos, entre ellos uno apodado Bonaparte que se había proclamado públicamente "el Rey del Pueblo", Vivanco pintaba el panorama del pueblo en los tonos más sombríos. Desde hace años —escribía Vivanco— viven sin haber "... reconocido [ningún mando] eclesiástico ni civil... viven sin Dios, sin Rey, ni Ley", "... aquellas almas que enlazadas tiene el dragón infernal". Vivanco y otros testigos repiten la misma letanía de vicios y pecados, tan familiares por la descripción de las costumbres de otros pueblos hechas por los curas: la acostumbrada embriaguez, las procesiones y los ritos litúrgicos desautorizados, el desordenado repicar de las campanas de la iglesia y una comprensión tergiversada de la doctrina cristiana.[26] Debe

[24] Compárese el tono similar de los comentarios que hace el obispo de Yucatán, fray Luis de Piña y Mazo, apenas 10 años más tarde, acerca de una visita pastoral realizada en 1782 a la muy descuidada provincia de Tabasco, en cuyo transcurso el prelado observó no solamente la abundancia de "anfibios y carnívoros lagartos" en las tierras bajas, sino también los "graves y perniciosos abusos contra las buenas costumbres y disciplina eclesiástica"; Mario Humberto Ruz, *Un rostro encubierto: los indios del Tabasco colonial* (México, 1994), p. 232.

[25] AGN, Bienes Nacionales, leg. 976, exp. 2, 1773. Es difícil dejar de sentir una callada nota de perverso regocijo en la carta que Monte dirige a su amigo.

[26] AGN, Clero Regular y Secular, vol. 126, exp. 12, fols. 286r-294r, 1809; exp. 13, fols. 295r-320r, 1809. De hecho, hay al menos dos pueblos que se llaman Apaztla (con sus variantes Apaxtla, Apastla, Apaztlán): uno, en la Sierra Madre del Sur, del lado del Pacífico, cerca de Taxco, y el

señalarse que a comienzos del siguiente año ésta se había convertido en una región de actividad guerrillera endémica contra el régimen, que atravesaría una y otra vez o colindaría con las órbitas militares/políticas de varios grandes caudillos o clanes insurgentes, como las de José María Morelos, los Bravo y los Galeana, Juan Álvarez y Gordiano Guzmán.

Pese a las actitudes implícitamente (o explícitamente) racistas, peyorativas, de muchos curas rurales hacía su grey indígena, algunos curas de pueblo alimentaron una fuerte simpatía y trabaron vínculos con los "Adanes semi salamandras" bajo su cuidado pastoral. Además, es probable que estos hombres llegaran a ejercer el tipo de influencia política y moral que podía colocarlos en una posición potencial de mando de las luchas populares encaminadas a salvaguardar la integridad de las comunidades rurales y su cultura, luchas que convergieron tumultuariamente en este periodo con la naciente ideología política protonacionalista de los criollos dando como resultado una prolongada insurgencia rural. Esto anticipa la "opción preferencial de los pobres", que resulta muy familiar debido a la teología de la liberación de fines del siglo XX y que fue la base para que al menos algunos párrocos tomaran en serio las inflexiones morales, teológicas y profesionales de su vocación, trataran a su humilde grey con caridad cristiana y llegaran a sentir una importante identificación con ella. Si lo anterior no hubiese ocurrido, el papel del clero en los movimientos locales de insurrección del campo mexicano habría sido todavía más limitado de lo que fue. Aunque uno de mis

otro en la costa del Golfo, en la región de lo que hoy es Tampico. Puesto que en los siglos XVIII y XIX la ortografía de los nombres geográficos, sobre todo de los nombres indígenas, era muy inestable, en ocasiones es difícil distinguir las localidades en la documentacion de la epoca. Lo que parece haber ocurrido en el caso que nos ocupa es que las autoridades episcopales de la ciudad de México recibieron la carta del padre Vivanco del pueblo de Apaztla situado en la Sierra Madre del Sur, y lo confundieron con el pueblo de la costa del Golfo que lleva el mismo nombre, por lo que archivaron los documentos de Vivanco con una visita a la zona de la Huasteca, en la parte oriental del país, cerca de donde estaba el pueblo de Apaztla del Golfo. No cabe duda de que las burocracias complejas cometen errores, pero este es craso, y resulta interesante por sí mismo, pues revela el desconocimiento que tenían las autoridades centrales de la geografía mexicana. Sobre este tipo de tendencias a enredarse con la geografía del país, véase el caso de un funcionario de cuna europea, de encumbrada posición, el licenciado Juan Manuel de Oses, quien fue oidor de la Audiencia de la Ciudad de México y posteriormente uno de los negociadores por parte de España con el gobierno imperial de Agustín de Iturbide, comentado en Eric Van Young (ed.), *Colección documental sobre la Independencia mexicana* (México, 1998), p. 30. Oses dejó un diario breve pero fascinante de su partida de la Nueva España rumbo a la vieja en 1821, que se caracteriza por la fuerza de sus descripciones y su astucia política, pero también por algunos errores enormes y asombrosos sobre el paisaje mexicano, tal vez como indicios de que su larga estancia en la capital virreinal lo hizo guardar un recuerdo confuso del mapa de las provincias.

principales planteamientos en este capítulo y en los siguientes es deconstruir la interpretación convencional de que el clero parroquial siempre estuvo entre los cuadros dirigentes predominantes de la insurrección popular, resulta instructivo cerrar esta sección revisando un caso en el que el tiempo sirvió para que un cura de mente crítica y unos feligreses descarriados acabaran acercándose en vez de separarse. Si este caso salió a la luz, es porque probablemente había otros casos en el que se desarrollaban procesos similares.[27]

En una carta dirigida a la Audiencia de la Ciudad de México el 31 de octubre de 1801, el padre Martín Diego de Soto, párroco de Teloloapan, a sólo veintitantos kilómetros al norte (rumbo a Taxco) de ese mismo Apaztla donde residían los "Adanes semi salamandras", recita la consabida letanía de quejas sobre su rebaño formado en gran parte por indios, solicitando a la Audiencia que se ordene al magistrado del pueblo obligar a los habitantes a asistir a la iglesia. Desde la reciente fecha en que había ocupado la parroquia, observaba en la mayoría de sus feligreses "... una absoluta ignorancia de la doctrina cristiana, en términos que muchos ignoran aun la señal de la santa cruz". Su grey se negaba a quedarse en la iglesia después de misa a escuchar el sermón o a recibir ningún tipo de catecismo. Los vecinos españoles del pueblo daban aquí el peor ejemplo, y al emularlos, los indios y los mulatos insistían en que si sus superiores sociales no aceptaban ser adoctrinados, ellos tampoco. Las repetidas amonestaciones desde el púlpito no le dieron al cura muchos resultados y los feligreses seguían en "... la ignorancia [que] se hereda de padres a hijos, como patrimonio". La escuela del pueblo sólo tenía una existencia intermitente, porque los padres del lugar no la apoyaban. A pesar de que el padre Soto solicitaba ayuda de las autoridades civiles más altas del virreinato, reconocía sagazmente que la intervención judicial a instancias de sus predecesores de la parroquia era lo que había provocado la hostilidad entre ellos y su rebaño. El cura concluía:

> Conozco y la experiencia me enseña que puestos en pleito el Cura y los feligreses, se acaba el respeto, se pierde la subordinación, y ya no se escucha su

[27] Debido al carácter de la documentación disponible, resulta muy difícil establecer una relación entre los curas rurales que dejaron descripciones hostiles o favorables de sus feligreses indios con una posición en pro o en contra de los realistas. Por ejemplo, teóricamente podríamos imaginar que los párrocos del medio rural que simpatizaban con la insurgencia guardaban lealtad al régimen porque pensaban que era la mejor manera de proteger a sus rebaños. Por otra parte, en los casos de los curas que participaron activamente en la insurgencia como dirigentes de grupos rebeldes de fuerte composición indígena, es difícil creer que la buena relación con sus seguidores no apuntalaba su autoridad.

> voz con docilidad, ni se le mira como pastor. Antes bien se enconan los ánimos, se endurecen y obstinan alejándose cada día más de recibir las instrucciones necesarias.

En respuesta a la petición de Soto, la Audiencia ordenó al magistrado de Teloloapan que obligara a los vecinos del pueblo a asistir a la iglesia y a la doctrina sin ecxcepción.[28]

Al cabo de nueve años casi exactos, a un mes escaso del estallido de la revuelta de Hidalgo, el magistrado español de Zacualpan, a cuyo distrito pertenecía Teloloapan, escribió una carta secreta al virrey Venegas exponiéndole la situación política local. Luego de un largo preámbulo elogiando los esfuerzos del virrey por sofocar la rebelión, el subdelegado señalaba que al cabo de tres años en el distrito, estaba convencido de que los habitantes locales no se unirían a la rebelión a menos que los cabecillas locales los exhortaran. Advertía que en cualquier pueblo de cierto tamaño era probable encontrar a estos descontentos, y en Teloloapan el candidato más seguro para revoltoso era el párroco Martín Diego de Soto, un indio oriundo del lugar. El cura había dejado muy en claro sus sentimientos antieuropeos, y el magistrado insistía en que a menos que Soto los indujera, la mayoría de la gente del pueblo guardaría lealtad al régimen colonial. La influencia del padre Martín era tan formidable porque "... a más de tener a este cura adictos a los indios todos de su doctrina, también los españoles y demás castas le miran y obedecen en extremo". La solución del subdelegado era sugerir que el virrey Venegas lo llamara de regreso a la capital y lo mantuviera ahí con algún pretexto, lo que se hizo el 23 de octubre de 1810, unas cinco semanas después de que estallara la rebelión.[29] ¿Qué había ocurrido para convertir al joven sacerdote frustrado y crítico, unido por lugar de nacimiento y origen étnico a sus humildes feligreses, pero distanciado de ellos por su explícita opinión sobre ellos de cristianos débiles y su opinión implícita de ellos como pueblo, en un sacerdote que por el afectuoso respeto de parte de sus fieles lo consideraban como un posible polvorín para la rebelión? Si ambos informes de la relación con su grey son ciertos, debe haber

[28] AGN, Clero Regular y Secular, vol. 5, exp. 8, fols. 418r-453v, 1801, Soto a Audiencia, Teloloapan, 31 de octubre de 1801. En vista de los tumultos y la recalcitrante actitud relacionada con las fiestas de Día de Muertos y Todos Santos (véanse los capítulos XVI al XVIII), la fecha de la carta de Soto puede ser especialmente significativa.

[29] AGN, Historia, vol. 108, exp. 26, fols. 333r-337r, De la Concha a Venegas, Zacualpan, 18 de octubre de 1810.

ocurrido algún cambio en la década trascurrida entre uno y otro. Sus propias advertencias sobre los posibles efectos de un pleito legal entre el párroco y sus feligreses (que entabló a pesar de sus temores) apuntan a cierto realismo, sugiriendo una incipiente opinión más comprensiva de la gente local. Sólo puede concluirse que en la década de 1800 a 1810, Soto moderó sus opiniones y se ganó el respeto de los vecinos de Teloloapan en formas que tal vez no fueran usuales entre los párrocos del medio rural, pero que tampoco eran desconocidas en otros lugares.

Conflictos entre el párroco y sus feligreses

Hemos examinado con algún detenimiento el lado discursivo de la relación entre los sacerdotes rurales y sus feligreses indígenas. No es difícil imaginar que la actitud antedicha estaba muy arraigada entre el bajo clero secular predominantemente criollo, y el conflicto diario con los indios de pueblo —por cuestiones de creencias, autoridad y recursos materiales— la fortalecía formando un círculo vicioso. Quiero insistir en que esto no significa que hubiera pocos párrocos mexicanos con exaltados sentimientos de empatía, vocación ministerial y una auténtica fe religiosa. Los párrocos animados por tales sentimientos indudablemente creaban vínculos que podían potenciar una protesta política de oposición al régimen en caso de que se desatara una crisis de legitimidad, como la que ocurrió después de 1800 y que situó a los sacerdotes del medio rural en posiciones de mando. Sin embargo, en conjunto, es difícil descubrir una identificación tan positiva entre los clérigos y sus rebaños, y es más fácil encontrar señales de conflicto endémico. Dado que intento demostrar que la mayoría de los hombres de Iglesia permanecieron al menos aparentemente leales al régimen colonial, mi siguiente tarea es explicar cómo pudo abrirse una brecha social y cultural entre muchos párrocos y sus feligreses indígenas.

Al parecer, el bajo clero secular del campo mexicano —gran parte de él— acostumbraba transgredir no sólo los límites aceptables de extracción de recursos de sus parroquias, sino también aquellos de la corrección paternal de sus rebaños descarriados, inmiscuirse en los asuntos políticos locales y atrincherar las prácticas culturales. A esta conducta habitual, debe añadirse la consideración de que los párrocos generalmente eran forasteros en sus parroquias y que seguramente anhelaban llevar una vida mejor en un pueblo más grande y más rico. El tiempo que estaban en la parroquia, se esforzaban

por mantener un estilo de vida decente para su propia persona, por mantener a otros miembros de su familia y posiblemente por acumular un capital. Finalmente, si consideramos que a pesar de su capacitación y certificación en lenguas indígenas, era frecuente que no hablaran ni otomí, ni náhuatl, ni ninguna otra de las lenguas indígenas más comunes, o que las hablaran de manera muy rudimentaria, es factible ver que el potencial de conflicto con los indios de los pueblos podía haber estado muy cerca de la superficie de la vida diaria. Es difícil decir qué tan severa o permanentemente afectadas por los conflictos estaban las relaciones entre el cura y sus feligreses. Probablemente la confrontación fuera algo esperado, como pareciera haber ocurrido en el ámbito de las relaciones de género: se toleraba y de algún modo se resolvía —se pasaba por alto, se le hacían adaptaciones o se discutía públicamente— siempre y cuando no rebasara ciertos límites; o bien se solucionaba por la vía legal o incluso mediante la violencia colectiva.[30] Dado el modelo explícito del comportamiento de los sacerdotes, paternales y benefactores, al que se suscribían tanto los hombres del clero como los legos comunes, es difícil imaginar que la diferencia entre lo ideal y lo real no creara tensiones considerables. El conflicto adoptaba diversas formas, con cierta tendencia de que las formas tuvieran lugar de manera sincrónica.

El castigo físico que los sacerdotes infligían a la gente india por faltar a la ley religiosa o por no ir a la iglesia era considerado legítimo en la época colonial tanto por quien lo infligía como por la víctima, siempre y cuando no excediera una especie de límite razonable implícito o no rozara las fronteras del sadismo. Esta violencia culturalmente normada debe haber sido vista de forma muy parecida a la manera en que los padres corrigen a los niños; por lo menos, ésta era ciertamente la retórica circundante.[31] Tomando en cuenta que los curas se consideraban figuras de autoridad tanto espirituales

[30] Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late Colonial Mexico* (Chapel Hill, 1995).

[31] Hay naturalmente un gran espacio epistemológico abierto en torno a los castigos corporales impuestos desde una posición de autoridad putativa, independientemente de cuáles sean las estructuras de legitimidad que soportan la posición de quien castiga. Determinar si los objetos de la violencia la "aceptan", o en qué medida, y en consecuencia cómo funciona la violencia para modelar cierto orden social, son cuestiones muy debatidas. Sobre la cuestión en general, han escrito textos de gran influencia Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducción de Alan Sheridan (Nueva York, 1979) y, en fechas más recientes, James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, 1990). Sobre la legitimidad, los límites y aspectos teatrales del castigo corporal en un contexto "totalmente institucional", en particular, me ha parecido muy sugerente el libro de Greg Dening, *Mr. Bligh's Bad Language: Pasion, Power and Theatre on the Bounty* (Cambridge, 1992), en particular pp. 113-156.

como temporales, particularmente en los pueblos remotos, era inevitable que los más frustrados, iracundos o hasta sádicos, ejercieran la violencia en ámbitos seculares y se sintieran perfectamente autorizados a hacerlo, puesto que de paso reforzaban su autoridad paternal disciplinaria en materias religiosas. Tomemos como ejemplo la muerte del trabajador agrícola Hipólito García en Ixtlahuacán en 1799, en la que en un principio se involucró a un sacerdote, aunque al final lo absolvieron.[32] En octubre de 1798, el bachiller don José de Jesús Trujillo, el vicario local, supervisaba la cosecha de cebada (puede suponerse que en su propiedad) cuando descubrió que faltaban dos hoces de entre los aperos de labranza. El capataz de la cuadrilla le señaló a Hipólito García como el peón encargado de los aperos, quien según el relato del padre Trujillo, "... me respondió con mucho orgullo y altanería, que dónde las había de coger, que él no tenía ningunas hoces ni se las había hurtado, lo que me violentó y le di dos gaznatones [golpes] y huyendo dicho peón escapaba le tiré con terrón que cogí de la misma milpa..."

Aunque regresó al trabajo, García murió a los tres días. Los médicos que lo vieron dijeron que la muerte se debió a que le había reventado una vieja hernia provocando una especie de pólipo, y que su muerte no tenía ninguna relación con los golpes del cura, ni con el rotundo golpe del terrón que le aventó el vicario. No obstante, Trujillo se apresuró a presentar sus disculpas ante el arzobispo, quien le impuso una penitencia ligera y dio el asunto por concluido.[33] Aparte de los antecedentes del suceso —una vieja fricción entre los dos personajes principales, o entre Trujillo y la comunidad entera—, a partir de la propia narración del episodio que hizo el cura, es bastante claro que Hipólito García se ofendió ante la sospecha de que hubieran desaparecido los aperos a su cargo, y el padre Trujillo ante el tono "altanero" del peón.

Mucho más abundante en detalles es la narración de un caso de violencia entre el cura y uno de sus feligreses ocurrido a fines del periodo insurgente. Uno se muestra naturalmente reacio a excederse en la interpretación o dar una importancia exagerada a cualquier episodio con una estructura de significados tan ambigua, o aun a varios episodios similares. Sin embargo, este incidente quizá refleje realmente un cambio sutil en los patrones de deferencia social resultantes de la década de trastornos sociales.[34] En 1819,

[32] Hay en México varias localidades bajo el nombre de Ixtlahuacán y, desafortunadamente, no hay indicios internos que nos señalen a cuál se refiere el documento.

[33] AGN, Bienes Nacionales, leg. 577, exp. 332, sin fol., 1799.

[34] Alan Knight observa que ocurrió algo parecido después de la Revolución mexicana de 1910-1920 en cuanto respecta a los patrones de la deferencia social que los grupos subalternos

el gobernador indio y otros funcionarios del pueblo de Santa María Cuautepec, en el distrito de Tacuba (entonces situado en los límites occidentales de la ciudad de México, aunque ahora ha sido engullido por la capital), interpusieron una queja ante las autoridades del Arzobispado alegando que su vicario, el bachiller don José Fuentes, había golpeado a un funcionario del pueblo, Francisco Martín. Los hombres dijeron que no llevaron la queja ante las autoridades civiles debido al carácter del cura y a su fuero, así como para evitar atraer la atención de la burocracia virreinal "... en materia disonante a la benignidad y respeto del sacerdocio". Lo que contaron es que el maestro de escuela del pueblo y un vecino indio habían reñido por una burra (no es claro si porque el animal fue vendido o trocado en otra forma). Un grupo de hombres, entre ellos el padre Fuentes, el maestro de escuela y Francisco Martín, estaban en el pueblo platicando sobre el caso y sobre la orden que había dado el teniente de justicia para que la burra fuera restituida a su dueño original. La discusión fue subiendo de tono y el sacerdote se puso de parte de su amigo el maestro de escuela, quien opinaba que "... los indios [eran] unos ladrones". Francisco Martín replicó que el maestro de escuela no debería de andar juzgando a los indios de ese modo, sobre todo si se tomaba en cuenta que vivía con ellos y que ellos lo mantenían, que no era el único maestro de escuela que había en México y que lo mejor era que se fuera del pueblo. Llegados a ese punto, el enfurecido padre Fuentes le propinó a Francisco Martín varios guantazos y, por si no bastara, cogió el bastón de mando del gobernador indio que estaba a su lado y con él lo siguió golpeando. En palabras de los quejosos: "El punto de que se trataba no era relativo en manera alguna a la persona del padre vicario, ni tenía conexión con las funciones de su sagrado ministerio..." Los funcionarios indios sólo pedían que se impusiera al cura una multa moderada y una reprimenda formal.[35]

Hay varios aspectos del caso que vale la pena comentar así sea brevemente. Primero, en este caso y en el conflicto que acabó con la muerte del peón en Ixtlahuacán en 1799, la provocación verbal que lleva a la violencia es parecida, y se reduce a la opinión implícita o explícitamente proferida de que los indios eran unos ladrones. Ya hemos discutido con cierto detalle la constelación de creencias raciales de las que el mencionado estereotipo

mostraban a los poderosos; no fue precisamente una democratización, sino un relajamiento del antiguo rigor en la autoexpresión, la crítica de los superiores sociales o la franca resistencia a la voluntad de los dominantes; Alan Knight, *The Mexican Revolution* (Cambridge, 1986), vol. 2, pp. 519-520.

[35] AGN, Bienes Nacionales, leg. 663, sin núm. de exp., sin fol., 1819.

constituye otro elemento más, junto a la estolidez, la estupidez, la concupiscencia, la pereza, etc. Segundo, el tono abiertamente desafiante de Francisco Martín al responder al maestro de escuela (y al amigo del maestro y aliado implícito, el padre Fuentes) se asemeja, aunque de modo no tan inmediatamente defensivo y personal, a la furiosa y provocadora respuesta (al menos en la narración hecha por el padre Trujillo) del desafortunado Hipólito García. En ambos casos, lo que los sacerdotes pudieron tomar como una insolencia de los indios hacia sus personas, hizo surgir una violencia exasperada y bastante extremosa. Si las circunstancias moralmente corrosivas de los 10 años de lucha insurgente contribuyeron a la "altanería" de los indios por una parte, o a la susceptibilidad de los sacerdotes por la otra, seguirá siendo una pregunta abierta; no obstante, sí parecen haber influido. Finalmente, en el caso de 1819, los indios quejosos hicieron un dictamen político referente a la separación de los ámbitos de la autoridad civil y la autoridad eclesiástica (ámbitos que, en general, los sacerdotes tendían a fusionar), y este principio haría que la transgresión del padre Fuentes fuera "... disonante a la benignidad y el respeto del sacerdocio".

La violencia abierta que rebasaba los límites de una corrección suave por incumplimiento de los preceptos religiosos no fue la única forma de mal comportamiento del clero que les atrajo el descontento o enojo de los indios y que contribuyó a las relaciones a menudo ambivalentes o francamente difíciles entre el pastor y su rebaño. Los casos de confrontación grave y duradera podían surgir debido a la definición de la autoridad sacerdotal en asuntos puramente eclesiásticos, el sentimiento de discriminación de los indios o la obstrucción del acceso a algunos bienes espirituales o materiales que ellos consideraban su derecho consuetudinario, la negligencia del pastor u otras cuestiones. Muchas de estas situaciones llevaban el sello común del comunalismo y el contractualismo. Si bien surgían originalmente de disputas entre sacerdotes y feligreses particulares, tendían a avanzar rápidamente convirtiéndose en protesta u oposición comunitaria. En muchos casos resulta difícil determinar si la situación final se produjo gracias a un genuino consenso popular o a que los notables locales se habían apropiado del mando con ocasión de la disputa en beneficio de sus propios intereses. Por añadidura, había una "economía moral" diferenciada que teñía el discurso de la contienda entre el cura y la comunidad, en la que puede aducirse cierto tipo de contractualismo para justificar el descontento o la oposición de la comunidad. Por lo tanto, la autoridad del clero era, en opinión de la gente rural, contingente y no abso-

luta, aunque su principio legitimador podía últimadamente formar parte de lo absoluto.

Tomemos algunos ejemplos. La autoridad del sacerdote como juez eclesiástico podía ser impugnada por comunidades enteras en un caso particular, como sucedió en un caso de supuesta brujería en un pueblo de la región de Cuautla en 1805.[36] La obstrucción del acceso a lo que consideraban un derecho consuetudinario podía suscitar fuertes respuestas del pueblo ante ciertos actos del clero. Por ejemplo, en 1797, en Zapotlán el Grande, en la región del lago de Chapala, los pobladores en masa se enredaron en una grave disputa con el párroco local por la política de entierros en la iglesia del pueblo, que según alegaban los excluía injustamente de ser inhumados en el patio de la iglesia, cuya construcción habían financiado en parte con sus contribuciones, y que en cambio el párroco daba la preferencia a la "gente de razón". En su petición, los vecinos de Zapotlán insistían mucho en que "... es un rigor, un rigor ... que ... se nos trate con tal desprecio", siendo que ellos pagaban regularmente sus obvenciones clericales y sus tributos reales (con lo que cumplían efectivamente su parte del contrato eclesiástico). El subdelegado de Zapotlán dirigía la queja a la Audiencia de Guadalajara, de la que solicitaba una resolución legal, y en ella encomiaba la lealtad de los habitantes poniendo el dedo en los temores de las autoridades ante este tipo de incidentes:

> ... no puedo evitar dejar de hacer presente a Vuestra Soberanía que este asunto necesita se tome pronta providencia, pues estos indios, quitándoles aquello que tienen de costumbre y la posesión en que están, pueden hacer un atentado que el subdelegado no podrá contener por ser mucha la indiada...[37]

Luego tenemos el caso de los notables de Ixmiquilpan, que en 1807 pidieron al arzobispo que reemplazara a su nonagenario párroco, el bachiller don Joaquín Negrete. Alegaban que por varios años había dejado a la populosa parroquia en una condición de total abandono eclesiástico debido al descuido de sus deberes sacerdotales. La gente moría sin haber podido confesarse, no se decían las misas, no se predicaban los sermones, y en el pueblo mismo de Ixmiquilpan la iglesia permanecía cerrada durante la Cuaresma. Negrete había nombrado a un solo vicario para administrar una parroquia

[36] AGN, Criminal, vol. 214, sin núm. de exp., fols. 127r-135r, 1805.
[37] BPE, Civil, caja 143, exp. 5, ser. 1564, 1797.

de 25 000 almas, indígenas y no indígenas. En respuesta a la defensa de Negrete, quien decía no tener vigor físico y que no podía ver ni oír, los quejosos observaban: "Pues ya que no puede, pusiera ministros para desempeño de su obligación, ...tiene ojos para contar sus dineros, sólo tiene alientos de andar, pero en los brindis y fiestecitas, y ve para los juegos de naipes que se ofrecen y de gallos."[38]

Al igual que ocurría con las revueltas y otras disputas que normalmente estallaban entre las comunidades rurales y las autoridades locales seculares por las elecciones y otros asuntos políticos del pueblo, los sacerdotes también se involucraban en la contienda por los procesos políticos locales. Aunque la certificación de las elecciones del cabildo del pueblo, la asignación de poderes de procurador para actuar en representación de las comunidades u otro tipo de decisiones políticas no formaban parte estrictamente hablando de la competencia de los párrocos, éstos solían intervenir, y a veces trataban de influir en los resultados o inclusive de anularlos. Cuando los curas daban su visto bueno a unos resultados electorales que reflejaban el consenso de una comunidad dada o de los notables que la controlaban, lo más probable es que su aprobación fuera recibida como algo benigno y adecuado; por el contrario, si no la otorgaban, como efectivamente ocurría cuando despojaban de sus derechos políticos a ciertos grupos de electores negándose a certificar las elecciones o dando la preferencia a una fracción en vez de otra, podía desencadenarse un fuerte conflicto.

Un incidente interesante que ilustra la sorprendente actitud de las autoridades reales en estas cuestiones tuvo lugar en 1787 en el siempre turbulento pueblo indígena de Amecameca, a pocos kilómetros de la capital virreinal rumbo al sureste. El párroco, don Lino Gómez, trató de anular el poder general de procurador para llevar los asuntos del pueblo que la "república" (los funcionarios del pueblo) había otorgado a don Luis Páez de Mendoza, miembro de una prominente familia de caciques.[39] Para lograrlo, el cura presionó a los vecinos del pueblo a que firmaran un instrumento en el que se revocaba el poder, y sí lo hicieron, según palabras de un testigo: "... los miserables, amedrentados por su natural encogimiento, y por el temor..." Un ex alcalde indio, José Miguel Silva, se negó a firmar y fue encarcelado por el

[38] AGN, Bienes Nacionales, leg. 663, sin núm. de exp., sin fol., 1807. Ixmiquilpan fue un punto militar endémico más candente aun que Cuautla; aquí, la participación indígena en la insurgencia fue prolongada, inequívoca y muy fuerte.

[39] También se decía que Gómez había impuesto ese año a sus propios favoritos en los cargos de gobernador y alcaldes del pueblo.

Padre Gómez. Al solicitar a la Audiencia de la Ciudad de México que su cliente fuera liberado, el defensor de Silva insistía en "... la disonancia que hace a la razón el que un cura cuyo ministerio sagrado debe únicamente dirigirse al bien espiritual de las almas se mezcle, y con tanto ardor, en asuntos tan extraños de su instituto, como son los de cosas profanas que pertenecen al gobierno político de sus feligreses, cual es la elección de apoderado de la república, coartándoles la voluntad con unos medios tan impropios como perjudiciales, impidiéndoles la libertad que tienen para elegir o quitar al apoderado que quisiesen como señores que son de sí..."[40]

El abogado proseguía advirtiendo de la posibilidad de una "temible mudanza hacia el tumulto" y el "detrimento para el bienestar espiritual de las almas [indias]" que tales procedimientos podrían provocar, señalando que la Recopilación de Indias (el código legal vigente en la Colonia) prohibía el encarcelamiento de Silva por parte del sacerdote sin el consentimiento de la autoridad civil local. El Tribunal Superior de la ciudad de México se mostró de acuerdo con el argumento de Silva de que Gómez había excedido su autoridad, ordenó la liberación del ex alcalde y exhortó con firmeza al padre Gómez a que en un futuro midiera sus actos.

No cabe duda de que los curas intervenían con bastante frecuencia en la celebración de las elecciones, provocando fuertes reacciones legales, morales y personales de los indios en el poder y los vecinos del pueblo en general. Un revelador incidente tuvo lugar en 1791 en el área de Juchipila, en la agreste región de los cañones al norte de Guadalajara. El párroco de Juchipila se negó a confirmar la elección de los funcionarios indígenas de catorce pueblos, provocando que los notables indígenas elevaran su queja ante la Audiencia de Guadalajara a través del subdelegado local. El magistrado escribía que al descalificar al candidato por ser mulato, por ser "caviloso", el cura había excedido los límites de su autoridad, puesto que el único fundamento adecuado para su aprobación o desaprobación sólo podía ser que los funcionarios elegidos fueran lo suficientemente versados en la doctrina cristiana para servir de ejemplo a los otros miembros de la parroquia. Las objeciones del cura a ciertos hombres se hallaban, por lo tanto, fuera de su esfera legítima, aun cuando estuvieran justificadas, pero todo el asunto habría de ser resuelto por las autoridades reales ordinarias. El cura también había suprimido en estos pueblos la celebración del ascenso al trono español de Carlos IV, que la Audiencia había ordenado en total consistencia con la celebración espontánea

[40] AGN, Criminal, vol. 225, exp. 19, fols. 404r-423v, 1787.

que de cualquier forma los indios siempre organizaban en apoyo al monarca reinante de España. El funcionario observaba ominosamente que dicha interferencia bien podía poner en peligro la paz del lugar, pues a los indios, "amando mucho a sus antiguas costumbres, cualquiera [novedad] les hace notable impresión". La Audiencia de Guadalajara ordenó al párroco que confirmara las elecciones, quien así lo hizo en la primavera de 1791.[41]

Quizá la fuente más común de fricciones entre los indios de los pueblos y sus curas fuera el pago de las obvenciones eclesiásticas y otras pensiones suplementarias para el mantenimiento del clero, y la manipulación o franca expropiación de los recursos del pueblo, como las tierras comunales o el capital de las cofradías o hermandades y otras organizaciones religiosas laicas. De hecho, era raro que estos conflictos no aparecieran en las quejas de los campesinos indios aun cuando estuvieran mezcladas con declaraciones de maltrato físico, indiferencia pastoral, intervención en cuestiones políticas o mal comportamiento personal. Las obvenciones eran las cuotas que se cobraban por suministrar los sacramentos del bautizo, el matrimonio, la sepultura, por decir misa, etc., y estaban reglamentadas por aranceles formales que las autoridades episcopales establecían y ajustaban regularmente.[42] Las pensiones suplementarias para su manutención se consideraban un emolumento usual que el cura negociaba con las autoridades seglares de la parroquia. Podían ser trabajo doméstico gratuito en la casa del cura, comida (maíz, pescado, pollos, etc.), leña y otras cosas similares. El equilibrio preciso entre estos componentes del ingreso parroquial seguramente variaban de acuerdo con el párroco y la época, pero resulta claro que las obvenciones clericales eran con mucho la mayor parte de dicho ingreso.[43] Los párrocos de las

[41] BPE, Civil, caja 140, ser. 1518, 1791. Para un caso similar, véase el testimonio sobre los intentos del párroco y el teniente de justicia locales por imponer a sus propios candidatos en vez de los favorecidos por los notables indios locales en el pueblo de San Felipe Quamango; AGN, Historia, vol. 444, exp. 8, sin fol., 1804. Quamango pertenecía al distrito de Chapa de Mota, cerca del extremo occidental de la franja insurgente que bordeaba al norte la ciudad de México, cuya ancla occidental era Huichapan (territorio de los Villagrán) y la oriental, Tulancingo.

[42] Véase, por ejemplo, la discusión sobre aranceles que data de las décadas de 1740 y 1750, incluyendo las especificaciones sobre lo que los curas podían gravar para que saliera de sus pueblos, etc., en AGN, Tierras, vol. 2798, exp. 5, sin fol., 1759. De manera previsible, las tasas de los gravámenes subieron considerablemente a lo largo del siglo XVIII. Por ejemplo, el entierro de un adulto subió de dos pesos que costaba a mediados de siglo (equivalentes quizá a diez días de salario de un peón agrícola del sexo masculino) a unos tres pesos en las primeras décadas del siglo XIX; AGN, Bienes Nacionales, leg. 997, sin núm. de exp., 1817.

[43] Las relaciones de ingresos que sobrevivieron de los curas de parroquia son una lectura interesante. Por ejemplo, en las tierras altas de la Huasteca, el párroco de Yahualica (cuya problemática historia eclesiástica conoceremos en seguida) ganó la considerable suma de 3 167

regiones rurales también estaban en posición de manejar los recursos económicos de las organizaciones religiosas laicas (efectivo, tierras, casas, ganado), y ciertamente, reclamaban el derecho a hacerlo por el bien de sus feligreses. A veces manejaban estos recursos en beneficio propio, rentándoselos a terceras personas y embolsándose los ingresos, tomando prestado para ellos mismos a tasas inferiores a las del mercado, o sencillamente expropiando los bienes o el efectivo. Como en los casos de otros grupos subalternos de otros lugares y épocas, los indios de los pueblos en la Colonia estaban dispuestos a pagar el costo material de servicios inmateriales, en este caso, el ministerio de la Iglesia, siempre y cuando las exigencias hechas a sus excedentes no rebasaran ciertos límites. Ésta es la esencia del modelo de la economía moral que da fundamento a gran parte de la reflexión que aquí se hace sobre la visión del mundo y la acción colectiva de los indios. Sin embargo, había una contradicción profundamente cristiana en el corazón de la relación entre el pastor y su grey, y ésta era que la protección, mediación y guía espiritual debía ser proporcionada gratuitamente a los pobres y marginados. Este pantano moral intrínseco, junto a la resistencia étnica y cultural de los creyentes indios, las diferencias de comprensión de la doctrina y la práctica religiosa entre el cura y la feligresía, y las actitudes racistas y aspiraciones de ascenso social del clero, significaría que la confrontación prácticamente permanente estaba destinada a ser una característica del paisaje religioso.

pesos en el año de 1817 solamente de las obvenciones, incluyendo las misas por los muertos, 114 casamientos, 278 bautizos, 429 entierros y varias otras funciones de su ministerio, además de una "ración diaria" (un suplemento diario para su manutencion que seguramente aportaban los feligreses) con un valor de aproximadamente un peso diario durante todo el año. Ese mismo año, pagó 1 452 pesos por varios gastos, el mayor de los cuales fue el sueldo de su vicario, 932 pesos, lo que le dejó un ingreso neto de 1 715 pesos: AGN, Bienes Nacionales, leg. 997, sin núm. de exp., 1817. Este ingreso resiste razonablemente bien la comparacion con, por ejemplo, los salarios de los burócratas de nivel bajo o medio empleados en el Real Estanco del Tabaco de la capital a fines del periodo colonial; Susan Deans-Smith, *Bureaucrats, Planters and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico* (Austin, 1992), cuadro 6, p. 42. Al mismo tiempo, y naturalmente según el estilo de vida y las obligaciones familiares, un ingreso de entre 500 y 1 000 pesos podía bastar para mantenerse en un nivel de precaria decencia en la ciudad de México, mientras que el ingreso mínimo garantizado que la Iglesia exigía a quienes tomaban las órdenes sagradas (la congrua) era de apenas 200 pesos; véase Paul Ganster, "Churchmen", en Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow (eds.), *Cities and Society in Colonial Latin America* (Albuquerque, 1986), p. 146. Por otra parte, en 1817 el ingreso neto de la parroquia de Chilcuautla, ubicada unas 60 millas al suroeste de Yahualica, fue de un total de 657 pesos, y el del pastor de Tetipac, cerca del centro minero de Taxco, de unos 400 pesos anuales, respectivamente; AGN, Bienes Nacionales, leg. 976, exp. 48, sin fol., 1818, y leg. 330 bis, exp. 36, sin fol., 1814-1818.

Bastante típicas fueron las reclamaciones que hicieron en 1789 los vecinos de Ocuila, en la jurisdicción de Malinalco, contra su párroco, el bachiller don Antonio José Lobo, ante las autoridades civiles de la ciudad de México. Decían los quejosos que desde que Lobo había tomado control de su parroquia el verano anterior, oprimía a sus feligreses de todas las maneras posibles, sobre todo exigiéndoles cuotas que excedían tanto el arancel oficial como el uso local acostumbrado. Por dar un sermón en días de fiesta, cobraba el triple de la cuota autorizada y el doble de lo debido por los funerales de los indios. Hasta a los miserables les sacaba un peso por entierro, dejando los cuerpos expuestos a la intemperie hasta que se pagara la cuota, cuando que siempre se había acostumbrado no cobrar los entierros a los indigentes del pueblo. Lobo también pedía contribuciones de maíz mucho mayores de las normales para su mantenimiento. Haciendo el recuento de estos y otros abusos, el abogado de los indios comentaba:

> De todo lo expuesto, no se califica otra cosa que el que mis partes, tan lejos de tener en el Br. Lobo pastor que los ame con la caridad que exige su miseria y necesidades, que por el contrario cuentan con un ministro que conviniendo con su sobrenombre tira a destruirlos enteramente.[44]

Los feligreses indios acusaban a Lobo no sólo de avaricia, sino de no saber su idioma, el náhuatl. Como Lobo se negó a contratar a un vicario hablante del náhuatl para oír sus confesiones, la grey de indios debía confesarse a través de varios intérpretes, contraviniendo las Leyes de Indias, que prohibió esta práctica por temor a que los creyentes indígenas se avergonzaran y los alejara de aceptar el sacramento.[45] El padre Lobo renunció

[44] AGN, Bienes Nacionales, leg. 575, exp. 302, 1789. Para conocer otros conflictos entre párrocos y feligreses por cuestiones del mismo tipo, véase AGN, Criminal, vol. 232, sin núm. de exp., fols. 148r, 192r, 1800: San Luis Telazaltemalco (Xochimilco); AGN, Historia, vol. 444, exp. 5, sin fol., 1803: Tetelzingo (Cuautla), y AGN, Bienes Nacionales, leg. 903, sin núm. de expediente, José María de la Blanca a Ozta, 7 de julio de 1813, Ocoyoacac. Desde luego que hubo casos de falsas acusaciones de malversaciones y obvenciones excesivas levantadas contra los curas, sobre todo para afectar a los sacerdotes en las contiendas locales de diversas facciones; por ejemplo, BPE, Criminal, paquete 20, exp. 2, ser. 444, 1805-1806: Zapotitlán (Nueva Galicia). Por otra parte, inclusive en los casos en que los clérigos resultaron absueltos de las acusaciones luego de las investigaciones episcopales y aun cuando hubieran sido reinstalados en sus curatos, los feligreses efectivamente podían embargarlos y negarse a permitir que oficiaran en ninguna forma; véase, por ejemplo, el caso del pueblo de Tzontecomatlán (cerca de Chicontepec) contra el bachiller don José María Olloqui, AGN, Clero Regular y Secular, vol. 217, exp. 6, fols. 80r-124r, 1808.

[45] El conocimiento de los párrocos de las lenguas indígenas era una cuestión delicada a fines del periodo colonial, como veremos en breve en lo referente a la interacción de los religiosos con

a su parroquia por razones desconocidas antes de que se resolvieran las quejas.

Con menos suerte corrieron los vecinos oriundos de Lolotla, en las tierras altas de la Huasteca, quienes pidieron que se destituyera a su cura en 1818. Por lo menos desde 1814, el padre Pedro Ugalde había explotado a la comunidad sin piedad alguna, abusando de su cargo de pastor para aumentar su fortuna personal. Una epidemia de tifo devastó buena parte del centro de México en los primeros meses de 1814, y algunos sacerdotes de otras parroquias eliminaron las obvenciones sencillamente para seguir el paso a los entierros; en cambio el cura de Lolotla introdujo a un funcionario local impuesto por él mismo para que cobrara las cuotas de la población asolada, sobre todo, las cuotas por sepultura. Además, desde hacía varios años venía cobrando una exagerada ración diaria de mantenimiento en la parroquia. Como mayordomo de una obra pía que mantenía una cofradía religiosa del pueblo, Ugalde había convertido esta hermandad laica en "... un semillero de pleitos entre el cura y los feligreses". Se había adueñado de 2 000 pesos del capital (suficiente para extinguir la cofradía, que en cualquier caso no tenía licencia) para comprar ganado y trabajar varios acres de milpas durante varios años en tierras rentadas de la hacienda del Potrero, pertenecientes al pueblo de Metztitlán. Éste era un dinero que años atrás se prestaba en pequeñas cantidades a corto plazo a los vecinos indios más pobres, una especie de red de seguridad social en forma de sociedad crediticia. El padre Ugalde especulaba con el grano, obligando a los vecinos a venderle maíz a peso la carga para después venderlo a precios mucho más altos. Maltrataba a los funcionarios del pueblo por arreglos de negocios y obligaba a los bedeles de la iglesia del pueblo a trabajar en sus tierras y a hacerle mandados. A las protestas de los pobladores respondía con azotes, cárcel y una actitud de "preocupado orgullo", con lo que forzó a muchos feligreses a irse de Lolotla y a otros aun a unirse a los insurgentes siempre activos en esta

los indios de pueblo durante el periodo insurgente. El desconocimiento o la torpeza de expresión en la lengua indígena hablada en la parroquia podía ser motivo de considerables fricciones con los fieles del pueblo, como se advierte en la parte que este factor desempeño al azuzar un grave tumulto en Huayacocotla en 1784: AGN, Bienes Nacionales, leg. 345, exp. 8, sin fol., 1784; AGN, Correspondencia de Virreyes, primera serie, vol. 15, exp. 8, fols. 178r-186v, 1784. Era frecuente que los sacerdotes intentaran evadir su obligacion de administrar los sacramentos en las lenguas indígenas, ya fuera por el deseo de proseguir su carrera en las ciudades o bien porque nunca habían aprendido a hablar bien el idioma, o por ambas razones: véanse algunas solicitudes representativas en AGN, Bienes Nacionales, leg. 550, exps. 28, 31, 50, todos de 1801.

región montañosa hasta una fecha tan avanzada como 1818. El gobernador indio, que fue designado por el párroco para que persiguiera a los vecinos fugitivos, declaró que muchos de ellos estaban definitivamente lejos de su alcance, porque "... están tan recargados de pensiones por el propio cura, al mismo tiempo que de ultrajes y castigos indebidos por el cobro de ellas, que no pudiendo tolerarse, han tomado el partido de irse... a otras jurisdicciones, a perecer y abandonar sus casas, tierras, y aun algunos sus familias..."[46] Para completar el cuadro, el propio Ugalde llevaba una vida privada escandalosa, pues había tomado a varias mujeres de la localidad por amantes y les había dado al menos cuatro hijos ilegítimos.[47]

Tenue pero explícito en el caso de Lolotla, el vínculo entre la mala conducta del sacerdote y la protesta política (a saber, los indios del pueblo que supuestamente se unieron a los insurgentes debido a la opresión del padre Ugalde) no siempre es tan abierta en los registros históricos. Lo que sí resulta claro es que las parroquias particulares o incluso los distritos más grandes podían desarrollar con el tiempo complejas y problemáticas historias con sus curas; que éstos podían involucrarse en disputas que enfrentaban a los funcionarios civiles españoles y a los terratenientes con los indios poderosos o con entidades políticas enteras, y que estas historias podían predisponer a estas áreas a una postura de oposición política. Ciertamente, éste parece haber sido el caso del distrito de Yahualica, en los límites norteños del área de Metztitlán, en el accidentado país situado al noreste de la capital. La actividad rebelde en esta área en general fue endémica durante casi todos los años de insurgencia y tuvo una fuerte participación indígena. Dentro de un radio geográfico comparativamente pequeño, el conflicto entre los pueblos y los párrocos (que en ocasiones involucraba a los funcionarios locales de la Corona) también fue endémico durante el periodo previo a 1810. Por ejemplo, en 1749, se levantaron cargos de índole semejante contra otro sacerdote (que no era indio) en esa misma parroquia, a quien además se le acusó de imponer obvenciones clericales exageradas. Por esas mismas fechas, se puso en cuestión el manejo que hacía el párroco indígena de los fondos de la cofradía. Un cuarto de siglo después, se levantó contra el

[46] La afirmación del gobernador de que los vecinos del pueblo en realidad huyeron para evitar los abusos del padre Ugalde, puede haber sido o no literalmente cierta, pero no cabe duda de que representaba sentimientos reales, como ha señalado James Lockhart (comunicación personal). Este tipo de afirmaciones puede haber sido formularia en las disputas de los indios con sus párrocos desde el siglo XVI.

[47] AGN, Bienes Nacionales, leg. 663, sin núm. de expediente, 1818.

magistrado local español la verosímil acusación de cobrar tributos ilegales en especie y de imponer trabajo en su propio provecho; dos años más tarde, otro funcionario civil español y un párroco fueron acusados de imponer casi el mismo tipo de exacciones ilegales. Una década después, se interpusieron quejas similares contra el teniente de justicia de Yahualica y otra media docena de pueblos, así como en contra de un cura local, y apenas habían transcurrido dos años, cuando el acusado era el cura del mismo Yahualica. En 1790 estalló una disputa tripartita en Yahualica entre el párroco, el subdelegado y una facción india, en cuanto al establecimiento, mantenimiento y asistencia de las escuelas locales. La disputa se complicaba con la acusación de que el sacerdote cobraba cuotas excesivas y de que se había confabulado con los feligreses españoles para oprimir a los indios. Luego, en 1808, estalló una revuelta en Huautla con una etiología sumamente complicada; sus protagonistas centrales eran funcionarios locales de la Corona, sacerdotes y miembros del mismo poderoso clan indígena implicado en las disputas de fines de la década de 1740.[48]

En tales circunstancias, es poco probable que las relaciones de los indios de los pueblos con los funcionarios civiles o con los párrocos —que a veces peleaban por el poder local contra estos mismos funcionarios o funcionaban como apoderados del Estado español en los aislados distritos rurales— hayan permanecido libres de componendas o que la legitimidad de los hombres de la Iglesia haya sido intachable. Por eso no debería sorprender que este tipo de conflictos prosiguiera durante toda la lucha insurgente, y el caso de Lolotla no es ninguna anomalía en lo que a esto se refiere. Lo que ocurrió (como veremos de manera paralela en los capítulos XV al XVII con el tumulto del venerable pueblo) es que la estructura básica del conflicto entre el cura y los feligreses indios sencillamente se recompuso dadas las condiciones de inestabilidad militar y política en el medio rural, de tal modo que las nuevas tensiones se sumaron a las viejas. Como lo demuestra el caso de Lolotla, un efecto de dicha situación es que, al sentir en sus escasos recursos económicos la presión provocada por las obvenciones eclesiásticas u otras exigencias, los campesinos indígenas podían mostrar mayor propensión a pasarse del lado de los insurgentes. No cabe duda de que ésta era la opinión de muchos funcionarios españoles, tanto civiles como militares, entre ellos

[48] AGN, Tierras, vol. 2774, exps. 9, 11, 12, sin fol., 1749; vol., 2832, exp. 7, sin fol., 1773; vol. 2832, exp. 8, sin fol., 1775; vol. 2832, exp. 5, sin fol., 1787; AGN, Criminal, vol. 280, exp. 8, fols. 329r-386v, 1788; AGN, Tierras, vol. 2832, exp. 6, sin fol., 1788-1789; vol. 2832, exp. 4, sin fol., 1790; AG, Criminal, vol. 280, exp. 10, fols. 420-435v, 1790; vol. 280, exp. 9, fols. 387r-419r, 1808.

el que fue durante muchos años comandante realista de las Huastecas, Alejandro Álvarez de Güitián, a quien ya hemos conocido. En el otoño de 1813, el comandante escribe al virrey Calleja, y en su comunicación menciona una queja de los infelices indios del pueblo de Xochicoatlán en la Sierra Gorda, quienes estaban siendo acosados por el párroco local para que pagaran sus raciones personales de un año entero de un solo golpe. Apenas "recién conquistado" (es decir, pacificado, opinión que se demostraría exageradamente optimista), el pueblo debía ser tratado con suavidad —aconsejaba el comandante— en la medida en que tanto los realistas como los simpatizantes rebeldes vivían en la pobreza más abyecta, y al ser presionados, los indios podrían escapar o unirse a la rebelión.[49]

La remota Villahermosa, en la provincia (actual estado) de Tabasco, del Obispado de Yucatán, ofrece un buen ejemplo de cómo las condiciones de la época insurgente podían llegar a sumarse a la vieja estructura de conflicto entre el párroco y sus feligreses, si a esta volátil mezcla se añadían militares venidos de fuera o el combate. El conflicto entre el párroco de Villahermosa, el bachiller don Juan Ramos, y el gobernador militar de la provincia de Tabasco, el coronel don Francisco de Heredia, había estado latente al menos desde 1814. A fines de la primavera de 1817, el conflicto se agravó hasta llegar a las instancias virreinales mediante una carta que el padre Ramos envió al virrey Apodaca en la cual se quejaba de Heredia. En ella acusaba a éste de haber exhortado a los funcionarios de los destacamentos indios locales acuartelados en el pueblo a desafiar la autoridad del cura en los dos pueblos de Atasta y Tamulte y a no acatar sus decisiones en asuntos eclesiásticos, así como a resistir las exigencias de los funcionarios civiles del pueblo de cumplir con el trabajo comunal y otras obligaciones. Heredia había prometido a los milicianos indios que serían exentados de estas exigencias y de otras acciones disciplinarias bajo las medidas del fuero militar tradicional. En su respuesta a las acusaciones del cura, el coronel Heredia contrataca a Ramos diciendo que las declaraciones de éste se deben a que Heredia intervino ante el obispo de Yucatán para que redujera el arancel de las obvenciones clericales en vista de la pobreza de la región; que Ramos había abusado de su autoridad eclesiástica,

[49] AGN, OG, vol. 4, fols. 246r-247v, Álvarez de Güitián a Calleja, Huejutla, 23 de septiembre de 1813. Para una situación análoga en un lugar no muy lejano, véase el caso del párroco de Tlachichilco contra sus feligreses indios en el distrito rebelde de Chicontepec (capítulos 13-14), INAH, AH, CA, vol. 334, exps. 59-60, fols. 208r-216r, 1812; y véase asimismo AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 8, fols. 154r-162v, Hoz a Venegas, Cuautla Amilpas, 28 de noviembre de 1810.

así como de los indios (mediante exigencias de trabajo arbitrarias, azotes y cortándoles el pelo como castigo); y que hasta el anterior jefe de Ramos —el deán del capítulo de la Catedral de Mérida, quien había traído al sacerdote consigo desde España como parte de su séquito— había desconocido a Ramos por sus actos impropios.[50] Así encontramos la sempiterna contienda por los recursos económicos de los indígenas que de cualquier forma habían tenido lugar en tiempos de paz entre el párroco y el funcionario civil o el terrateniente local, y que ahora llevaba la sobrecarga del advenimiento de un tercer *locus* de autoridad política —la militar— que bien pudo ser utilizada por los propios indios como una forma de contrapeso ante aquellos que les imponían sus exigencias.

Por último podemos comentar el caso del importante pueblo de Actopan, de razas mezcladas, justo al noroeste del centro platero de Pachuca, incrustado precisamente en la franja asolada por los insurgentes que se extiende a través de los límites del Valle de México por el lado norte, más o menos desde Villa del Carbón al oeste hasta después de Tulancingo por el este. Ahí se desató una fuerte controversia en torno al párroco del pueblo, el doctor don Jacinto Sánchez de Aparicio, quien según los rumores había sido elegido para ir a encabezar la parroquia de Xochimilco, más rica que Actopan, en 1814 (seis años atrás había ascendido de una prebenda menor a la que ahora ocupaba). Esto indispuso a los vecinos indios del lugar contra las autoridades españolas del pueblo y contra los vecinos también españoles. Vale la pena citar un fragmento largo de las solicitudes respectivas que ambas facciones hicieron al arzobispo porque es lo más cercano que puede encontrarse a oír directamente las voces de dos culturas étnicas locales en conflicto, y porque su elocuente discurso merece ser rescatado por derecho propio. En el trasfondo se asoman los grandes acontecimientos de la época (la terrible epidemia de 1813 y 1814 y la insurgencia); pero en el escenario principal dominan los conflictos comunes entre los pobladores indígenas y sus ministros. En este incidente también se encuentra una contramemoria popular bajo la forma de un antiguo párroco venerado.

En mayo de 1814, cuando los indios del común de Actopan se enteraron de que el ayuntamiento español había escrito al arzobispo suplicándole que impidiera que Sánchez de Aparicio tomara su nuevo cargo, formularon su propia solicitud con el propósito opuesto. Escribieron:

[50] AGN, Criminal, vol. 451, sin núm. de exp., sin fol., 1816-1817.

> ... lo que no es nuestra voluntad por haber experimentado muchas ingratitudes ahora en la peste pasada, aunque sin embargo, habiendo despojado [a] tres pobres de sus solares que estaban en posesión sin citación de ellos en donde se formó el camposanto, creído éstos que era para bien público, no se opusieron sino que lo tuvieron a bien, y acudieron todos a desmontar y cercar de obligación de los indios y se recogió limosnas entre los vecinos y en la plaza para ayuda de la obra.
>
> Acaeció la peste, se comenzó a enterrar en el dicho camposanto, y se llevó los mismos derecho[s] que antes se llevaban en el cementerio de la parroquia, que son tres pesos con tres y medio sin rebaja ni caridad ninguna aunque más le lloraba los pobres. Se ayudaba con sus fiscales a preguntar por los bienes de los difuntos cuando que eran unos pobres que habían muerto, sin ningún socorro y administración.
>
> Los que tenía [ilegible] maíz, ganado menor, no reservó nada hasta dejar algunos pobres menos sin nada, y para mayor abundamiento los que conocía los fiscales que tenían algo le llevaba más de lo ordinario... todo esto nos han impuesto nuevamente lo que jamás habíamos experimentado con los señores curas anteriores.
>
> Puso un camposantero para que gobernara el campo santo, y se manejó aquel hombre con mucha furia contra los pobres dolientes, a chirrionazo los despechaba. Visto esta ingratitud los pobres se valieron de colgar los muertos en el Calvario,[51] que hay tres cruces, y en las zanjas de los puntos del pueblo y de tirarlos en el campo, a la voluntad de los animales.

Los feligreses indios señalaban además que el padre Jacinto tenía a un sobrino trabajando en las extensas propiedades agrícolas del párroco con trabajo forzado de los indios, y que el cura tenía a varias mujeres de su propia familia viviendo en la casa parroquial,

> ... lo que jamás habíamos experimentado, ni lo hemos oído decir de nuestro antepasado, desde la fundación de la Santa Madre Iglesia desde tiempo de los Reverendos Padres Agustinos, y después se siguieron los señores clérigos, no se había experimentado hasta ahora en esta ocasión mujeres en el curato, criarse niños y tendero de pañales, que nos escandaliza a todos.[52]

[51] "Calvario", una colina del lugar vinculada con la iglesia parroquial, en la que había tres cruces representando el lugar de la crucifixión de Jesucristo.

[52] La parroquia original fue levantada en torno a un monasterio agustino en 1548 y se secularizó alrededor de 1750; Gerhard, *A Guide to the Historical Geography*, *op. cit.*, p. 44. El trabajo

> [...] En donde está Nuestro difunto Señor cura Don Manuel Lino de Guerra, tanto que se esmeró, y compuso, gastó cuanto tenía y los naturales con sus faenas para adorno de la Santa Madre Iglesia, con la paz que manejó a todos sus feligreses la caridad que no faltó, a todos sus pobres, hasta en la hora de su muerte que cada día lo lloramos. Sin consuelo, que esperamos en Dios estará gozando, su eterno descanso en la Gloria.

Con su petición, los indios de Actopan enviaron un regalo de cuatro pollos al secretario del Arzobispo.

Menos prolijo, pero más grandilocuente, el ayuntamiento, en nombre de los habitantes que no eran oriundos del pueblo —así decían ellos—, se dirige a la misma burocracia eclesiástica en su carta del 31 de mayo de 1814:

> Actopan va a sufrir un golpe mortal en la separación de su cura el Doctor Don Jacinto Sánchez de Aparicio... Lejos de nosotros la odiosa injustísima idea de que no hay en el virtuoso y sabio clero mexicano una y mil personas muy dignos a quienes confiar el cuidado y gobierno de esta Iglesia: sabemos y nos consta que, a manera de un jardín espacioso donde la fertilidad del terreno, los primores del arte, y el constante trabajo del Jardinero hacen brotar, a cada paso, fragantes y exquisitas flores en los individuos que lo componen y entre quienes forman la más amable competencia, y producen la emulación más santa, el talento, la ilustración y las virtudes de todas clases.

Los solicitantes proseguían diciendo que en el pasado la parroquia había tenido la fortuna de tener "pastores gigantes" y sabía cómo apreciarlos:

> V[uestras] S[eñorías] Ilustrísimas saben muy bien cuánto influyen en la salud del enfermo sus disposiciones hacia el Profesor que ha de curarlo, y cuánto son

forzado que los españoles reclamaban, fuera para lo que fuera, era un punto especialmente sensible en la región, pues desde hacía mucho tiempo se venía exigiendo trabajo para el centro minero de Pachuca, que durante gran parte del siglo XVIII recurrió al enganche forzoso de trabajo asalariado (una especie de mini-mita) de los pueblos en un radio de 30 millas a la redonda: Actopan decididamente entraba en la zona. Pueden verse algunas quejas bastante típicas de los indios sobre lo difícil y peligroso del trabajo en las minas de plata de Real del Monte y en otras partes de la región en AGN, Minería, vol. 148, exp. 11, fols. 557r ff, 1757; exp. 7, fols. 326r-399r, 1777 (en donde el alcalde mayor de Tulancingo escribe al virrey invocando favorablemente el sistema peruano de la mita); exp. 8, fols. 453r-456v, 1771; vol. 45, exp. 1, sin fol., 1776; exp. 2, sin fol., 1776-1783; vol. 99, exp. 5bis, sin fol., 1793; vol. 99, sin núm. de expediente, sin fol., 1793. Para una historia de los problemas de mano de obra en el complejo Real del Monte/Pachuca, véase Doris Ladd, *The Making of a Strike: Mexican Workers' Struggles in the Real del Monte, 1766-1775* (Lincoln, 1989).

mas eficaces la persuasión y la palabra cuando se ama como amamos nosotros al que debe exhortarnos y persuadirnos...

[El cura es] un Redil que, a su sombra, a virtud de su celo, fatigas y ejemplos, ha sabido preservarse del común contagio en unos tiempos tan difíciles y calamitosos... ¿podrá dejar de lamentarse cuando se le priva de un tesoro que ha poseído más de seis años con tanto gusto como provecho?

Acaso temeríamos incurrir [en] las vergonzosas[,] aborrecibles notas o de preocupados o de lisonjeros, si no fuera tan público el mérito del Doctor Sánchez... pero estando seguros de que no habrá quien repruebe este paso concluiremos con protestar que lo hemos dado libre y espontáneamente sin que haya precedido coacción ni persuasión alguna, ni de parte del Cura ni de algún agente o encomendado suyo...[53]

Conclusión

La relación a menudo problemática entre los curas rurales y sus feligreses a fines del periodo colonial ayuda a explicar, entonces, cómo es que en términos de la insurgencia rural popular, especialmente entre los indios de los pueblos, la mayor parte del clero secular no se hallaba en posición de asumir papeles de mando en asuntos político-militares. Ciertamente, los clérigos tenían otras razones para rebelarse aparte de la simpatía hacia sus humildes feligreses, entre ellas, la misma gama de motivos personales que llevaron a otra gente a levantarse en armas: parentesco, amistad, amor, venganza, ascenso personal, sus propias ideas sobre política, curiosidad, desorientación, etc. Casi igualmente cierto es que, como ministros de la Iglesia, como sujetos que percibían ingresos y propietarios, y como figuras políticas locales, vieron que su prosperidad, prerrogativas y poder se veían seriamente cuestionadas por el regalismo borbónico, como lo han demostrado los grandes estudios académicos de Brading, Farriss, Mazín y Taylor.[54] Por lo tanto, el clero rural experimentaba agravios personales e institucionales, aunque en la inmensa mayoría de los casos, no pesaban más que la lealtad al régimen colonial, sin importar cuán disparatados pudieran ser los elementos que

[53] AGN, Bienes Nacionales, leg. 902, sin núm. de exp., 1813-1814.

[54] David A. Brading, *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán, 1749-1810* (Cambridge, 1994); Farriss, *Crown and Clergy, op. cit.*; Oscar Mazín Gonzáles, *Entre dos majestades. El obispo y la iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772* (Zamora, 1987); Taylor, *Magistrates of the Sacred, op. cit.*

conformaran dicha lealtad, como tampoco pesaban más que su temor a las consecuencias de tomar las armas contra el Estado colonial. Debido a la posición política clave y luego iconográfica de Miguel Hidalgo, José María Morelos y otros miembros del clero de provincia en el movimiento, la interpretación tradicional ha exagerado enormemente el papel rector del clero en la insurgencia popular.

Ahora que hemos abierto cierto espacio social y cultural entre el clero rural y sus congregaciones, se vuelve más comprensible en su conjunto que la dinámica interna de las sociedades pueblerinas —sociedades que de ninguna manera estaban aisladas del ámbito mayor del mundo colonial, aunque sin ser una mera extensión o reflejo suyo— pudiera haber generado un movimiento popular político muy difundido y a la vez estructuralmente fragmentado, pero cuya fuerza provenía de las identidades y lealtades locales que provocaban expresiones ideológicas y resultados políticos análogos en términos generales. Si admitimos la posibilidad de que las comunidades del medio rural, en particular los pueblos indígenas, elaboraban sus propios programas políticos, la necesidad de que los párrocos descontentos movilicen y dirijan estos movimientos se reduce significativamente, y deja de ser una condición *sine qua non* para entender cómo estalló la violencia política en el campo mexicano y cómo se mantuvo durante todo ese largo periodo. En la otra cara de la moneda encontramos la historia de los sacerdotes realistas de provincias que en gran parte está aún por relatarse: la de los hombres de Iglesia que la mayor parte del tiempo permanecieron en sus parroquias, muchos de ellos resistiendo con cierto ánimo las recurrentes olas de violencia política y trastorno social, mientras que otros de hecho tomaron las armas en defensa del régimen colonial.

XI. PÁRROCOS LEALES Y CURAS GUERREROS

PESE A la posición ambivalente de muchos curas rurales hacia sus feligreses, cientos de curas de pueblo se quedaron tercamente en su sitio, en sus respectivas parroquias, durante los años que duró la rebelión, ofreciendo "pasto espiritual" (alimento para el alma) no sólo a los realistas y los neutrales; sino administrando los sacramentos también a aquellas personas de cuestionable lealtad política y, en ocasiones, a los mismos insurgentes. En otras palabras, dejando de lado sus opiniones, eligieron conscientemente seguir ejercitando su vocación pastoral, o quizá tomaron una decisión regida por sus principios desde una postura realista. Esta resolución es tanto más notable si se toman en cuenta las pruebas de que los insurgentes amedrentaban, vejaban, atacaban y a veces hasta mataban a los curas realistas. Había entre la mayoría de los grupos sociales de la Colonia (contando a los españoles) antecedentes de antagonismo hacia ciertos sacerdotes, e inclusive varios indicios de anticlericalismo, y no sería muy aventurado avistar en este tipo de conflicto el anticlericalismo oficial y hasta popular que marcaría buena parte del siglo XIX y hasta del XX para la historia cultural y política de México. Por un lado, es muy posible que los ataques de los rebeldes contra los párrocos de pueblo durante la insurgencia no se hayan alimentado exclusivamente de consideraciones ideológicas coherentes, sino que también (o en cambio) pudieron haber sido dictados por exigencias tácticas, la provocación directa o el ajuste de viejas rencillas; lo que equivale a decir que estaban sobredeterminadas. Por otro lado, la resolución de los curas de permanecer en el campo aun cuando corrieran grave peligro, probablemente haya estado motivada no sólo por la integridad pastoral, la consideración hacia sus feligreses o un feroz realismo político, sino también por la falta de alternativas reales o el temor de las consecuencias que traería para su carrera el abandono de la parroquia que tenían a su cargo. La mayoría de aquellos clérigos que pudieran haber escapado a algún baluarte realista parece haber regresado a sus parroquias cierto tiempo después.

Pelear o escapar

Ciertamente, la emigración del clero del medio rural, particularmente a la ciudad de México, siguió el flujo y reflujo de la población civil en general hacia la gran capital que tuvo lugar en esta época. Los puntos de donde partía y a los que regresaba este movimiento de gente se localizaban principalmente en las regiones centrales de la Nueva España: el Valle de México y las áreas densamente pobladas situadas al oeste (Toluca), al este (Puebla y alrededores) y al sur (Cuernavaca, etc.). Como una consecuencia directa de la insurgencia, la población de la ciudad aumentó aproximadamente 20 o 30 000 habitantes de 1810 a 1812; en 1811 llegó a tener 169 000 habitantes, pero para 1813 esta cifra ya había bajado a cerca de 124 000.[1] Algunas de las instituciones de beneficencia pública de la capital virreinal reflejan un ascenso correspondiente en la población atendida durante esos años, como por ejemplo el Hospital Real de Indios.[2]

Aunque las cifras que tenemos no son muy amplias ni carentes de ambigüedad, sugieren que entre todo este ir y venir de la población civil en general, fueron muchos los sacerdotes que entraron a la ciudad de México provisionalmente durante los primeros años de la insurgencia, digamos que hasta 1815, y puede sospecharse que su principal motivo fue huir de la inestabilidad del campo sacudido por la guerra. A medida que el régimen realista instauró medidas de seguridad en la capital y el resto del país en 1810-1812, el mantenimiento de las estadísticas de ciertos grupos de la población en general se convirtió en una alta prioridad burocrática.[3] La movilidad geográ-

[1] Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), p. 4, cita las cifras de 1811 y 1813; la caída de la población por casi 45 000 personas en un lapso de aproximadamente dos años refleja el regreso de los refugiados hacia el campo despues de que menguó la primera oleada de la insurgencia, junto con las muertes de por lo menos 20 000 personas en la epidemia de tifo que asoló la capital y otras regiones en 1813. La población de otras ciudades principales del reino también aumentó bajo el impacto de la migración relacionada con la insurgencia; véase, por ejemplo, el caso de Guadalajara en esos mismos años en Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981), pp. 30-35.

[2] David A. Howard, *The Royal Indian Hospital of Mexico City* (Tempe, 1980), p. 80. Las cifras de Howard de los ingresos al hospital muestran un descenso considerable después de la década de 1780; en 1810 fueron los más altos en 20 años y después de 1811 cayeron estrepitosamente debido a los problemas financieros de la institución.

[3] Sobre el flujo general de medidas políticas antinsurgentes que afectaron el movimiento de la gente por el país, el flujo de información, las reuniones públicas, etc., véase Anna, *The Fall*

fica de los sacerdotes preocupaba especialmente a las autoridades civiles y militares por razones evidentes. Desde los últimos meses de 1812 empezaron a llevarse registros mensuales de los clérigos que entraban por las garitas de la ciudad, aunque no se registran las salidas.[4] En promedio, el total anual de entradas de los cuatro años comprendidos entre 1812 y 1815 fue de casi 400; pero en 1812, la cifra fue de más de 500, en cambio la de 1815 apenas rebasa los 300. Esto sugiere un auge y descenso de la inmigración clerical que a grandes rasgos corresponde al ritmo mismo de la insurgencia, puesto que hay pocas razones para suponer que la causa de esta tendencia haya sido la necesidad de los curas de arreglar asuntos eclesiásticos o personales. Así pues, es prácticamente inevitable la conclusión de que llegaron a sumar varios cientos los miembros del clero secular y regular que ingresaban temporalmente cada año a la ciudad de México para escapar del campo, tan sólo en el centro de México. Puede suponerse razonablemente que hubo movimientos análogos, aunque menores, en las *hinterlands* de las ciudades secundarias del virreinato; pero no tenemos registro de ellos salvo por los datos impresionistas sobre el flujo de inmigración en general en el que habrían estado sumergidos. Además, estas cifras pueden representar un cálculo menor del movimiento de clérigos. El cura de la parroquia de la Santa Vera Cruz de la ciudad de México observó en 1813 que no todos los curas que llegaban a vivir a su parroquia se identificaban como la ley se los exigía; podemos suponer que ocurría lo mismo en otras parroquias urbanas.[5] Estos indicios apuntan a la posibilidad de que las entradas a la capital

of the Royal Government, *op. cit.*, y Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986); véase también el capítulo XIV.

[4] AGN, Bienes Nacionales, leg. 107. Las estadísticas se generaban en la oficina del superintendente de la policía de la ciudad de México y fueron remitidas a las autoridades arzobispales por el virrey Venegas y el virrey Calleja. Hay datos completos para los años de 1813 a 1814, mientras que el total anual de 1812 y 1815 puede calcularse usando datos fragmentarios. Las variaciones mensuales eran considerables —80 en enero de 1813, pero sólo siete en noviembre del mismo año—, aunque la variación mensual carece por sí misma de una regularidad interesante. Es posible que en esos años no hayan llegado a la capital muchos religiosos (esto es, que la inmigración se equilibró gracias al regreso a los distintos lugares de procedencia); no obstante, no hay ninguna prueba que defina el tema en un sentido u otro.

[5] Un sacerdote de la parroquia del Sagrario de la ciudad de México observa en el verano de 1813 que el arzobispo dio instrucciones en abril de ese año para que todos los religiosos informaran a las autoridades de la Iglesia sobre su presencia en la ciudad, el estado de sus licencias eclesiásticas (para predicar, administrar los sacramentos, etc.), y sus cargos "... por no haber otro modo de poderlo averiguar". Sin embargo, el mismo clérigo consideraba que el cumplimiento de las instrucciones había sido irregular en el mejor de los casos; AGN, Bienes Nacionales, leg. 902, sin fol., 1813.

hayan sido más de las que se contaron o que los clérigos eran reacios a identificarse por motivos oscuros, por temor o por descuido.

Una vez en la ciudad, el clero regular solía quedarse en los establecimientos de sus propias órdenes, y los curas seculares en posadas y casas particulares. Los puntos de origen podían ser tan cercanos como San Agustín de las Cuevas y tan lejanos como Guadalajara, pero hay una fuerte tendencia a que predominen el Valle de México y otras regiones del centro como lugares de origen.[6] Desafortunadamente, los registros de la policía no asientan los motivos de estas visitas a la ciudad, ni si llegaban por asuntos eclesiásticos, cuestiones personales, asuntos de familia o para huir de un campo revuelto; tampoco se encuentra en ellos el tiempo de estadía u otra información que nos podría ser útil. El carácter cíclico de los datos, los indicios de que hubo un conteo bajo y la evidente tensión que se revela en las cartas de los sacerdotes a las autoridades eclesiásticas entre el impulso a permanecer en sus parroquias y el de buscar la seguridad y la comparativa comodidad de las ciudades, todo esto sugiere que venían huyendo.

Hay diversas pruebas anecdóticas, además de estos datos adicionales, de la emigración temporal o a más largo plazo de los clérigos hacia la capital. Tomemos por ejemplo el caso del doctor don Juan Bautista Ladrón de Guevara, párroco de Yautepec, importante pueblo del área de Cuautla al sur de la ciudad de México. A principios de 1812 escribió a las autoridades episcopales que desde hacía tres meses sufría de fiebres y pedía permiso para establecerse temporalmente en la capital. Sin embargo, el motivo principal de su queja era una ola de ataques insurgentes contra Yecapixtla, Cuautla y otros pueblos a fines de 1811 y principios de 1812 que lo habían obligado a dejar su parroquia. Pasó un tiempo escondido en el cerro con su vicario, adonde se llevó el archivo parroquial y los objetos sacramentales que había logrado rescatar de su iglesia, y luego consiguió llegar a la ciudad de México. Después de haber sido cura en la jurisdicción de Malinalco por más de 20 años, tenía poco de haber llegado a la parroquia de Yautepec. Los insurgentes de su antigua parroquia creyeron erróneamente que era gachupín y no criollo, y saquearon las grandes propiedades que ahí tenía (con un valor de unos 30 000 pesos); el cura sospechaba que las pocas propiedades que aún le quedaban en el pueblo de Oaxtepec, en su nueva parroquia,

[6] Algunos ejemplos de enero de 1813 son Lerma, Toluca, Tulancingo, Querétaro, San Juan del Río, Guadalajara, Teotihuacán, Texcoco, Tecamachalco, Huapan, Chalma, Malinalco, Zempoala, Tula, Nopala, Puebla, Chalco, Tlaxcala, Cuautla, Zumpango y Culiacán.

también habían sido robadas o destruidas, con lo que se veía reducido a un estado de penuria.[7]

ANTICLERICALISMO POPULAR Y VIOLENCIA CONTRA LOS SACERDOTES

Para los curas que se quedaron en el campo, las difíciles condiciones en que vivían y trabajaban fueron muy variables, dependiendo de la localidad y el periodo. Parte de las amenazas y violencia real que los rebeldes ejercieron en su contra era personal y surgía de esas pequeñas historias de la intimidad de un pueblo que se han contado en este libro; otra parte se debía a su posición como defensores reales o imaginados del orden colonial, y había una parte más que sin lugar a dudas se nutría de una vertiente de anticlericalismo popular. Por ejemplo, el principal indígena de Amecameca, a quien durante el gran tumulto local de fines de 1810 oyeron cantar en náhuatl: "Guerra, guerra con los gachupines... y con los padres", no ha de haber sido el único que albergaba esos sentimientos.[8] A pesar de la distancia social que separaba a muchos curas de sus congregaciones, sí existió una veneración popular de los clérigos. Sin embargo, también los sacerdotes eran mordazmente caricaturizados por escritores y propagandistas insurgentes pese a la presencia de varios hombre de Iglesia en la élite criolla dirigente del movimiento. Por ejemplo, el bachiller don Manuel de Toral escribió al arzobispo de San Juan del Río en una carta fechada el 16 de febrero de 1814 sobre la gran circulación y popularidad de ciertas "gacetillas" prohibidas en las que se ridiculizaba al clero; puede uno imaginar algo así como un pliego suelto o tal vez hasta un panfleto cómico como cuadernillo. Toral observaba:

> ... la injuria que se hace a todo sacerdote europeo y a la misma autoridad de la Iglesia, de que evidentemente resulta el desprecio y qué se yo qué más contra el sacramento de la penitencia, con lo que insensiblemente se introduce o

[7] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 157r-158v, 1812. Obsérvese también el comentario del bachiller Timoteo García de Solalinde, párroco del pueblito de San Gregorio Cuautzingo en el distrito de Chalco, quien se preocupaba porque su decisión de permanecer en su parroquia en 1812 en vez de huir a la ciudad de México como todo el resto del clero parroquial no reflejaba de ningún modo su lealtad al régimen colonial; INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 138r-v, García de Solalinde al cabildo sede vacante, 20 de enero de 1812.

[8] AGN, Criminal, vol. 156, fols. 20r-167v, 1810; las palabras precisas que el hombre dijo en "mexicano" son *"Nochica yn Teopixque"*, que es sólo la última parte de la frase y significa "junto con los curas" o "incluyendo a los curas". Agradezco la aclaración a James Lockhart.

verdaderamente se aumenta el doloroso cisma que está devorando este infeliz Reino. Siéndome sensibilísimo ver entre los mismos nuestros [los realistas] la indiferencia y la facilidad con [que] se prestan a leerlos [estos opúsculos] y no entregarlos o delatarlos como deben...[9]

Sin embargo, las regiones del centro que no estaban ubicadas en un área tan céntrica como San Juan del Río veían la penetración (y a los ojos de las autoridades realistas) la perniciosa influencia de la propaganda antirrealista y anticlerical. El párroco de Huejutla, en una carta al arzobispo Fonte en agosto de 1819 sobre las condiciones en su parroquia y en general en la Huasteca, observaba la lectura relativamente amplia (y podemos suponer que la comunicación de boca en boca) de un panfleto escrito por Ramón Martínez de Montaos, caracterizado por las "... máximas antirreligiosas que [los rebeldes] *leyeron y copiaron* de aquel folleto".[10] En ocasiones se oía inclusive a los indios rebeldes recitar de memoria este discurso escrito cuando hablaban abiertamente con burla y sin respeto de los sacerdotes de las parroquias.[11]

Las caricaturas anticlericales no eran nada en comparación con algunos de los demás ultrajes infligidos a los párrocos y sus iglesias, que a menudo rebasaban los límites de la táctica mundana o la violencia instrumental para pasar al terreno de lo abiertamente simbólico y expresivo. Normalmente las iglesias eran profanadas, destrozadas o a veces totalmente devastadas; los insurgentes se robaban los cálices y otros objetos sagrados, si es que no los fundían. Por ejemplo, en septiembre de 1812, una fuerza rebelde causó serios daños al establecimiento franciscano de Calpulalpan: echaron abajo las puertas de las celdas, robaron todo lo que servía, usaron la iglesia del convento como establo para los caballos, destruyeron todos los libros, los papeles y los escritorios, se llevaron los ornamentos como botín y rompieron las ventanas, aunque quién sabe cómo se les escapó el archivo de la iglesia (el pueblo era el centro de una parroquia franciscana que no estaba

[9] AGN, Bienes Nacionales, leg. 902, 1813-1814.

[10] AGN, Bienes Nacionales, leg. 716, sin fol., Sánchez Espinosa a Fonte, Huejutla, sin otra fecha más que agosto de 1819; el énfasis es mío. El folleto en cuestión se imprimió originalmente en Cádiz, el 8 de junio de 1813, y seguramente se reimprimió en México (como muchos opúsculos de la época).

[11] El bachiller don Julián Lombardo, cura de la parroquia de Chilquautla, escribió a las autoridades arzobispales de la ciudad de México que varios indios insurgentes habían tenido "... el atrevimiento de decir[le] algunas palabras burlescas y de desprecio", mientras reconvenía a su cabecilla por haber ocupado el pueblo en enero de 1812; INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 70r-v, 1812.

secularizada).[12] A veces los indios, entonces considerados (como ahora) los niños más crédulos de la Iglesia, eran quienes mayor resolución mostraban en estos actos de destrucción. En junio de 1815, los indígenas rebeldes de Mezcala, lago de Chapala que se hallaba en estado de sitio, dirigieron un ataque contra Jamay, pueblo situado a la orilla del lago, y saquearon la iglesia hasta no dejar ni un solo vaso ni mantener en pie una sola de las imágenes de los santos. Al siguiente año, los indios insurgentes del pueblo de Tabasco, más al norte, quemaron la iglesia de Juchipila durante un ataque.[13] Aun cuando no se violaran los edificios eclesiásticos, los mandatos sí se quebrantaban con frecuencia, como ocurrió en abril de 1812 durante un ataque rebelde contra Atotonilco el Grande, ocasión en que los rebeldes entraron en la iglesia del pueblo armados, ensombrerados y calzando espuelas, arrastraron a varios defensores hasta la plaza, los mataron y los desvistieron ante la vista horrorizada del párroco y la gente del pueblo.[14]

Un dramático suceso que tuvo lugar más de un año antes de este ataque contra Atotonilco ilustra cómo pudieron confluir con un levantamiento local de influencia exterior el sentimiento popular anticlerical y la profanación del ámbito sagrado con una profunda sensibilidad religiosa, que son las marcas distintivas de buena parte de la acción rural colectiva en este periodo. De acuerdo con la detallada narración del doctor don José Ignacio Muñiz, párroco de Jocotitlán, distrito de Ixtlahuacán, al norte de Toluca, en febrero de 1811 se fraguó una conspiración en el pueblo para sublevarse bajo el mando de varios indios. Poco después, un oficial insurgente del baluarte de los Villagrán en Villa del Carbón amenazó a Muñiz con arrestarlo y transferirlo a Huichapan si el cura no desistía de sus sermones pro realistas. Al cabo de unos días, cuando los insurgentes finalmente se retiraron de Jocotitlán, el subdelegado local entró imprudentemente al pueblo con un pequeño grupo armado y bajo el ataque rebelde se vio obligado a buscar refugio

[12] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 70, fols. 252r-254r, fray José María Torres al Cabildo Eclesiástico, 17 de septiembre de 1812.

[13] Se encuentran respectivamente en HD 6-4.434, 435, 436, Juan Cetina a Navarro, 13 de junio de 1815; y AGN, OG, vol. 151, fols. 106r-108r, José Gayangos a José de la Cruz, 18 de abril de 1816.

[14] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 128r-129v, 1812. No obstante, el comportamiento amenazante o violento hacia los curas rurales no se limitaba necesariamente al bando insurgente. Está el caso de un frustrado teniente coronel realista que perseguía a los hermanos Rayón en la región de Maravatío en 1814, quien según dicen insultó a un cura local con frases tan desafortunadas como "me cago en el cura y en sus confesiones, y en la puta que los parió", y "un indio vale más que cualquier cura"; AGN, Criminal, vol. 464, exp. 4, sin fol., padre Sinforoso Martínez al virrey Calleja, 13 de febrero de 1814.

en la parroquia hasta que se quedaron sin parque y los defensores realistas fueron forzados a dejar sus posiciones. Muñiz es muy claro en cuanto a que los atacantes eran indios, no sólo de ahí del pueblo, sino también de Ixtlahuacán, Villa del Carbón y Jilotepec. El padre Muñiz escondió al subdelegado y a otros españoles en las tumbas de la sacristía de la iglesia, pero el magistrado cometió el fatal error de dejar su sombrero afuera de su escondite. Además, para acabarlo de delatar, su perro insistió fielmente en sentarse justo encima de la tumba donde estaba escondido. Entre tanto, el padre Muñiz salió a la calle con los objetos sacramentales de la iglesia intentando calmar ese tumulto de indios, pero fue apedreado malamente. Cuenta el cura que al tratar de regresar a la iglesia cuatro rebeldes lo interceptaron a punta de pistola. Con la hostia aún entre las manos, el párroco se arrodilló a esperar la muerte. Sus aterrados asistentes, al ver la escena, invocaron la intervención divina, gritando "Ave María Santísima de Guadalupe", a lo que los insurgentes bajaron las armas. Muñiz fue llevado prisionero mientras saqueaban su casa y le prendían fuego, y destrozaban la iglesia por completo. El subdelegado, que seguía escondido en la tumba, fue delatado por su perro y su sombrero; al ser descubierto, lo arrastraron fuera de la iglesia para llevarlo a la plaza y ahí lo despacharon con un golpe de lanza.[15]

En el pueblo minero de Cardonal, en el Valle del Mezquital, ocurrió un episodio muy parecido en la primavera de 1811. Los esfuerzos del cura por impedir que los insurgentes indios invadieran el pueblo fueron completamente inútiles: entonces el santuario de la iglesia fue violado; el cura y otros clérigos maniatados y secuestrados por los rebeldes; las amenazas de excomulgar a los insurgentes sólo se toparon con burlas y varios "españoles" (seguramente europeos) escondidos en la iglesia "... a vista de sus esposas, hijos y parientes fueron degollados casi al pie de los altares" (bajo los que se habían escondido).[16]

No era raro que los mismos curas fueran blanco de los ataques de algunos insurgentes, tanto dentro como fuera de sus iglesias en ruinas. Muchos de ellos eran amenazados por sus feligreses, sobre todo cuando trataban de intervenir (como hacían a menudo) a favor de las vidas o los bienes de los peninsulares que vivían en las poblaciones, chicas o grandes, de provincia.[17]

[15] Este episodio, sombrío aunque al estilo Disney, está narrado con lujo de detalles en la carta de Muñiz dirigida al virrey Venegas, el 12 de abril de 1811; AGN, OG, vol. 12, fols. 62r-65r.

[16] AGN, Bienes Nacionales, leg. 716, sin fol., Olguín a Fonte, Cardonal, 20 de febrero de 1820.

[17] Véase, por ejemplo, el relato del padre José Mariano Ferrara del tumulto de Xochitepec de 1810; AGN, Criminal, vol. 204, exps. 11-12, fols. 206r-262r, 1810.

Otros menos afortunados (que seguramente sumaron docenas) murieron a manos de las gavillas insurgentes, en las que frecuentemente había feligreses de sus parroquias. Este fue el destino que tuvo el párroco de Tamazunchale en 1811.[18] Otros más se salvaron de milagro, como el bachiller don Manuel de la Peña. Este vicario de 37 años de un pueblo de la parroquia de Xochimilco, muy cercana a la capital, fue capturado por una gavilla insurgente en febrero de 1817 por haber inducido al cabecilla de otra gavilla rebelde a pedir el indulto real. A De la Peña, sentenciado a muerte, lo capturó un coronel González, quien le dijo: "... que la causa de que los padrecitos fueran traidores y seductores era el respeto que ellos les guardaban, pero que así como el gobierno [realista] había decapitado a varios sacerdotes, ellos [los rebeldes] adoptarían la misma medida... [y] sería [la] primera ejemplar". El padre de la Peña sólo escapó de la muerte gracias a que otro insurgente intervino en su favor.[19] Muchos fueron "arrestados" por los cabecillas rebeldes locales; aunque los párrocos preferían llamarle secuestro. Así ocurrió, por ejemplo, con el cura que acababa de ser asignado a la parroquia de Jalpa, en la región de los Lagos, quien fue capturado en mayo de 1815 junto con todos los ornamentos de su iglesia por unos insurgentes que seguramente estaban bajo el mando del padre José Antonio Torres, sacerdote y uno de los más famosos y temidos comandantes rebeldes.[20] El bachiller José Rafael Olivera, vicario de Atzcapotzaltongo (distrito de Tlalnepantla) fue detenido más formalmente por las fuerzas insurgentes y sometido a un largo interrogatorio sobre sus convicciones políticas por Ignacio López Rayón y el doctor José María Cos. El bachiller José Buenaventura de Arias, vicario de la región de Calimaya, fue sentenciado a trabajos forzados en el presidio rebelde de Zacatula, aunque en realidad nunca los cumplió.[21]

[18] Por ejemplo, INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 154r-v, 1812.

[19] AGN, Infidencias, vol. 32, exp. 8, fols. 246r-252v, 1817; otros casos en que los curas se salvaron de milagro se encuentran en BPE, Criminal, paquete 29, exp. 18, ser. 652, 1811, Zacoalco; y AGN, Criminal, vol. 156, fols. 20r-167v, 1810, Amecameca.

[20] HD 6-6201a (núm. 635), 1815. Un caso similar, en que el párroco a quien tenían en la mira huyó antes de que pudieran capturarlo, es el de AGN, Criminal, vol. 280, fols. 29r-36v, 1813; este episodio ocurrió en el distrito serrano de Yahualica, cuya problemática historia con los párrocos ya hemos visto previamente. La captura de otros religiosos seculares por parte de los insurgentes, o su liberación de manos rebeldes, se registra en AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 1, fols. 1r-92v, 1811, San Miguel el Grande; AGN, OG, vol. 161, fols. 215r-218v.

[21] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 55, fols. 198r-199r, 1812 (Atzcapotzaltongo); vol. 334, exp. 58, fols. 202r-207v, 1812 (Calimaya). Se registran otros casos de curas condenados a trabajos forzados en presidios rebeldes por oficiales insurgentes en INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 61, fols. 217r-228r, 1812 (Tepecoacuilco), y el de un párroco realista a quien el mismo Morelos sentenció a trabajos forzados en Zacatula, en INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 74, fols. 268r-269r, 1812.

La problemática del realismo clerical

A pesar de lo delicado de la situación que solían vivir en el campo, los clérigos eran exhortados tanto por sus superiores eclesiásticos como por los dictados de su propia conciencia y vocación religiosa a quedarse en sus parroquias para hacer frente a la actividad insurgente mientras pudieran hacerlo; y a regresar a ellas sin demora en caso de que necesitaran salir temporalmente. En estas circunstancias, era un verdadero dilema el que enfrentaban. Muchos clérigos que sencillamente lo pasaron por alto o lo sufrieron en silencio deben haber sido hasta cierto punto sensibles a él, mientras que otros manifestaron su confusión de manera más abierta. La situación, como la resume sucinta y conmovedoramente el doctor Agustín Sánchez de Lara, párroco de Suchitepec, en una carta dirigida al deán y capítulo de la Catedral de la ciudad de México con fecha del 28 de diciembre de 1811, era la siguiente:

> Los insurgentes (según opinión probable) se aproximan a este pueblo dentro de pocas horas o días, por la ninguna fuerza que hay para resistirles; oponerse es temeridad; rendirse, deslealtad; desamparar las ovejas en boca del lobo, no me parece conforme a mi instituto, por tanto V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima] dícteme lo que deba hacer.[22]

Muchas cartas, quizá cientos de ellas, que trataban este asunto o lo mencionaban junto con otros problemas graves como la epidemia de 1813-1814, fueron recibidas por las autoridades eclesiásticas de la capital durante los primeros cuatro o cinco años de la insurgencia. Algunos clérigos pedían licencia para dejar sus parroquias, otros, pedían la absolución por haber administrado los sacramentos a los insurgentes (oficialmente excomulgados) y otros más, guía espiritual y ánimos.[23]

[22] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 4, fol. 10r, 1811. La réplica del 3 de enero de 1812 del Cabildo Eclesiástico (capítulo de la Catedral), típica de las respuestas de las autoridades eclesiásticas a estas angustiosas súplicas, recomienda a Sánchez de Lara que "obre con el celo, prudencia y patriotismo que es de esperarse en las circunstancias actuales".

[23] Algunos de los muchos, muchísimos ejemplos, pueden consultarse en INAH, AH, CA, vol. 334, sin núm. de exp., fols. 118r-119v, bachiller José Rafael Garrido al Cabildo Eclesiástico, Tasquillo, 30 de septiembre de 1811; exp. 6, fols. 15r-16r, doctor Pedro María Solano al Cabildo Eclesiástico, Tepozotlán, 28 de enero de 1812; vol. 334, sin núm. de exp., fols. 130r-131r, párroco de Tlalnepantla al Cabildo Eclesiástico, Tlalnepantla, marzo de 1812; exp. 8, fols. 24r-25v, doctor

Si se dejan de lado las cuestiones relativas a su propia seguridad, bienes e integridad profesional, el clero rural mexicano se vio acosado durante los años de la insurgencia por el difícil problema moral de intentar desenmarañar la teología y la política. Bajo el régimen realista era un artículo de fe que la Iglesia militante como *institución* debía tener un papel central en la pacificación del campo mexicano. La demarcación más importante en que tuvo lugar esta reconquista de los últimos días, esa labor de levantar la moral de los fieles, el campo de batalla en el que habrían de ganarse las almas, fue la parroquia rural. Sus agentes más importantes fueron los párrocos de provincia, quienes por su ejemplo, su prédica y el propio efecto estabilizador de su acostumbrada presencia, eran considerados un bastión contra la insurgencia. Ciertamente, la política de la Iglesia oficial presionaba para ello; pero también el gobierno secular político y militar de la Colonia lo afirmaban con el mayor énfasis, como se observa en la correspondencia de más de un comandante realista.[24] El perspicaz y áspero José de la Cruz advirtió el saludable efecto de que los párrocos leales se quedaran en sus parroquias. Su correspondencia indica que puso todo su empeño en sustituir a clérigos sospechosos por otros que fueran fieles, que usaba a los sacerdotes como emisarios en sus tratos con los pobladores rebeldes y que alentaba a los párrocos leales a que se quedaran en sus parroquias de provincia.[25] El virrey Calleja, consciente de esta dinámica al igual que sus comandantes, solicitó al Arzobispo que le informara de los curas que no vivían en sus parroquias. Por su parte, las autoridades eclesiásticas realizaron grandes esfuerzos para que los clérigos que habían huido regresaran a sus puestos.[26] También los indios de los pueblos manifestaban la misma preocupación, así como los dirigentes de varias comunidades indígenas de la Huasteca en 1813.[27] Tomando en cuenta lo que hemos visto y lo que veremos sobre las tensiones y los

Eusebio Sánchez Pareja al Cabildo Eclesiástico, Alfajayucan, 18 de junio de 1812, y vol. 334, sin núm. de exp., fols. 171r-176r, doctor José Aniceto Ramos al Cabildo Eclesiástico, Tlayacapan, 28 de diciembre de 1812; así como en los cientos de cartas que los curas del medio rural enviaron a las autoridades eclesiásticas y que se encuentran en AGN, Bienes Nacionales, leg. 902, 1813-1814.

[24] AGN, OG, vol. 4, fols. 156r-159r, Álvarez de Güitián a Calleja, 1 de agosto de 1813; vol. 4, fols. 179r-181v, Álvarez de Güitián a Calleja, 8 de agosto de 1813.

[25] AGN, OG, vol. 142, fol. 22v, diciembre de 1810; vol. 4a., fols. 278r-279v, De la Cruz a Venegas, 3 de marzo de 1811; vol. 157, fols. 99r-11v, De la Cruz a Apodaca, 18 de mayo de 1820.

[26] AGN, OG, vol. 4, fols. 141r-142r, Calleja a Álvarez de Güitián, ciudad de México, 24 de agosto de 1813; fols. 156r-159r, Álvarez de Güitián a Calleja, 1 de agosto de 1813; 163r-167r, Del Valle a Calleja, 7 de agosto de 1813.

[27] AGN, OG, vol. 4, fols. 163r-167r, Álvarez de Güitián a Calleja, 7 de agosto de 1813.

conflictos en los pueblos, y su papel en la insurgencia, uno se pregunta si la preocupación que los habitantes mostraban por la ausencia del párroco no representaría asimismo un lamento ante la pérdida de su propia capacidad para controlar el faccionalismo y el fraccionamiento ideológico en sus comunidades.

Pese a la tibieza y la falta de compromiso con que a veces respondían las elevadas autoridades eclesiásticas a las angustiadas súplicas de los clérigos de provincia, en general la Iglesia parece haber alentado a los curas rurales a quedarse en sus parroquias casi por la misma razón que los representantes de la autoridad secular: porque su presencia era esencial para combatir la influencia desestabilizadora y corruptora de la insurgencia. Sin embargo, había entre algunos comandantes realistas una escuela de pensamiento que abrazaba el opuesto exacto de esta posición: que si los curas se quedaban en las parroquias rurales tomadas por los rebeldes del lugar, de hecho conferían legitimidad a las fuerzas antirrealistas con su sola presencia y por eso debía alentarse su partida. El coronel Cristóbal Ordóñez, comandante militar de Irapuato, en la región del Bajío, expuso con fuerza y elocuencia esta posición en una carta dirigida al virrey Apodaca a principios de 1817 sobre la asignación de un párroco interino al pueblo de Cuiseo, entonces en poder de los rebeldes. Vale la pena citar una buena parte de la carta, porque arroja cierta luz sobre varias cuestiones: las opiniones de las autoridades coloniales sobre el carácter de la rebelión, sobre el papel del clero parroquial en la pacificación del campo y la molesta pregunta de la lealtad política de los mismos clérigos.

El coronel Ordóñez creía que si los curas se quedaban en las regiones tomadas por los rebeldes corrían el riesgo de perder el rumbo en sus lealtades políticas:

> Es la rebelión un pernicioso contagio que, a manera de epidemia pestilente, infecciona a todos los que continúan por mucho tiempo en los lugares insurreccionales, aunque al principio hayan tenido la felicidad de preservarse por algún tiempo. Son ejemplos de esta verdad muchas personas seculares y eclesiásticas que habiendo sido, o decididas por la causa del Rey o indiferentes, o cuando menos insurgentes ocultos y disimulados, la continuación de vivir en países rebelados, las exhortaciones de los malos, la libertad de costumbres, algunas comodidades temporales y sobre todo el constante mal ejemplo, han inclinado a los unos a descubrirse, a decidirse a los otros, y aun a variar tanto de ideas a los primeros, que de fieles y de realistas los han convertido en perjuros y rebeldes.

> Podrían alistarse en el catálogo de los sujetos de esta clase el licenciado Ayala y los presbíteros Torres, Uribe y Sixtos, que siendo en los primeros tiempos de la rebelión buenos algunos, indiferentes otros y disimulados los últimos, son todos en el día declarados enemigos del Rey y los mayores monstruos de esta Provincia. Son ejemplos también de la citada verdad muchos pueblos y territorios de esta misma comprensión, que habiendo permanecido en odio a los rebeldes y obediencia al gobierno legítimo por todo el primer año de la insurrección, sucesivamente han sido tocados del contagio hasta constituirse enteramente obedientes a los perversos y enemigos del gobierno.

Proseguía Ordóñez diciendo que los sacerdotes que se habían quedado en las áreas dominadas por los rebeldes, daban su consentimiento tácito a la rebelión:

> Los eclesiásticos son los maestros de un pueblo cristiano, y siendo este Reino cristiano está acostumbrado a aprender de boca de sus presbíteros la moral de las costumbres y a ser castigado por sus vicios, por lo que la gente juzga por malo o bueno no sólo lo que abiertamente se les enseña que lo es, sino que estiman que es bueno todo lo que no se castiga expresamente, tomando el disimulo del cura como una aprobación tácita.

Razonaba Ordóñez que, puesto que a los clérigos que vivían en las regiones ocupadas por los rebeldes difícilmente se les permitiría hablar contra la rebelión, su presencia en ellas daría esta especie de aprobación tácita de la insurrección a "la multitud ignorante". Además, los rebeldes querían que los sacerdotes vivieran fuera de los "pueblos armados", esto es, los pueblos realistas bien defendidos, porque la impresión que entonces recibía el grueso de la población rural era que la cuestión de la lealtad al rey era moralmente indiferente, y que no habría de resolverse mediante sanciones religiosas, sino por la sola fuerza de las armas. Además, Ordóñez escribía que cuando los rebeldes tomaron Irapuato en 1813, su comandante (el cura José Antonio Torres, probablemente el mismo que se menciona en el extenso párrafo de Ordóñez ya citado) mandó detener a los curas que administraban los últimos sacramentos a las víctimas de la peste y que al mismo tiempo "desengañaban" a los agonizantes de su incorporación a la causa rebelde.[28]

[28] AGN, Infidencias, vol. 32, exp. 1, fols. 5r-25v, Ordóñez a Apodaca, s. f., aunque probablemente de febrero de 1817. A fines de diciembre de 1817, Apodaca accedió al argumento de Ordóñez y recomendó, quedando pendiente la aprobación del obispo de Valladolid, que no se asignaran

El clero secular de las parroquias parece haber comprendido intuitivamente el dilema, quizá por cierta memoria racial luego de siglos de aplacar a los sediciosos de los pueblos, y a pesar de todos los anatemas proferidos por la Iglesia realista oficial contra los rebeldes, de la tan proclamada excomunión de los insurgentes, del enorme número de panfletos realistas que unían la insurgencia a la falta de religión, etc. Por ejemplo, el párroco de un pueblito del distrito de Chalco explicaba su decisión de permanecer en la parroquia pese a la ocupación de los rebeldes de varios pueblos circunvecinos "... en atención [de] haber observado que decaen mucho de ánimo los feligreses con la separación de sus párrocos".[29] Asimismo el párroco de Tepecoacuilco observaba a su regreso a la parroquia en el verano de 1812, luego de una ausencia de varias semanas:

> La regular conducta con que mis indios se han manejado es notoria por todos estos contornos, la que es aún mejor no faltándoles yo, pues cuando les falto suelen acobardarse con algunas funestas noticias que les dan de nuestras tropas, por cuyo motivo me ha sido sensible separarme en esta ocasión.[30]
> Por las mismas fechas, el párroco de Alfajayucan escribía a las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México que si tuviera que abandonar su parroquia en busca de la propia seguridad ante la amenaza de ataque de los famosos cabecillas Julián y Chito Villagrán, sus feligreses estarían perdidos: "... extraviándose muchas miserables familias, abandonándose otras [que se irían del pueblo], y pereciendo algunas"; su presencia los consolaba, "... siendo mi casa el refugio donde se acogen todos los pobres y miserables en cualquiera revolución..." Al cabo de seis meses, buena parte de su oscura profecía se había cumplido. Después de que el párroco fue arrestado por negarse a repicar las campanas de la iglesia del pueblo cuando entraron las fuerzas insurgentes y por negarse a albergar al jefe insurgente Ignacio López Rayón en su casa, todos los vecinos de Alfajayucan, tanto los indios como la gente de razón, se fueron al cerro, dejando al vicario de la parroquia completamente solo en el pueblo desierto.[31]

curas suplentes a parroquias de las regiones tomadas por los rebeldes. Sobre la carrera del padre José Antonio Torres, véase Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías de los héroes y caudillos de la Independencia*, vol. 2 (México, 1963), pp. 161-167. Torres sobrevivió un tiempo inusitadamente largo como cabecilla insurgente, pero murió en 1818 a manos de otro rebelde en un riña entre jugadores.

[29] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 138r-v, 1812.

[30] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 61, fols. 217r-228r, 1812.

[31] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 8, fols. 24r-25v, 1812; vol. 334, fols. 165r-167r, 1812.

La constante presencia de un párroco leal y activo en un pueblo de provincia podía lograr lo que parecían milagros de regeneración política. Por ejemplo, don Octaviano Rioja, el cura interino de Tamazunchale, un importante pueblo de la Huasteca a unos 200 kilómetros al norte de la capital, se encontraba en 1813 viviendo a título provisional en la parroquia de Tampamolón, donde todos los pueblos excepto uno se habían declarado a favor de la insurgencia. Rioja pidió permiso al comandante realista local para corresponderse con los rebeldes de los alrededores a fin de atraerlos al lado realista. Tuvo un éxito extraordinario. Para mayo de 1813, el cabecilla rebelde Francisco Peña ya había pedido un indulto real así como un centenar de sus hombres armados y desde entonces peleaba del lado de los realistas. Él y Rioja habían "pacificado" juntos cinco pueblos con una población total de unas 4 000 personas, todas dentro de la jurisdicción de la Villa de Valles.[32] En otro caso, el vicario de Huichapan informaba que desde que él y el párroco habían llegado a la parroquia, ambos habían trabajado duramente y tenían mucho éxito en conseguir la lealtad de los feligreses indígenas de la cabecera y pueblos circunvecinos para el régimen español. Escribe que a mediados de 1811, cuando llegaron a la parroquia, "... era dolor... [ver] como estaban cuando fuimos, a aquel sitio tan [lleno] de la insolencia, depravado orgullo y rebeldía que aquí prevalecían". No obstante, los sacerdotes habían trabajado por seis meses con buenos resultados, logrando que la gente enviara a sus hijos a la escuela, asistiera regularmente a oír misa, cooperara regularmente con los clérigos en todo y "disipando sus negras ideas en tal extremo que todo lo que antes amaban la insurrección, en la época presente la aborrecen, llegando este odio a los límites de ocultarse de los bandidos... en una palabra obedientes a todos preceptos, acreditando el Temor Divino, y sumisión a sus pastores espirituales".[33] Hubo otros casos en que los jefes insurgentes de hecho solicitaron a los clérigos que los ayudaran a contener los desórdenes entre los mismos rebeldes ejerciendo su gran autoridad moral sobre la turbulenta gente de campo.[34]

Las autoridades seculares y eclesiásticas no sólo alentaron a los sacerdotes a quedarse en sus parroquias, sino que se los ordenaron; además, apoyaron una política de actividad "misionera", particularmente en el campo. El objetivo era recuperar para la causa realista a la gente del medio rural contagiada de rebelión y resguardar a quienes se encontraban en riesgo de

[32] AGN, OG, vol. 4, fols. 179r-181v, Álvarez de Güitián a Calleja, 8 de agosto de 1813.
[33] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 139r-140v, Álvarez al Cabildo Eclesiástico, febrero de 1812.
[34] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 92r-94r, Benítez al Cabildo Eclesiástico, 5 de enero de 1812.

caer en la apostasia política, de acuerdo con la idea de que una vida ceremonial en funciones y un flujo constante de adoctrinamiento religioso eran la mejor vacuna contra la deslealtad entre la población, idea obviamente inspirada en la edad heroica de la evangelización cristiana del siglo XVI, así como en la presencia continua y activa de los misioneros en algunas de las partes más remotas de la Colonia. El esfuerzo no era de carácter meramente instrumental o táctico, sino también ideológico, pues la deslealtad al régimen monárquico se consideraba oficialmente como una falta de religiosidad y cualquier forma de heterodoxia, una deslealtad.[35] La iniciativa de estas misiones, generalmente constituidas por grupos del clero regular que se distribuían en el campo para predicar, se originaba casi siempre entre las elevadas autoridades eclesiásticas o militares, aunque se sabe poco de su historia real. Por ejemplo, el obispo Cabañas de Guadalajara ordenó que se establecieran varias de estas misiones en parroquias pacificadas de la Nueva Galicia y en la ciudad misma en 1813.[36] Todavía en 1820 el comandante realista de la región de Los Reyes en la tierra caliente de Michoacán proponía que se enviara una misión de frailes franciscanos al campo de los alrededores para ofrecer la amnistía y predicar "... por el predominio que tienen los Religiosos de Propaganda Fide en los corazones de todos estos vivientes".[37] A veces el impulso para tomar estas iniciativas provenía de la gente local, ocasionalmente de los mismos religiosos. Los franciscanos de Pachuca propusieron directamente al virrey Venegas desde un mes después de que estallara la rebelión de Hidalgo que los padres fueran en parejas a todos los pueblos de la región, primero para que, platicando en privado con los criollos y gachupines, "les demuestren y persuadan el sumo interés que tienen en reunir y uniformar sus sentimientos,

[35] Inclusive hubo llamados ocasionales para que se establecieran comisarios del Santo Oficio que combatieran a los insurgentes obstinados, como en la peticion que hasta 1817 dirigio un cura de Zacatlán a las autoridades de la Inquisicion de la ciudad de Mexico; AGN, Inquisicion, vol. 1416, exp. 23, fols. 277r-v, García Cantanaires a la Inquisicion, 15 de abril de 1817. El Santo Oficio, cuya influencia política y religiosa había ido disminuyendo constantemente a lo largo del siglo XVIII y que tuvo un papel de escasa importancia en los esfuerzos por combatir la insurgencia, fue suprimido por la Constitución liberal española de 1812. Y aunque fue reestablecido tras el regreso al trono de Fernando VII, no tardó en ser definitivamente abolido. La solicitud de García Cantanaires tenía, pues, un notorio regusto atávico. Para una discusión sobre la Inquisición de la época en la Nueva España, véase Nancy M. Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege* (Londres, 1968), pp. 202-203 y *passim*.

[36] AGN, OG, vol. 149, fol. 54v, noticia en el periodico *Mentor Provisional*, núm. 1, Guadalajara, 18 de marzo de 1813.

[37] AGN, OG, vol. 157, fols. 311r ff, Cruz a Apodaca, octubre de 1820.

deponiendo las antiguas preocupaciones que sólo servirán para la destrucción de unos y otros", y para que luego predicaran públicamente ante la "plebe".[38]

De hecho, en el otoño de 1812, se difundió un elaborado plan para toda la extensión del virreinato con pleno apoyo del arzobispo de México, los obispos de Guadalajara y Valladolid y el mismo virrey Venegas. Este esquema para pacificar a la Nueva España fue obra de fray Manuel Estrada, un cura retirado y predicador de la orden de los mercedarios, capellán militar de un regimiento realista de San Luis Potosí. Estrada había predicado junto con varios compañeros "en calidad de misioneros" desde el comienzo de la insurgencia; pero había llegado a la conclusión de que sólo un esfuerzo general y organizado alcanzaría los objetivos de la política realista y eclesiástica:

> ... después de haber triunfado por la fuerza de las armas de nuestro soberano, solamente los sacerdotes podrán ahora desimpresionar a los corazones de los errores que uno u otro sacerdote malo ha estampado en su necedad, y en su ignorancia; que es honor de nuestro estado reparar con todos nuestros esfuerzos tantos y tan incalculables males causados por nuestros hermanos, aquellos pocos eclesiásticos que han pisado y expuesto a mil ultrajes nuestro ministerio santísimo...[39]

Entre los 12 puntos de su plan se encontraba excluir a los clérigos gachupines del ministerio "... porque la ignorancia de los pueblos asegura, y firmemente cree, que el europeo no habla con la verdad, sino con la pasión"; predicar a los sacerdotes políticamente desleales solamente en privado y evitar su mención en los sermones públicos; suprimir los ofensivos términos "criollo" y "gachupín"; insistir en los sermones que los curas, como todos los hombres, eran proclives al error humano, y que así como entre los apóstoles había existido un Judas, así entre los clérigos había "eclesiásticos malos y engañados", y acallar las prédicas contra cabecillas insurgentes específicos. Los misioneros ambulantes debían desplegarse en grupos desde León hasta Guadalajara, Michoacán y otras partes de la Nueva España, todos ellos

[38] AGN, Bienes Nacionales, leg. 716, sin fol., Olguín al arzobispo Fonte, Cardonal, 20 de febrero de 1820; AGN, Historia, vol. 111, exps. 35-50, fols. 259r-300r, convento Franciscano de Pachuca a Venegas, 13 de octubre de 1810. El virrey Venegas aprobó rápida y sinceramente (en tres días) la propuesta de los franciscanos.

[39] Estrada afirmaba haber visto que los insurgentes habían matado a varios curas "y hasta colgado por los pies de los árboles", como refiriéndose a una forma tradicional de martirio cristiano.

con el derecho a indultar insurgentes. En sus viajes, debían permanecer absolutamente aislados en conventos o en las casas de los clérigos leales. Qué tanto de esta ambiciosa empresa realmente se llevó a cabo, no lo sabemos, pero revela una planeación detallada y el entusiasta apoyo de las autoridades seculares y eclesiásticas.[40]

Los párrocos seculares que permanecían en sus parroquias frecuentemente se veían en el aprieto, a veces penoso, de distinguir entre teología y política a la hora de administrar los sacramentos a los insurgentes que intermitentemente merodeaban por el campo, muchos de ellos feligreses suyos. En términos prácticos, la cuestión de los sacramentos básicamente incluía el matrimonio, el bautismo y la celebración de la misa. La capacidad de un clérigo para administrarlos se relacionaba directamente, a su vez, con sus funciones sacerdotales y su influencia sobre la conducta de su rebaño. Por supuesto, el problema se presentaba porque el régimen realista y la Iglesia como uno de sus pilares más importantes se mostraban renuentes a dar consuelo o legitimidad moral al enemigo, y en términos más técnicos porque los rebeldes estaban excomulgados y por lo tanto no debían recibir los sacramentos.[41] La esencia de lo que era este dilema político para los clérigos fue resumida por el párroco entrante de San Jerónimo Aculco, cerca del bastión insurgente de Huichapan, en el verano de 1812. Luego de detallar en una carta a las autoridades eclesiásticas de la capital sus dificultades para tomar posesión de su nueva parroquia, el padre Manuel Toral escribe:

> O [los párrocos] condescienden con las bárbaras, impías e inicuas solicitudes de los bandidos [para que les administren los sacramentos] o no: si condescienden, obran contra [su] honor, gravan sus conciencias y se hacen reos del Superior

[40] AGN, Bienes Nacionales, leg. 729, exp. 13, sin fol., 1812. En esos años, en el remoto Tabasco, se hacía algo similar con la exhortación directa del gobierno provincial; Mario Humberto Ruz, *Un rostro encubierto: los indios del Tabasco colonial* (México, 1994), pp. 268-269.

[41] El obispo electo Abad y Queipo declaró el 24 de septiembre de 1810 que el padre Miguel Hidalgo, Ignacio Allende, Juan Aldama y Mariano Abasolo estaban excomulgados. Teoricamente, la excomunión se hacía extensiva a todos aquellos que en un futuro se unieran a la rebelión y fue confirmada por un decreto del arzobispo Lizana y Beaumont el 11 de octubre. Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), p. 152; para otra discusión sobre la excomunión como un arma contra el clero rebelde, véase Farriss, *Crown and Clergy*, *op. cit.*, pp. 200-203. La legalidad de la excomunión original dictada por Abad contra los cabecillas insurgentes fue muy discutida, sobre todo entre los laicos seculares de la Colonia, aunque cuestionarse sobre su pertinencia y legitimidad también tendía a considerarse como sedición; para algunos ejemplos, véase AGN, Inquisición, vol. 1416, exp. 11, fols. 173r-178v, 1811; AGN, Criminal, vol. 240, sin núm. de exp., fols. 355r-364r, 1810.

Gobierno, y si no condescienden, se exponen a ser víctimas del furor de unos hombres que desnudos del temor de Dios se han visto atropellar lo más sagrado.

Lejos de recomendar las misiones para el campo o dejar a los curas leales en sus parroquias, Toral abogaba enérgicamente por sacar de sus parroquias a los curas "buenos" suponiendo que los feligreses leales pronto los seguirían, dejando a los insurgentes solos e impotentes en las áreas rurales, con lo que la insurgencia no tardaría en extinguirse.[42]

Por otra parte, muchos rebeldes tenían una idea clara pero invertida acerca del ámbito aceptable de actividad clerical, que se restringía estrictamente a las cuestiones espirituales y no abarcaba el reino de la política. El párroco de Chilquautla, por ejemplo, recibió una carta de un grupo de cabecillas insurgentes (firmada "Oficiales Americanos") el 28 de diciembre de 1811, en la que éstos lo reprendían por andar "fomentando el partido de los europeos" y reclutar a milicianos locales para la causa realista. Esta actividad era tan ajena a su función sacerdotal —escribían—, como enemiga de su origen y lealtades criollas. Si no creía poder ayudar a los rebeldes, al menos debía abstenerse de perjudicarlos y limitarse a sus deberes sacerdotales.[43]

Como bien puede uno imaginar, la más espinosa de las cuestiones referentes a la administración de los sacramentos era la celebración de la misa, porque afectaba a mucha gente en su vida normal. A pesar de lo claras que eran las señales de anticlericalismo popular entre los insurgentes, no hay motivos para creer que esta gente de campo fuera menos religiosa que los realistas, y no cabe duda de que su insistencia en oír misa desmiente cualquier conclusión de ese tipo. Por ejemplo, los rebeldes que día a día cobraban mayor fuerza en el pueblo de Santo Tomás en la parroquia de Tepetlaostoc, justo al noreste de la ciudad de México, amenazaron a principios de 1812 con destruir el pueblo grande si el párroco local no seguía oficiando regularmente las misas en Santo Tomás.[44] Algo similar ocurrió en la parroquia de Cempoala por esas mismas fechas. El padre Felipe Benicio Benítez cedió en un principio a la presión de los rebeldes para que celebrara la misa

[42] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 239r-247r, Toral al Cabildo Eclesiástico, San Juan del Río (el padre Toral siguió su propio consejo y se mudó a tierras más altas), 22 de julio de 1812.

[43] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 70r-v, 1812.

[44] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 147r-v, 1812. Estos mismos rebeldes también pedían que el padre Ignacio Sandoval, el párroco, siguiera bautizando y confesando a los moribundos. Véase un caso similar en Tlalnepantla por esas mismas fechas; INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 130r-131r, 1812.

el 19 de enero de 1812, delegando la tarea en su vicario; pero canceló el oficio cuando una multitud de insurgentes armados entró en la plaza del pueblo justo al inicio de la ceremonia. Al poco rato, un nutrido grupo de indios descontentos se apostó frente a la casa del cura, insistiendo en que eran buenos cristianos y que en otras parroquias los habían dejado oír misa. Sin dar crédito a lo que decían, el cura alegaba que todos ellos estaban excomulgados y se enzarzó en una acalorada discusión con uno de los jefes del grupo sobre la teología de la excomunión. También ordenaron a Benítez que excomulgara a otro cura local por haber dicho una misa de acción de gracias por una reciente victoria de los militares realistas, a lo que Benítez se negó, aunque finalmente aceptó oficiar una misa para ellos.[45] Una carta fechada a comienzos de 1812 y dirigida a las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México expresa lo que sobre esto pensaba un cura. Tras describir a los indios de Tetecala, cerca de Cuernavaca, como "malísimos" en términos políticos, el párroco bachiller José Cárdenas escribió sobre su decisión de seguir diciendo misa:

> Yo bien sé que todos los insurgentes están incursos en la excomunión; pero son excomulgados tolerados, y hay privilegio para que nosotros podamos comunicar con ellos; pero no ignoro que yo no debo cooperar al pecado ajeno, como de facto ellos pecan en comunicar con nosotros, y más [*in divinis*] por otra parte, los más de éstos son una gente soez que no sólo ignoran lo que es censura, sino que ni saben si están censurados, y aun me atrevo a asegurar que apenas saben que son cristianos, pues son unos idiotas, peor que bestias irracionales, así lo juzgo de los más insurgentes; pero *ad evitanda mayora* he celebrado y sigo celebrando.[46]

También el bautizo de los niños insurgentes era un dilema para los párrocos rurales, lo mismo que el matrimonio y la confesión de los moribundos.[47]

La forma en que se desarrollaban en el campo las tensiones entre el deber del sacerdocio y el embargo eclesiástico practicado sobre los insurgentes

[45] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 92r-94r, 103r-104v, 1812. A veces, los párrocos que escapaban se tomaban un trabajo extraordinario para despojar a los insurgentes de los consuelos de la religión, como el cura de Chilquautla, quien se fue del pueblo en 1812, no sin antes tomar la precaución de comerse todo el pan eucarístico; INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 70r-v, 1812.

[46] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 87r-88r, 1812.

[47] Sobre el bautismo, véase INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 118r-119v, 1812, Tasquillo (Ixmiquilpan); sobre la confesión, vol. 334, fols. 136r-137r, 1812, Huichapan; y sobre el matrimonio, vol. 334, fols. 95r-96r, 1812, Xochimilco; vol. 334, fols. 145r-v, 1812, Tepeapulco (Apam).

mediante la huida o la rotunda negativa a administrar los sacramentos a feligreses sospechosos queda muy bien ilustrada en el caso de los pueblos de Malinalco y Tenancingo en los años de 1811-1812, que en muchas formas son la marca culminante de la rebelión. Fray Mariano Gama, el cura interino de Malinalco, escribió a las autoridades eclesiásticas de la capital en el otoño de 1811 que desde la Navidad del año anterior se había rehusado a administrar ningún sacramento en su parroquia infestada de rebeldes, porque la mayoría de sus feligreses habían sido excomulgados y por lo tanto no les estaba permitido recibir los sacramentos. Aunque en un principio había permitido que sus vicarios administraran los sacramentos, su enojo había ido en aumento ante lo recalcitrante de sus feligreses indios y había ordenado a sus vicarios desistir de sus empeños. "Consternados" por el vacío ceremonial abierto en torno suyo, los fieles indígenas recurrieron al bachiller José Manuel Guzmán, párroco temporalmente asignado al vecino pueblo de Tenancingo, quien tomó bajo su cargo el cuidado espiritual de ambos pueblos, pese a la condición de excomulgados de los vecinos insurgentes. Guzmán dijo que el Hermano Mariano había dejado en el mayor desamparo a sus feligreses indígenas, aunque éstos habían sido "forzados" a unirse a la insurgencia y podían ser rescatados a través del cuidado espiritual. El padre Guzmán escribió en su propia defensa contra las acusaciones de Gama por su ilegítima intromisión:

> Impuesto yo por una parte, en que siendo los citados sacramentos, absolutamente necesarios para la salvación, no se pueden negar al que los pide, aunque sea el mayor delincuente; y estimulado por otra parte de la caridad al ver a estos infelices indios, que como ovejas desamparadas de su pastor, buscaban en otro el remedio de sus almas; me presté gustoso a impedir tamañas desgracias...

Sin embargo, el padre Guzmán insistía en que sólo había escuchado las confesiones y bautizado, y que si había oficiado una misa el día del santo patrón de Malinalco fue porque lo habían obligado. En consonancia con su política general en tales asuntos, el cabildo eclesiástico de la capital encomiaba los esfuerzos de Guzmán pese a la condición oficial de excomunión en la que se hallaban los indios rebeldes, alentándolo a que aprovechara la ocasión para recuperar a los feligreses para la causa realista y de la verdadera religión.[48]

[48] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 109r-112r, 1812. Eran bastante comunes los casos en que se presumía el ejercicio ilegítimo de la función clerical por parte de "curas intrusos" en ambos lados

Los clérigos que permanecían en sus parroquias rurales y se consideraban leales al régimen colonial, hicieron su mejor esfuerzo para combatir la insurgencia manteniendo la regularidad de los sacramentos y llevando adelante la vida religiosa normal. Sin embargo, también intervenían para proteger a los funcionarios realistas, para impedir que los insurgentes ejecutaran a los prisioneros, sofocar las confrontaciones violentas que podían haber subido de tono hasta convertirse en una acción colectiva de mayor envergadura y reconciliar a los rebeldes con el régimen como mejor podían. Los párrocos y sus asistentes siempre estaban escondiendo en su casa a funcionarios locales buscados por los rebeldes, aunque hemos visto que algunos perseguidores decididos no tenían problemas en violar las reglas del santuario eclesiástico. Por ejemplo, el 29 de octubre de 1811, cuando una fuerza insurgente de unos 200 hombres entró a saquear el pueblo de Tepozotlán, el teniente de justicia local salvó el pellejo porque les echó encima una barda de piedras y luego corrió a esconderse en la casa del párroco hasta que se fueron los rebeldes.[49]

Las súplicas de los clérigos evitaron que los insurgentes ejecutaran a muchos prisioneros, entre ellos gachupines y funcionarios realistas. Por ejemplo, una mañana de septiembre de 1810 en San Miguel el Grande, el párroco local pronunció un exaltado sermón frente a la cárcel del pueblo logrando retrasar por varias horas la ejecución de varios peninsulares, hasta que llegaron las fuerzas del intendente Flon a dispersar a los rebeldes y liberar a los cautivos; uno de los españoles liberados se refirió al acontecimiento, comprensiblemente, como un milagro.[50] Con menos suerte corrió la víctima europea de un episodio acaecido cerca de Huichapan por ahí de marzo de 1811, en

del cisma político; véase, por ejemplo, la acalorada competencia retórica entre dos curas insurgentes enfrentados por la parroquia de Huango, en una región michoacana ocupada por los insurgentes en 1815, HD 7-1.552, 1815; y el caso de un "cura intruso" en Iguala, INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 89r-91r, 1812. Parte de la confusión sobre estas cuestiones surgía del hecho de que muchas parroquias de la Nueva España podían quedar vacantes en cualquier momento debido al movimiento de sacerdotes que aumentó durante el periodo de la Independencia. Por ejemplo, cuando el arzobispo Fonte convocó a un "concurso" para asignar beneficios, *open livings*, en 1818, había 63 parroquias vacantes en el arzobispado, seis de ellas tan solo en la ciudad de Mexico; AGN, Bienes Nacionales, leg. 997, exp. 19, 1818.

49 AGN, OG, vol. 130, fols. 134r-135r, 1811. Para otros ejemplos del mismo tipo de situaciones, véase AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 1-5, fols. 1r-136r, 1811, Ixmiquilpan; AGN, Historia, vol. 105, exp. 35, fols. 122r-v, 1811, Cempoala; AGN, Historia, vol. 458, fols. 20r-21v, 1812, Cuernavaca.

50 AGN, Historia, vol. 411, sin núm. de exp., fols. 54r-59v, 1810. Para otro ejemplo, véase la narración del gobernador indio de San Juan Teotihuacán sobre la toma del pueblo por los rebeldes a fines de agosto de 1811, en AGN, Historia, vol. 103, exp. 1, fols. 1r-6v, 1811; y para otro caso más, AGN, Criminal, vol. 240, exp. 9, fols. 167r-182r, 1811, Calpulalpan.

el tiempo en que los Villagrán hacían de las suyas en la región. Durante meses, don Joaquín Álvarez, vicario del bachiller José Julián González, párroco de Huichapan, había realizado prodigios de labor pastoral rescatando a los indios rebeldes de la localidad para la buena causa. A las dos de la madrugada del 4 de marzo, fue llamado por uno de sus feligreses para confesar, según le dijeron, a un hombre enfermo y moribundo. Salió del pueblo en su montura conducido por sus guías sólo para encontrarse prisionero de un numeroso grupo de insurgentes, quienes lo escoltaron durante varios kilómetros hasta un lugar desierto. Allí le pidieron que confesara a don Tomás Villegas, un español peninsular de Zimapán, a quien los rebeldes habían mantenido en cautiverio y se proponían ejecutar. Con lágrimas en los ojos, Álvarez rogó a los implacables rebeldes que perdonaran la vida a Villegas, llegando incluso a ofrecer su propia vida a cambio de la del otro, sin resultado. Los rebeldes dijeron al vicario "con estas palabras exactas": "Padre, nosotros hemos cumplido con haber traído a V[uestra] m[erce]d para que confesase a ese reo, y que su alma no se pierda, y en el supuesto de que no quiere V[uestra] m[erce]d auxiliarlo, la vida, irremisiblemente, se le quitará, entendido que será a Dios responsable por esa alma."

Entonces el condenado Villegas dijo a Álvarez:

> Padre, ciertamente que ha hecho V[uestra] m[erce]d, más que debía hacer, como es ofrecer su vida por la mía, y en atención a que nada se consigue, creo que de este modo, ya está decretada mi muerte por la Divina Justicia, en esta virtud la notoria cavidad de V[uestra] m[erce]d, se sirva oírme de penitencia suplicándole no me desampare hasta no percibir los últimos límites de mi vida.

El cura confesó a Villegas y nuevamente rogó en vano que perdonaran la vida al europeo. Los rebeldes vendaron los ojos del prisionero y lo fusilaron, aunque después Álvarez los convenció de que lo dejaran custodiar el cuerpo en vez de llevarlo a un pueblo vecino y colgarlo en el camino como una siniestra advertencia para los simpatizantes realistas. El cura se quedó solo con el difunto Villegas hasta el alba y su vigilia sólo terminó cuando dos "pobres indios" acertaron a pasar por ahí y lo ayudaron a llevarse el cuerpo a Huichapan.[51]

[51] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 139r-140v, 1812. La relación del mismo párroco González sobre las condiciones en que se hallaba Huichapan en el verano de 1812 está en INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 96, fols. 313r-315v, 1812.

Finalmente, los curas también intentaban refrenar "los tumultos" proclives a iniciar algún movimiento colectivo en los pueblos —recibir a las fuerzas insurgentes venidas de fuera, saquear los edificios del gobierno y otros actos parecidos— predicando ante los "tumultuarios". A veces les costaba la vida, como al párroco a quien le dispararon por tratar de evitar una confrontación y que murió poco después.[52] Los párrocos también hacían las veces de instrumento de reconciliación, el más inmediato entre los insurgentes y el régimen realista, como ya hemos visto en el capítulo V, pues otorgaban un gran número de indultos del gobierno, a menudo a cientos de personas a la vez.[53]

Sacerdotes guerreros

Al ver que fracasaban sus esfuerzos por reconciliar a los insurgentes con el régimen colonial, varios párrocos y vicarios de provincia se ganaron fama local o regional como sacerdotes guerreros, aunque a veces no esperaban a comprobar la inutilidad de su empeño para labrarse esa fama. Dejando atrás una mera profesión de piadosa lealtad al régimen español, y sin contentarse con el método de la persuasión o la prédica para hacer regresar al redil a sus ovejas descarriadas, estos hombres no dudaron en tomar las armas para defender el orden tradicional. Cuántos de ellos hubo, es imposible decirlo, pero la correspondencia militar de la época, los informes oficiales y las publicaciones como la *Gaceta de México*, que era la oficial, están llenas de referencias a ellos. Algunos trabajaban de manera intermitente e informal en las ocasiones en que sus parroquias o el distrito en general se veían amenazados, para luego guardar los yelmos y enfundarse nuevamente en sus sotanas. El párroco de Catorce, el licenciado José María Semper, era conocido como el caudillo militar del distrito de Matehuala; el franciscano fray Pedro Villaverde fue por un tiempo el comandante de la milicia realista en el área de la misión de Tancanhuitz, en el distrito de Villa de Valles; un cura de Lagos, don Manuel de la Torre, tomó enérgicamente el mando de las tropas realistas del pueblo para defenderlo contra el ataque de 1816 del famoso cabecilla insurgente Pedro Moreno, lo mismo que el padre Monroy, párroco

[52] AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811, Chicontepec; y sobre el cura que murió de un disparo, AGN, OG, vol. 155, fols. 207r-208r, Cruz a Apodaca, 10 de noviembre de 1818, Angamacútiro.

[53] Por ejemplo, INAH, AH, CA, vol. 334, sin núm. de exp., fols. 71r-v, 1812, Coscatlán (Huasteca); vol. 334, exp. 14, fols. 38r-63r, 1812, Jocotitlán.

de Tonila en Michoacán, quien encabezó al contingente realista armado del pueblo en una importante y sangrienta batalla librada en Colima en el verano de 1811.[54] Hubo otros que recibieron un nombramiento en las milicias de provincia, como los dos párrocos que capitanearon los regimientos de fieles realistas de la región de Lagos.[55] Sobra decir que su actuación no carecía de una dimensión moral/teológica. En 1812, como capellán de las fuerzas realistas que defendieron el importante pueblo oriental de Tulancingo de un ataque rebelde, el padre Mariano Gómez, fraile agustino, fue herido y se vio obligado a disparar a quemarropa contra un oficial rebelde; por ese acto, se sentía descalificado para ejercer sus funciones sacerdotales. Las autoridades del Arzobispado de la ciudad de México, sin embargo, le aseguraron que en este caso no cabía irregularidad alguna, y que por lo tanto no había duda de su capacidad para oficiar, pues los sacerdotes podían "... pelear en la guerra cuando sea necesario para defender la propia vida, o a la Patria".[56]

Menos reticente a matar en el campo de batalla por la causa realista se mostraba el sacerdote guerrero comisionado don José Francisco Álvarez, de la región de Zacatecas, conocido como "el cura Álvarez" a secas, y quizá también igualmente reconocido por su estatura extraordinaria y su belicosidad. En un principio fue comandante de una fuerza realista más pequeña, *ad hoc*; luego fue promovido a teniente coronel de las fuerzas urbanas auxiliares a principios de 1813 y un año después al rango (y salario) de capitán provincial en la milicia regular de Zacatecas. Estos hombres podían ser tan irascibles, tozudos y hasta corruptos, como sus colegas militares que no eran sacerdotes. Desde la primavera de 1811, el general español José de la Cruz observó que Álvarez podía agotar la paciencia de un santo (cosa que

[54] Véase, respectivamente, AGN, Infidencias, vol. 21, exp. 8, fols. 172r-178v, 1811; AGN, Bienes Nacionales, leg. 424, exp. 163, sin fol., 1816; AGN, OG, vol. 151, fols. 173r-173a-v, Revuelta a Cruz, 8 de junio de 1816; vol. 159, fol. 20r, Del Río a Cruz, 21 de agosto de 1811. Otros clérigos menos belicosos sermoneaban o arengaban a las fuerzas realistas durante la batalla misma (también había sus análogos entre los insurgentes) para levantar el ánimo de los combatientes; véanse, por ejemplo, testimonios sobre las actividades del bachiller don Juan Balladares, párroco de Tomixtlahuaca, HD 7.3.587 [#818], 1815, y de don Pedro María Solano, del Colegio de Tepozotlán, INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 6, fols. 15r-16r, 1812.

[55] AGN, OG, vol. 159, fol. 147r, Cruz a Calleja, 4 de diciembre de 1816.

[56] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 114r-115v, 1812. Que estos melindres de parte de fray Mariano eran una característica de su personalidad, o quizá de su pertenencia al clero regular, y que no se debían al rigor teológico es lo que parece indicar la prontitud con la que un cura de Zapotlán el Grande, el padre Justo Bravo, urdió el tortuoso plan de asesinato que en 1819 puso fin a la vida del compañero de armas de Gordiano Guzmán, el Indio Candelario, AGN, OG, vol. 156, fol. 278r-v, Cruz a Apodaca, 2 de abril de 1819.

Cruz no era) "pero... en el estado actual la saliva que se traga". Del cura Álvarez escribe Cruz a su amigo Félix María Calleja: "... impone contribuciones, se apodera de ganados, saquea por complacer a su tropa, y sin encomendarse a Dios ni al diablo pasa por las armas a los que debía perdonar y perdona a los que no lo merecen. Tal es el informe que me han dado de este Santo-Patriótico-Sacerdote..." Cruz, que no era ningún tonto y estaba siempre dispuesto a hacer trato con el mismo diablo si con ello ayudaba al cumplimiento de su misión militar, añadía que de cualquier modo se alegraba de tener las tropas de Álvarez en la región de los cañones al sur de Zacatecas, una región muy agreste en donde la actividad de la guerrilla era endémica y que los recursos realistas no alcanzaban a cubrir.[57]

Un ejemplo bastante representativo de las actividades de un sacerdote guerrero es el que se encuentra en la carrera del bachiller don Luis Gonzaga Raz y Guzmán, párroco provisional de Molango, en la Huasteca hidalguense durante 1813 y 1814. Al comienzo de la insurrección ha de haber tenido unos 30 años de edad, era egresado del viejo Colegio de San Juan de Letrán y de la Universidad Pontificia de la ciudad de México. En vez de aceptar el cargo de profesor universitario, eligió trabajar como un cura de parroquia común y corriente, y durante dos años fue "teniente de cura" en la parroquia de San Sebastián, en la capital. En 1810-1811, cuando cientos de curas de provincias llegaron a la ciudad, él se fue temporalmente de párroco a Tantoyuca, también en la Huasteca (y en el camino de ida los rebeldes lo asaltaron tres veces). No sólo tuvo que hacer frente a los numerosos insurgentes del distrito, sino también al calor, la enfermedad, los insectos, las víboras y el aislamiento ("... y el no haber andado yo nunca, por estos lugares por ser natural y vecino de México..."). En cuanto se hubo instalado en Tantoyuca, comenzó a predicar (en ocasiones dos veces al día) contra la rebelión y alentando de todas las formas posibles a los defensores del pueblo. Participó activamente en los ataques realistas contra los fuertes rebeldes de Tamapache, San Isidro, Chontla, Tantima y otros pueblos. Al ejercitar sus funciones sacerdotales, se esforzaba muy especialmente en ofrecer a los indios de la región un buen ejemplo, a los que también dispensó del pago de ciertas obvenciones clericales para fortalecer su lealtad. A los dos años de ejercer esta actividad, el párroco propietario del pueblo, viejo y enfermo, regresó de su cura de

[57] AGN, OG, vol. 150, fols. 72r-73v, 1814; vol. 159, fols. 69r-v, 4 de enero de 1813; vol. 145, fols. 75r-78v, Cruz a Calleja, 2 de mayo de 1811. En 1813 fueron ascendidos junto con Álvarez los oficiales realistas y posteriores políticos destacados de la república José Celestino Negrete y Manuel Quintanar, de tenientes a coroneles, y Agustín de Iturbide de capitán a coronel.

descanso en Tulancingo, y Raz y Guzmán se encontró sin parroquia. De regreso a la capital a principios de 1813, nuevamente fue asaltado por los insurgentes en la región de Huayacocotla. Una vez en la ciudad de México, atrajo la atención del virrey Venegas debido a su trayectoria y fue enviado a título provisional a Molango, de donde habían expulsado al párroco regular, el bachiller don José Francisco Sánchez, por desempeñarse como coronel insurgente.[58] El cura suplente hizo lo que pudo para cercar a los feligreses que andaban errabundos por los cerros y otros pueblos y regresarlos a algún tipo de vida normal y sedentaria en Molango, administrando otros 26 pueblos más pequeños sin la ayuda de vicario alguno, además de que tuvo que enfrentar el inicio de una epidemia de tifo ese mismo verano. Otorgó indultos reales a unas 1 000 familias de la región y él personalmente encabezó una fuerza realista contra varias posiciones rebeldes; en la *Gaceta de México* y en algunas otras partes se informó sobre sus hazañas. A fines de 1813, el padre Sánchez, destituido pero ahora perdonado, entabló un juicio contra Raz y Guzmán por su parte de las obvenciones recogidas en la parroquia interina durante la ausencia de Molango de Sánchez.[59] Si Sánchez fue restituido en su parroquia y lo que el destino tenía deparado al intrépido sacerdote suplente es algo que no sabemos; pero no cabe duda de que los elementos básicos de la historia de Raz y Guzmán no han de haber sido nada raros en esa época.

Conclusión

Así pues, en conclusión, los sacerdotes de provincia fueron un eslabón crucial en la cadena de lealtad que el régimen intentaba reconstruir y que se extendía desde las ciudades del virreinato hasta los poblados y ranchos más remotos. Los clérigos hacían labor de misioneros, predicaban, administraban los sacramentos (a veces con un programa político, aunque más frecuentemente sin él), y persuadían a sus feligreses de seguir el orden tradicional día

[58] El padre Sánchez encabezó un ataque contra el mismo pueblo de Molango con una fuerza de 200 rebeldes a principios de enero de 1813, AGN, OG, vol. 4, fol. 5r, 1813. Su nombre no figura en la lista de Farriss de los clérigos seculares insurgentes (Farriss, *Crown and Clergy*, *op. cit.*), pero sí aparece en una lista similar debida a William Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, 1996), p. 496; también se encuentra en la lista de Taylor de "supuestos realistas" un cura del mismo nombre, p. 500.

[59] AGN, Bienes Nacionales, leg. 609, exp. 9, sin fol., 1813. El ingreso de la parroquia por obvenciones durante la última parte de 1813 llegó a sumar muy poco, pues Raz y Guzmán administraba los sacramentos a los indios del lugar sin cobrarles.

tras día. Algunos religiosos llegaron a tomar las armas para defender el régimen colonial como dirigentes militares a nivel local o regional. Quedan muy pocos registros documentales de lo que decían a sus interlocutores cuando pronunciaban sus sermones, cuando confesaban a sus feligreses, cuando intentaban persuadirlos de volver al buen camino y hasta cuando daban órdenes, pues casi nada de esto quedó escrito. No sabemos prácticamente nada de las homilías teñidas de política que deben haber pronunciado, de los apasionados sermones dominicales, de las discusiones a gritos con los rebeldes recalcitrantes de la localidad y sus simpatizantes, las exhortaciones susurradas en el confesionario, las graves conversaciones en la plaza, la iglesia y en su casa. En esto, sus actos discursivos comparten con los otros que revisaremos en el capítulo XIV —rumores, propaganda, sedición, charlas sueltas, etc.— cierto anonimato que el paso de casi dos siglos desde que acontecieron los acontecimientos de los que hablaban no ha hecho sino acentuar.

En términos cuantitativos, calculo que en el peor de los casos fue quizá 80% del clero de la Nueva España el que siguió siendo pasivamente leal al régimen colonial durante la década insurgente. Si éste resultara un cálculo preciso, significaría que aun con un respaldo tan disminuido a la causa rebelde, los curas de cualquier forma se mostraban más proclives —proporcionalmente— a unirse o simpatizar de manera activa con los insurgentes que cualquier otro grupo de los que eran muy conspicuos entre la población en general, como los notables indígenas. ¿Quiere decir esto que el clero en su conjunto puede caracterizarse como "revolucionario", como ha sido la tendencia en la versión histórica convencional? Creo que no, puesto que aquí nos enfrentamos al mismo tipo de problema nomotético —la ausencia de efectos uniformes a partir de causas supuestamente uniformes— que se plantea en la Introducción en relación con las causas materiales de la insurgencia popular. Seguramente algunos clérigos rurales fueron inducidos a la rebelión debido a la penosa intersección de sus propias vidas con el regalismo de las Reformas borbónicas; pero también hubo muchos más que obviamente no lo fueron, aun cuando hubieren sentido una chispa política, teológica y financiera similar. Así que tendremos que estudiar las vidas particulares de los curas subversivos e insurgentes para encontrar la otra parte de la explicación, aun cuando la opacidad de los registros históricos raramente ofrece una vista de sus motivos tan clara como nos gustaría.

XII. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA SUBVERSIÓN Y LA REBELIÓN DE LOS SACERDOTES

Cientos de curas del clero secular y regular simpatizaron públicamente con la rebelión o tomaron las armas contra el orden colonial en los años comprendidos entre 1810 y 1821, y varios de ellos ocupan la primera fila en la falange de los héroes nacionales, como Miguel Hidalgo y José María Morelos, para comenzar. Aún hoy se sigue rindiendo culto en el ceremonial cívico mexicano al momento que fue clave para la historia de liberación nacional y al sacerdote que tuvo el lugar central, en la representación que año tras año hace el presidente de la República la noche del 15 de septiembre del famoso "Grito de Dolores" del cura Hidalgo desde el balcón del Palacio Nacional en la capital. Hasta el emperador Maximiliano de Habsburgo, el usurpador, caracterizó en septiembre de 1864 el mismo ritual conmemorativo, cuando visitó el pueblo de Dolores, tal vez queriendo creer en su inocente grandiosidad que las aclamaciones de la multitud que asistía al acto eran en su honor, y no en el de Hidalgo y la patria.[1] Basta con mencionar la poderosa representación del padre Hidalgo que el famoso muralista José Clemente Orozco dejó en el fresco del Palacio de Gobierno de Guadalajara para evocar una persistente imagen de la iconografía nacional mexicana: la marca del fuego destructor y purificador lanzado hacia el observador; el puño huesudo que se alza para golpear a los españoles y anatemizar lo que no es patriótico; la mirada estática, casi erotizada, fija en algún punto del espacio situado encima de la cabeza del observador; la espuma blanca y pura de la cabellera que enmarca los rasgos masculinos pero ascéticos contra el fondo de un océano en llamas. En estas advocaciones, Hidalgo no sólo es el signo de su propia figura mitificada, sino también representa a los otros hombres de Iglesia que ayudaron a hacer del país una nación. Al mismo tiempo, encarna el discurso profundamente religioso que invocaban para legitimar sus actos, aunque esto con frecuencia se desvanece como si fuera una anomalía

[1] El relato de Maximiliano en Dolores Hidalgo está tomado de Joan Haslip, *Imperial Adventurer: Emperor Maximilian of Mexico* (Londres, 1971), p. 273, citado en Jonathan Kandell, *La Capital: The Biography of Mexico City* (Nueva York, 1988), p. 347.

histórica a manos de los modernos mitificadores que luchan por situar en el proscenio el carácter secular de la ideología nacionalista.

Situándonos en el límite máximo de la generosidad, podemos calcular que cuando mucho una tercera parte de los religiosos del país —y sólo es más o menos una cuarta parte de esa cifra la que está firmemente documentada— apoyaron activamente la rebelión de alguna manera significativa, o al menos entraron el registro histórico como rebeldes o subversivos. ¿Se puede entonces afirmar razonablemente que el clero mexicano en su conjunto simpatizaba con los insurgentes, o se puede establecer un umbral de pruebas más bajo para sus acciones públicas? ¿Cuántos curas harían falta para apoyar esta afirmación?[2] La pregunta no se plantea para restar importancia a algunos hombres de Iglesia de los rangos inferiores como cuadros de la dirigencia rebelde en el nivel local, regional o de toda la Colonia, ni como ideólogos del movimiento de Independencia; como tampoco para desdeñar la importancia del pensamiento religioso o las formas de sacralidad en la estructuración del discurso insurgente o la legitimación de la acción política. Por el contrario, se hace el cuestionamiento para poner a prueba las interpretaciones convencionales sobre las guerras mexicanas de Independencia en dos puntos importantes: primero, si los motivos de queja de los clérigos contra el regalismo tardío de los Borbones indujeron a la mayoría del clero secular, en particular, a adoptar una postura contraria al régimen y a participar activamente en la insurgencia, y segundo, si estos curas rebeldes tuvieron un papel especialmente importante en la dirigencia de los elementos insurgentes populares del campo mexicano. Si bien la primera propuesta se pone en duda, no por fuerza se derrumba la segunda, puesto que el ejemplo y el liderazgo de los clérigos ejercieron cierta influencia social y política desproporcionada en relación con el número de curas implicados; de cualquier manera, el tema se pone sobre la mesa para discutirlo seriamente. Por añadidura, como ya sugerí en las primeras páginas del capítulo X, si en los niveles local e intermedio del mando insurgente los clérigos tuvieron un papel menos importante de lo que han querido pensar los estudiosos o los constructores de los mitos nacionalistas, entonces su presencia menguada abre un espacio para otro tipo de cuadros dirigentes, así

[2] Alan Knight plantea algo muy similar en su discusión sobre la rebelión rural y el nacionalismo campesino de la Revolución mexicana: "¿Cuántos campesinos rebeldes harían falta para hacer una revolución campesina? ¿Cuántos nacionalistas para hacer una revolución nacionalista?"; Alan Knight, "The United States and the Mexican Peasantry c. 1880-1940", en Daniel Nugent (ed.), *Rural Revolt in Mexico and U. S. Intervention* (La Jolla, 1988), p. 26.

como para formas más endógenas de movilización e ideología comunitaria en el campo mexicano.

Los informes secretos de 1813-1814: los textos

Comencemos evaluando la participación y el mando de los clérigos de menor rango en la insurgencia con algunos datos declaradamente impresionistas que las autoridades realistas civiles y militares generaron justo después del clímax de la insurrección en un periodo de unos tres meses. Estos datos, que muestran la otra cara de las pruebas citadas en el capítulo anterior, ilustran la tendencia de muchos religiosos del clero secular y del regular no sólo a mantenerse alejados de la insurgencia, sino de huir rumbo a la capital y hacia otros baluartes militares al ver que las fuerzas rebeldes se aproximaban a sus parroquias, o a tronarse los dedos cuando se quedaban en sus puestos sin saber cuál sería la línea de conducta apropiada para no comprometerse en términos políticos ni vocacionales, y para no prestar ayuda ni consuelo al enemigo.

Por una orden que dio el virrey Calleja el 29 de noviembre de 1813, en las últimas semanas de 1813 y las primeras de 1814 los comandantes militares realistas de muchas regiones de la Nueva España recogieron informes secretos sobre las lealtades políticas de los párrocos de sus distritos, la vasta mayoría de ellos pertenecientes al clero secular. Los informes siempre eran escritos por funcionarios realistas de acuerdo con un formato, pero la serie de 1813-1814 debe considerarse la más sistemática y comprensiva del periodo insurgente. Son bastantes las listas con la advertencia de "muy reservado" que sobreviven para darnos una idea de la lealtad del clero al régimen colonial en buena parte del país en esta época, y son útiles no sólo por las cifras que ofrecen, sino también por la luz que arrojan sobre la política clerical en el nivel público más bajo. Los informes, enviados a las autoridades virreinales más o menos entre diciembre de 1813 y fines de febrero de 1814, cubren una parte importante del centro de México, incluyendo los distritos de Chalco, Cuernavaca, la Huasteca, Huichapan, Teotihuacán, Toluca, Tulancingo, Xochimilco y Zimapán, y registran a 419 sacerdotes, casi todos del clero secular.[3] He combinado estas listas con otras dos de carácter similar de la ciudad y el Obispado de Valladolid para el año 1811, que informan

[3] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1813-1814.

sobre otros 299 hombres de Iglesia (97 de ellos regulares); con ellas, el total de la "muestra" suma unas 718 personas.[4] De estos 718 hombres, 53% (379) es considerado leal al régimen realista, 34% (241), insurgente o bajo sospecha de deslealtad, y 14% (98), "indiferente", es decir, de una lealtad tibia o de política neutral. Antes de que escarbemos en lo anecdótico de la muestra, vale la pena ocuparse un tanto de cómo se hizo, qué prejuicios pueden haber influido en las definiciones de los sacerdotes enlistados, qué significaban realmente las categorías, y qué tan claramente se distinguían unos de otros. Un ejercicio crítico de este tipo vuelve más utilizables estos datos específicos y otros de su especie, nos dicen algo sobre lo que realmente hacía el clero parroquial y nos permite vislumbrar cómo levantó el régimen realista el mapa de la geografía política de la Nueva España durante esa década de guerra interna.

El método para reunir estos informes secretos consistía básicamente en combinar las observaciones e impresiones personales con lo que la gente decía de los sacerdotes, de la observación de su ministerio, sus costumbres personales y sus actitudes y acciones políticas. La compilación se vio afectada por la difícil geografía, las parroquias alejadas y los grandes distritos militares del centro de México, las inestables condiciones del campo durante la insurgencia, el conocimiento a menudo imperfecto del distrito por parte de los funcionarios realistas, así como por la malicia y la parcialidad de los informantes de todas las banderas. Aquejados por tantas dificultades, los oficiales informantes no solían admitir abiertamente sus problemas, por temor a que sus dudas pusieran su credibilidad en tela de juicio. Sin embargo, es

[4] Las listas de Valladolid se encuentran en AGN, OG, vol. 4A, fols. 47r-63v, 125r-134v, 1811. Entre todas las listas se reúnen cuatro grupos distintos de clérigos (todos hombres), sin que al parecer se dupliquen: clérigos regulares de las instituciones monásticas de la ciudad, clérigos seculares adscritos a la catedral de Valladolid y la burocracia episcopal (pero no se incluyen aquí los miembros del capítulo de la Catedral, que se enlistan por separado en otra parte), clérigos seculares residentes en Valladolid (con o sin beneficio) y clérigos seculares residentes en el obispado de Valladolid, pero no en la ciudad propiamente. He comparado los nombres registrados en todos estos informes con las listas de los "Ecclesiastical Participants in the Mexican Independence Movement, 1808-1920", en Nancy M. Farriss, *La corona y el clero en el México colonial, 1759-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995, pp. 254-265, y es mínimo el traslape que encontré. El total de 718 religiosos de este grupo equivaldría quizá a 10% de los religiosos del sexo masculino en México en esta época (véase la nota 5 del capítulo VIII). Los 123 clérigos seculares del obispado de Michoacán habrían representado cerca de 25% de los seculares adscritos a la diócesis en 1810, y los 176 clérigos regulares de Valladolid, como la mitad de los regulares, según las cifras de Fernando Navarro y Noriega que se reproducen y discuten en David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, pp. 106-107.

posible observar en sus carátulas de presentación al virrey Calleja señales claras de que su descripción de las posturas políticas de los curas en muchos casos eran de segunda mano y a veces apenas si rebasaban la categoría del rumor. El peligro era que las acusaciones de sospecha política, abierta simpatía por los insurgentes o imputaciones aun peores podían deberse no sólo a falsas impresiones, sino también a la malicia de los testigos que se decían desinteresados. Por ejemplo, el comandante militar realista de la región de Cuernavaca, José Moreno y Dáoiz, menciona en su informe del 8 de enero de 1814 a 38 miembros del clero secular, y ahí mismo admite que no pudo obtener información sobre otros muchos sacerdotes del distrito. Comunicaba al virrey que se había apoyado en dos personas de "probidad y escrupulosa conducta" y también en sus propios conocimientos, pero que personalmente sólo conocía a la tercera parte de los mencionados. A todos los curas que conocía directamente los clasificó dentro de los leales; pero describió como "sospechosos" a una cifra de más del doble entre aquellos sacerdotes que no conocía suficientemente. Asimismo, el comandante militar de Chalco, José Veles, admite no conocer personalmente a 19 de los párrocos de su lista, aunque a todos los caracteriza como leales.[5] Los comandantes militares realistas se hallaban, pues, a merced de la gente local de "probidad y escrupulosa conducta" para obtener información sobre los curas, y quizá aceptaran sus opiniones con credulidad excesiva. En tales circunstancias, no hay una forma directa de saber en qué sentido puede haberse tergiversado la información. Sin embargo, tomando en cuenta el filtro de las fuentes probables, la sospecha generalizada de los sacerdotes (por obvias razones) existente desde el más alto hasta el más bajo rango del gobierno civil y militar, así como el nerviosismo general en el campo mexicano, no resulta difícil imaginar que predominaba la tendencia a culpar a los párrocos de los lugares marginales, no a exculparlos. Es probable que de pasada se haya exagerado en los registros oficiales el número de los religiosos políticamente cuestionables.

Los militares que hicieron estos informes y otros parecidos bien pudieron introducir la información que sus propios conocidos directos les hubieran dado sobre los clérigos, así como sus propios prejuicios políticos ánimos anticlericales. Un ejemplar egregio es José de la Cruz, el bronco y talentoso

[5] AGN, OG, vol. 5, sin fol., Moreno y Dáoiz a Calleja, Cuernavaca, 8 de enero de 1814; José Veles a Calleja, Chalco, 18 de diciembre de 1813. El oficial realista anónimo que escribió el amplio reporte sobre la región de Toluca no estaba seguro del apellido del vicario de por lo menos un pueblo ("de apellido parece ser Martínez"); AGN, OG, vol. 5, sin fol., Tlatlaya, 1814.

gobernador militar de la Nueva Galicia y comandante de las fuerzas realistas en el Occidente de México. Es importante hacer hincapié en que Cruz era extremoso en la expresión de sus sentimientos, más que en sus sentimientos mismos. De ánimo irrefrenable, bilioso en sus declaraciones públicas (incluida su correspondencia) y de políticas draconianas, Cruz era famoso porque los curas le parecían una plaga para la humanidad, los sacerdotes americanos, desleales por naturaleza y los curas insurgentes, no mejores que los salteadores y merecedores de la misma disciplina sumaria. El despacho que Cruz envió al virrey Venegas el mismo día que entró con su ejército en la ciudad de Valladolid, el 29 de diciembre de 1810, saca a la luz sus sospechas de todos los vecinos criollos de la ciudad, y no sólo de los clérigos: "En todo el día y la noche no me he visto libre de impertinencias, todos intentan engañarme..." De la rebelión en general y el triste estado de Valladolid en particular, comenta: "El origen de todos estos males es el clero, numerosísimo en esta ciudad, quien ha autorizado con su criminal indiferencia estos desórdenes; quien ha abanderizado los pueblos a la insurrección; quien seduce y ha seducido las conciencias de los vecinos pintando como just[a] la causa de la rebelión..."[6] El comandante realista lamentaba además que no podía "... pasar por las armas sin una multitud de fórmulas y procesos que no tengo tiempo".[7]

Las listas de Valladolid de 1811 que aquí se incluyen con las del centro de México llevan algunos sellos característicos de las ideas de Cruz y su prosa típicamente provocadora, así como su vigorosa firma al final de los documentos. Sin embargo, como no es posible que haya conocido personalmente a los casi 300 curas cuyos nombres aparecen en sus listas, seguramente debe haber obtenido información de otros funcionarios, curas o civiles. Ahora bien, probablemente no sea una casualidad que en los demás distritos del centro de México de los que se escribieron informes entre 1811 y 1814, 65% de los clérigos fueran considerados leales y 26% rebeldes o sospechosos, mientras que en Valladolid y su Obispado, 36% eran leales y 44%, sospechosos o insurgentes declarados por sus simpatías o sus actos.[8] Por ejemplo, la

[6] AGN, OG, vol. 142, fols. 232r-234r, Cruz a Venegas, Valladolid, 29 de diciembre de 1810.

[7] AGN, OG, vol. 142, fols. 246r-247r, Cruz a Venegas, Valladolid, 31 de diciembre de 1810.

[8] Es posible que hayan intervenido otros dos factores en los informes de Valladolid, relacionados con el posterior exceso de revisiones, para que se elevara el número de curas rebeldes y disminuyera el de los curas leales. En primer lugar está la fecha del documento (¿principios de 1811?), que es en los comienzos y corresponde a un momento en que la insurgencia estaba muy fresca; podía así esperarse que fueran más los miembros del clero en general que se unirían a la bandera de Hidalgo y Morelos, puesto que aún no los había disuadido tanto la represión

caracterización relativamente suave que hace Cruz (parece razonable suponer que en este rango tan alto los comentarios serían suyos) del sexagenario sacerdote Mariano Timoteo Escandón y Lleras, tercer conde de Sierra Gorda, canónigo y archidiácono, "Señor Chantre" y presidente del capítulo de la catedral de Valladolid, en la que lo llama "débil" y "adulador" de Miguel Hidalgo, palidece en comparación con sus descripciones de otros sacerdotes de Valladolid, incluyendo al obispo electo Manuel Abad y Queipo, sobre el que se mostró más circunspecto aunque odiaba de corazón al cuasi prelado. Al canónigo de la catedral, el licenciado don Sebastián de Betancourt Cruz, lo describe como "... hombre bajo, perverso, de la más mala índole que se conoce. Ha tenido parte activa en los robos [puede suponerse que de los peninsulares] que se han hecho, y merecía según la opinión de las gentes de bien morir en una horca". Cruz describe a otro miembro del capítulo de la catedral de Valladolid como "grosero: bajo..." e indigno de las investiduras eclesiásticas, completamente adicto a la insurgencia, "conviene ponerle por toda su vida donde no se sepa de él".[9] Más descarados aún son los comentarios de Cruz sobre el clero regular de las instituciones religiosas de Valladolid. "Perverso", "débil", "sin carácter", "detestable", etc., son características que con frecuencia atribuye a los miembros de las órdenes y que a sus ojos comparten ampliamente con el clero secular de las parroquias de otras partes de la diócesis.[10] Sobra decir que aunque la mayoría de los sacerdotes nacidos en América no eran insurgentes ni simpatizantes de la insurrección, casi todos los criollos eran insurgentes y todos los europeos realistas según la opinión de Cruz.

Aunque se deje de lado la cuestión de la "objetividad" de los informes y el problema, más general y aparejado con aquélla, de la posible exageración

realista. Y en segundo lugar, está la posibilidad de que el clero de Valladolid haya sido ligeramente más radical en sus simpatías políticas que los religiosos de otras áreas del virreinato. No obstante, me parece sumamente improbable que estos factores hayan podido llegar casi a duplicar la tasa de la insurgencia, a reducir a la mitad la tasa de lealtad y a aumentar en más del doble la tasa de indiferencia política entre estos 300 clérigos, comparando las cifras con los distritos del centro de México. En su correspondencia privada con el virrey Venegas, José de la Cruz llegó inclusive a afirmar que del total de por lo menos 400 clérigos de la diócesis, regulares y seculares (aquí los números difieren de un informe a otro), sólo 25 o 30 eran leales: AGN, OG, vol. 142, fol. 241r, De la Cruz a Venegas, Valladolid, 30 de diciembre de 1810.

[9] AGN, OG, vol. 4A, fols. 35r-37v, 1811. Sobre Escandón y Lleras, véase Doris Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*, México, FCE, 1984, p. 217 y *passim*; sobre la estructura del capítulo de la catedral de Valladolid, véase Brading, *Raíces de la insurgencia en México: historia regional, 1750-1824*, México, FCE, 1990, p. 173 y ss.

[10] AGN, OG, vol. 4A, fols. 47r-63v, 1811; fols. 125r-134v, 1811.

en el número de curas "sospechosos", sigue planteándose el asunto del significado, o mejor dicho, el modo de construcción de las tres categorías usadas para clasificar a los curas: leal, indiferente o sospechoso/rebelde. Esto para no decir nada, desde luego, sobre las dificultades para determinar qué tan auténticas, profundas o razonadas en términos filosóficos eran las lealtades y las posturas políticas en cualquiera de los lados del conflicto.[11] En los casos en que las autoridades militares que hicieron los informes dan relatos detallados de los sacerdotes en cuestión y criterios abiertos para caracterizarlos, las categorías mutuamente exclusivas se mezclan conformando una especie de *continuum* de lealtad política y los casos particulares proliferan en una maraña de historias personales *sui generis*. Encasillar a los curas por su lealtad política en los extremos del *continuum* era obviamente más fácil. Entre los religiosos, los realistas más notables eran los "sacerdotes guerreros" que vimos en el capítulo anterior, y los insurgentes más conspicuos, aquellos padres que se levantaban en armas ocupando una posición de mando. Entre ambos grupos, los sacerdotes recorrían toda la escala y su ubicación en ella era una elaboración tanto de la posición del observador como de cualquier conducta pública o privada del mismo cura.

Los curas a los que se clasifica como leales se describen en los informes de 1813-1814 con una serie de frases breves, entre ellas "buena causa, buen sujeto, buen hombre, buen religioso"; a los que eran sospechosos o a los que se acusaba realmente de insurgencia eran llamados "hombre perverso, mal sujeto, adicto a la insurrección", etc.[12] Las descripciones podrían parecer abruptas, como las del oficial realista Cristóbal Ordóñez, quien a fines de 1813 describía a los párrocos y vicarios rurales del distrito de Huichapan, donde la insurgencia era endémica, nada menos que con adjetivos como "pésimo, pésimo; buena causa, indiferente, sobresaliente, superior, regular y bueno".[13] Aparte de estas etiquetas impresionistas, la lealtad al régimen

[11] La adscripción de sacerdotes a las distintas categorías en los documentos no deja de ser ambigua, por lo que he tomado un sinfín de decisiones en uno u otro sentido, generalmente al inscribir a los hombres bajo la categoría de "rebelde sospechoso" o "indiferente". Tomando en cuenta que mi propia lectura de las pruebas es que los curas estaban menos involucrados en la insurgencia de lo que nos conduce a creer la versión convencional, sea como dirigentes de los niveles inferiores o como participantes comunes, me he inclinado deliberadamente a hacer la interpretación opuesta en los casos ambiguos, de modo que mi tergiversación en el manejo de los datos sea lo más ligera posible. Esto es, si los curas se describen como levemente sospechosos, por ejemplo, los he adscrito a la categoría de subversivo/rebelde, y no a la de indeciso o indiferente ante la política, etcétera.

[12] AGN, OG, vol. 4A, fols. 47r-63v, 1811.

[13] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814, Cristóbal Ordóñez a Calleja, Tulancingo, 1 de enero de 1814.

colonial español era una cuestión de demostraciones públicas mediante actos contundentes. El anónimo informante realista del distrito de Toluca, por ejemplo, comentaba en 1813 del bachiller don Mariano Vega, vicario de Almoloya, que "... tendrá buenos sentimientos y afecto a la buena causa, pero no se han hecho [públicamente] perceptibles".[14] El comportamiento público de los clérigos y las palabras de apoyo al régimen quizá no garantizaran la lealtad, pues algunos curas aparentemente leales eran llamados hipócritas, pero sí apuntaban hacia esa dirección. Como dice optimistamente el funcionario de Toluca de otro párroco: "... si su exterioridad corresponde con lo interior, no hay duda de que es hombre de bien y patriota".[15]

La lealtad que así debía demostrarse abarcaba varios elementos. Uno de ellos era el cumplimiento ejemplar del sacerdocio, tal y como lo estipulaban los imperativos profesionales y morales. Sin embargo, la entrega en el cumplimiento de los deberes pastorales también era considerado por las autoridades coloniales como uno de los principales anticuerpos contra la difusión de la infección revolucionaria entre la plebe. El comandante militar realista del distrito de Tulancingo, Francisco de la Piedra, observaba al final de su "informe reservado" que "... la felicidad pública de muchos pueblos... aun más consiste... en los eclesiásticos que con exhortaciones saben ganar los corazones de las gentes que en el poder de las armas, con que muchas veces las sujetamos y contenemos por la fuerza".[16] Sin embargo, considerada por sí misma, aunque la fidelidad política debía demostrarse, a veces no bastaba con ello, pues numerosos párrocos y vicarios fueron clasificados por los observadores realistas como ciudadanos sospechosos o desleales. Esto sugiere que a pesar de la fusión ideológica y normativa de fe, rey y patria en el discurso público, de ninguna manera existía en términos prácticos una correspondencia perfecta entre las esferas explícitamente religiosa y la política. Un segundo elemento de lealtad militante eran los hábitos personales ordenados, puesto que las irregularidades en este punto —aparte de las reglas del celibato sacerdotal, el gusto por la bebida, el juego o la compañía indecente; la incontinencia en el lenguaje o los pleitos con los vecinos, o una codicia indecorosa— solían relacionarse con la disidencia política, ya fuera como causa, efecto o síntoma. José de la Cruz no era el único que escribía en términos reprobadores sobre varios curas de Valladolid, llamándolos alcohólicos, "débiles", "sin carácter" o hasta "botarates", lo que a su

[14] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1813.
[15] AGN, OG, vol. 4, sin fol., 1813
[16] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814, De la Piedra a Calleja, Tulancingo, 1 de enero de 1814.

parecer tendía a relacionarse directamente con la sospecha de deslealtad política o con una franca simpatía por los insurgentes.[17] Por ejemplo, un escrupuloso cumplimiento en el ministerio sacerdotal y hábitos personales ordenados son dos características que para Francisco de la Piedra siempre van juntas, como se ve en las descripciones usuales de un cura de provincia leal en sus informes de 1814: "Es adicto a la causa justa, de buena conducta y exacto en su ministerio." Otros elementos que se encuentran en el catálogo de virtudes de los curas leales son: la protección de los peninsulares, sobre todo en las fases iniciales de la insurrección, cuando parecía haber mayor peligro de violencia; los sermones contra la rebelión pronunciados regularmente; el apoyo proporcionado a la causa realista con sus recursos personales —por ejemplo, dar voluntariamente alojamiento a los soldados, comprar y donar armas, donar dinero en efectivo a los regimientos de la milicia, etc.—, y la información de valor militar sobre los insurgentes transmitida a los oficiales realistas.

Echemos un vistazo a algunos ejemplos de cómo se conjugaban muchos de estos elementos para que los curas dieran una impresión de lealtad inequívoca al régimen colonial. El padre José Felipe Inclán Álamo, el párroco de Capuluac, en el distrito militar de Toluca, predicó y habló mucho y abiertamente contra la insurrección durante los primeros años y dio información útil a los oficiales realistas sobre los planes militares de los insurgentes. Éstos lo perseguían constantemente, y varias veces se protegió de ellos al amparo de su propia iglesia, de donde fue rescatado en una ocasión gracias a la fortuita intervención de un destacamento realista. Para fines de 1813 vivía en Toluca, adonde se había ido buscando refugio permanente, en medio de una abyecta pobreza.[18] Por esos mismos años, el doctor Mariano Meana, uno de los vicarios suplentes de Huejutla, distrito de la Huasteca, predicaba constantemente contra la insurgencia, y además dio 5 000 pesos de su propio dinero para apoyar a las fuerzas realistas de la milicia local. Un párroco de Coatepec, en la región de Toluca, dio alojamiento en más de una ocasión a los soldados realistas, desdeñando las posibles represalias insurgentes.[19]

[17] AGN, OG, vol. 4A, fols. 125r-134v, 1811.

[18] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1813.

[19] Tanto para Huejutla como para Coatepec, véase AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1813. Alejandro Álvarez de Güitián, quien durante muchos años fue comandante de la Huasteca, tendía a ser obsequioso al lisonjear el patriotismo de los curas que contribuían con sus recursos al mantenimiento de sus tropas.

Se advertía también una especie de patriotismo mimético entre un grupo de clérigos; no obstante, se consideraba que éstos actuaban motivados por sus propios intereses materiales y no por verdadera convicción, a pesar de que eran ostensiblemente leales, o al menos no habían dado a las autoridades ningún motivo declarado para que los juzgaran de otro modo. Aunque eran muy pocos, la existencia de la categoría misma es significativa en la medida en que sacudía el presupuesto de que la conducta pública correspondía a la privada, restaba credibilidad a las apariencias y arrojaba la sombra de la sospecha política sobre un grupo de clérigos potencialmente mucho mayor. Estos curas solían inclinarse, desde las filas realistas, hacia la indiferencia política, pero no a la deslealtad, puesto que su falsa fidelidad a la buena causa revelaba cinismo, no una franca duplicidad. Francisco de la Piedra, el comandante realista del distrito de Tulancingo, informa al virrey Calleja de dos hombres así, que también figuran en los informes reservados de otros informantes. Sobre un sacerdote del clero secular que vivía en una hacienda local, De la Piedra observa que "... sólo cuando se hallan en peligro sus intereses [materiales] es patriota". De igual modo, aunque el padre Pedro Ugalde, párroco de Lolotla, no era precisamente un patriota fingido, abrazaba la causa realista para su provecho personal, no tanto por convicción. Dicho cura amasó una considerable fortuna durante la insurrección por medios no especificados (De la Piedra insinuaba que había sido en complicidad con el comandante realista Alejandro Álvarez de Güitián); pero ante un ataque insurgente huyó a Yahualica con gran parte de su riqueza y ahora (a fines de 1813) se encontraba en Metztitlán. Por si fuera poco, Ugalde había maltratado a sus feligreses indios cobrándoles "derechos" que difícilmente podían pagar.[20]

Los observadores realistas clasificaban a los clérigos como indiferentes o neutrales en términos políticos por su falta de señales asertivas, y no por alguna conducta en particular: el vacío político que así se revelaba implicaba un vacío moral. Esta categoría era sutilmente diferente de la del sospechoso político, rubro que a su vez iba deslizándose por grados hacia la simpatía por los insurgentes, desde una actitud pasiva hasta la participación

[20] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814; De la Piedra a Calleja, Tulancingo, 1 de enero de 1814. También se admitía que la edad o la enfermedad podían motivar a un cura a retirarse de la notoriedad pública en estas cuestiones. Por ejemplo, el padre José Gil Barragán, párroco del famoso centro minero de Real del Monte, estaba tan viejo y enfermo que "... se hallaba poseído de un egotismo tal que su ministerio y las circunstancias del día las mira con bastante indiferencia, no tratando de otra cosa que de su comodidad personal"; AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814, Carlos María Llorente a Calleja, Teotihuacán, 16 de febrero de 1814.

abierta desde una posición de mando. De la Piedra observa, por ejemplo, que el párroco de Singüilucan, el padre José Simbrón, nunca dio ninguna información sobre los movimientos militares de los rebeldes. Generalmente los insurgentes pasaban por su pueblo sin encontrar resistencia, y cuando llegaban las fuerzas realistas el cura les daba una cordial bienvenida y hacía repicar las campanas de la iglesia. Aunque a De la Piedra la conducta de Simbrón le parecía públicamente intachable ("... nada sé en su contra"), veía al cura con suspicacia por su pasividad y tibieza política.[21] Esta misma pasividad lleva al anónimo autor del amplio informe de Toluca a clasificar como sospechoso al párroco de Metepec, el padre Domingo Jiménez, porque "... con su perpetuo silencio, y no tirar ni a una ni a otra parte, se acredita sospechoso, y afecto más bien a la rebelión..."[22] Aquí, el carácter de la expresión pública cobra especial importancia, pues en ausencia de otros actos de afirmación, el obstinado silencio sobre los asuntos de actualidad podía fácilmente ser interpretado (por observadores con un interés reconocido) como simpatía por la insurgencia. Por ejemplo, el padre José Guzmán de la parroquia de San Felipe Tepetitlán en el distrito de Toluca era conocido por atender a su parroquia, administrar sus asuntos de negocios y cuidar de su madre y sus hermanas, pero en su casa "... en las conversaciones familiares que ocurren acerca de lo del día, él no habla cosa alguna en favor ni en contra [de la rebelión] tratando de mudar conversación, y por lo mismo no es fácil averiguar el partido que siga".[23] Tampoco era la neutralidad política ni teórica prácticamente incompatible con el cumplimiento pleno de los deberes sacerdotales. Así, el padre Cándido Ibarrola, párroco de Tampoal en la Huasteca, era un hombre"... dedicado al cuidado de sus feligreses, y en lo demás del día, nada se dice contra, aunque no ha tenido ocasión para manifestar su patriotismo".[24]

[21] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814; De la Piedra a Calleja, Tulancingo, 1 de enero de 1814.

[22] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1813; 26 de enero de 1814; y véase asimismo en AGN, OG, vol. 4A, fols. 47r-63v, 1811, un comentario sobre la indiferencia política de fray Antonio Valencia, del convento de San Diego en Valladolid.

[23] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1813; no se señala quién fue el informante que proporcionó esta información íntima a la autoridad de Toluca, pero por su caracter ha de haber sido un familiar o un amigo. El mismo informante anonimo observó de otro cura de su distrito: "Este clerigo es de los que llaman indiferentes, y que no abrazan ni se deciden por alguno de los dos partidos." Tambien está el caso del párroco de Coatinchán, en el distrito de Texcoco, quien en el transcurso de la insurgencia pasó de un "patriotismo sin igual" a "la más fría indiferencia" por las cuestiones políticas; AGN, OG, vol. 5, sin fol., Antonio de Ilías a Calleja, Texcoco, sin fecha (¿principios de 1814?).

[24] AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814, Alvarez de Güitian a Calleja, Chicontepec, 22 de diciembre de 1813. Para un juicio similar sobre un vicario de Zimapán, véase AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814, Rafael Casasola a Calleja, Zimapán, 6 de diciembre de 1813.

Ahora que hemos visto el carácter de los informes de 1811 a 1814 sobre la lealtad política del bajo clero del centro de México, cerremos el círculo regresando a la manera en que el punto de vista del observador puede influir en cualquier momento dado para clasificar a un clérigo como leal, indiferente o sospechoso/insurgente.

Como ya he observado antes, es poco lo que se sobrepone o se duplica en los informes de 1813-1814 de los 718 curas registrados. La única excepción notable se relaciona con los informes sobre los distritos militares colindantes de la Huasteca, Tulancingo y Teotihuacán. Las tres áreas fueron escenario importante de actividad militar durante casi todo el periodo de la insurrección y los informes en cuestión fueron compilados respectivamente por quien fue durante mucho tiempo comandante de la Huasteca, Alejandro Álvarez de Güitián, el tan mencionado Francisco de la Piedra y Carlos María Llorente. Por casualidad, había en los tres informes cinco curas en común, ocho en los informes de De la Piedra y Llorente y uno compartido por Álvarez de Güitián y Llorente.[25] En este contexto, lo que puede caracterizarse como una anomalía en un conjunto de fuentes (conjunto un tanto ambiguo) donde las costuras no están a la vista, ofrece la valiosísima posibilidad de ver la elaboración social de la lealtad política en una sociedad inmersa en una guerra interna. Los informes de Tulancingo (De la Piedra) y de Teotihuacán (Llorente) son en gran medida los más detallados de los tres, por lo que me concentraré en ellos principalmente. Hay un caso en que los tres observadores llegaron a una conclusión idéntica: el del párroco de Zacualtipan, el padre Joaquín Ugalde, cuyas virtudes patrióticas fueron elogiadas por De la Piedra y Llorente con cierto detenimiento, y por Álvarez de Güitián de manera más esquemática. Hay en cambio otros dos casos en que si bien los militares llegaron a conclusiones similares sobre la postura pública y la base de confiabilidad (o sospecha) política del cura en cuestión, sus opiniones sobre los motivos y el carácter fueron muy diferentes. Al cura Pedro Ugalde (que hasta donde sabemos no está emparentado con Joaquín Ugalde) ya lo conocimos. Párroco de Lolotla en el distrito de Tulancingo, De la Piedra lo describe como un patriota oportunista, más preocupado por sus intereses personales que por una genuina convicción política, probablemente asociado con un comandante realista local en actividades de lucro, y abusivo con su feligresía indí-

[25] Las tres series de documentos pueden encontrarse en AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1814, y están fechadas respectivamente el 22 de diciembre de 1813, 1 de enero de 1814 y 26 de febrero de 1814. Sería poco probable que las autoridades virreinales hubieran provocado deliberadamente esta duplicación.

gena, a la que cobraba derechos excesivos. Por su parte, Llorente describe a Ugalde como un cura de patriotismo notable, un ministro celoso en el cumplimiento de sus deberes hacia su congregación y partidario incondicional de la patria tanto en términos de servicios personales y monetarios.[26]

Aún más interesantes son los diversos casos en los que los militares difieren ampliamente en cuanto a la conducta y lealtad del mismo clérigo. Tomemos por ejemplo el caso de fray Nicolás Galindo (al parecer agustino), vicario de la parroquia de Metztitlán radicado en el pueblo de San Lorenzo. Llorente distingue a Galindo entre los clérigos locales por su entusiasta lealtad al régimen colonial, e insta a que sea restituido en San Lorenzo, lugar del que se hallaba temporalmente separado por las circunstancias de la insurgencia. Galindo había armado a sus feligreses a su propia costa, había usado su propio dinero para pagar el envío de mensajeros a Llorente y otros comandantes locales con noticias sobre los movimientos de los rebeldes y de hecho había acompañado a Llorente como capellán en varias incursiones militares contra los insurgentes. Sin embargo, es difícil reconocer al mismo hombre en el informe de De la Piedra, en el que el fraile destaca por sus costumbres personales irregulares, su "genio inquieto y revoltoso", el maltrato a su grey indígena, su participación en el contrabando de tabaco y su agitación política, "... formando partidos, revolviendo la Sierra [de Metztitlán] con chismes". Otro caso en el que los dos comandantes evalúan a la misma persona de manera diametralmente opuesta, es el del padre Rafael Sánchez Espinosa, párroco de Tlanchinol, sólo que aquí la opinión negativa es de Llorente. Lacónicamente observa que a pesar de que Sánchez Espinosa ya había sido juzgado antes por insurgente y que había sido absuelto, su "conducta relajada" daba pie a sospechas. Por otra parte, Francisco de la Piedra (cálidamente respaldado por Álvarez de Güitián), describe al párroco en estos términos: "Es el mejor patriota que hay en toda la sección de mi mando, y desde el principio de la insurrección ha hecho muchos y singulares servicios a favor de la causa justa..." Según De la Piedra, Sánchez Espinosa había apoyado financieramente a las tropas realistas locales, armado y mantenido por más de un año a dos compañías milicianas con dinero de su bolsillo, convencido a un cabecilla insurgente local de que buscara el indulto realista,

[26] El lector recordará que en 1818 los feligreses indios de la parroquia de Lolotla acusaron con lujo de detalles al padre Pedro Ugalde por explotarlos; las fechorías de este cura habían comenzado por lo menos desde 1814, justo después de que ambos funcionarios asentaron sus muy diferentes opiniones sobre él. Por otra parte, Lucas Alamán distinguió a Ugalde como partidario de la causa realista, véase *Historia de Méjico* (México, 1968), vol. 2, p. 264.

ayudado a pacificar muchos pueblos con su prédica y ejemplo por lo que en represalia había sido hecho prisionero de los insurgentes. De la Piedra insiste en que el cura tenía la confianza de todos los oficiales realistas de la Sierra de Metztitlán y la Huasteca, "... y si todos los curas hubieran imitado su ejemplo, desinterés, conducta y fina política en el manejo de [sus] pueblos, hubiera en el Reino menos insurgentes". Los dos oficiales españoles diferían en cuestiones similares al evaluar la lealtad política del padre José Francisco Sánchez de Molango. Mientras que Llorente lo caracterizaba como "uno de los más perversos" e irredentos cabecillas indultados de la insurgencia, De la Piedra encomiaba su patriotismo y trabajo por la causa realista. Llegaba al grado de afirmar que "el infame Villagrán" (sin especificar si se refería a Julián, Rafael o Chito Villagrán, todos ellos conocidos cabecillas rebeldes) había obligado al padre Sánchez a aceptar un cargo rebelde, y reconocía apesadumbrado que el mayor pecado de Sánchez era ser un tanto alcohólico y que cuando estaba tomado aclamaba la causa insurgente, pero que estando sobrio lanzaba anatemas contra los rebeldes.[27]

Es importante hacer algunas observaciones sobre las diferencias entre Álvarez de Güitián, De la Piedra y Llorente en cuanto a la política de los religiosos incluidos en los informes de los tres, pero también esbozar una conclusión más general sobre el mismo proceso de clasificación y sobre la situación política que dicho proceso tuvo como origen y a la que también modeló. En primer lugar, ninguno de los curas descritos por los tres comandantes se hallaba en ese momento (finales de 1813, principios de 1814) abierta o activamente involucrado en actividades insurgentes, y aunque dos o tres de ellos habían estado activos en fechas recientes, ninguno había sido indultado ni/o juzgado. Si hubieran sido partidarios declarados de la causa insurgente, las evaluaciones no habrían sido muy diferentes, como tampoco lo fueron en los casos de lealtad inequívoca (por ejemplo, el padre Joaquín Ugalde). Sin embargo, era de esperarse que los casos limítrofes fueran interpretados de manera diferente por gente diferente. En segundo, más que la participación previa en el movimiento insurgente, fueron las costumbres personales "relajadas" (aunque aquí no se especificara su carácter) o cierto

[27] Álvarez de Güitián señala que le concedió el perdón real a Sánchez, quien supuestamente estaba relacionado con el episodio de Villagrán; pero se rehusó a decir nada más acerca de él. Los comandantes llegaron a conclusiones prácticamente opuestas sobre la lealtad pública, los motivos y el ánimo interior de los siguientes curas: licenciado José Ignacio López de Aguado de Tepehuacán, el fraile agustino Miguel Vázquez de Metztitlán y el padre Juan María Bustamante de Tianguistengo.

"cociente de indignidad" percibido en su conducta pública lo que despertó sospechas. No hay muchos motivos para suponer que los comandantes militares u otros oficiales realistas de la época serían menos proclives a describir con ese tono sombrío a por lo menos algunos religiosos de costumbres "relajadas" y, como ya he sugerido, la lógica de la situación apuntaría hacia caracterizaciones más negativas y no más positivas. En tercer lugar, es del todo imposible a partir de las fuentes determinar con exactitud por qué los tres oficiales llegaron a conclusiones tan diferentes en varios casos: por incompatibilidad personal con los religiosos, por algún conflicto político local, por la malicia de terceros al informar sobre "la probidad y escrupulosa conducta", por haber contado con información sustancialmente diferente o por una serie de otros factores. Sin embargo, las diferencias hablan por sí solas. El hecho de que los tres oficiales elaboraron algunas evaluaciones positivas y otras negativas indica que no fue sólo una mala disposición, una actitud consistentemente anticlerical o una relación extraordinariamente problemática con los curas locales lo que los llevó a tales conclusiones.

La importancia de esta divergencia de opiniones entre los dos oficiales, junto con las fronteras permeables entre las categorías de "leal", "indiferente" y "sospechoso/insurgente", estriba en que subraya nuevamente el carácter ambiguo de la lealtad política durante este prolongado periodo de guerra interna en la Nueva España. Ciertamente, esta especie de paralelismo manifiesto en las opiniones sobre los párrocos de De la Piedra y Llorente es una señal de precaución para interpretar las fuentes primarias, que aunque ricas son traicioneras. También hay algo más que aprender de aquí. Lo que quizá parezca vacilación política, inconstancia, inconsistencia o disimulo por parte de los curas (y sus feligreses de manera más general) puede interpretarse no sólo como una táctica de adaptación para evitarse líos con el aparato represivo del régimen colonial, sino como un signo de lealtades políticas realmente divididas y lealtades sociales más profundas, más que como un producto de las condiciones confusas o del registro documental por sí mismo. Ciertamente, así es como se ha considerado a los miembros de la élite criolla de la Colonia cuyas lealtades se hallaban divididas, a quienes a veces llamaban "equilibristas"; ¿por qué no podría considerarse de igual modo a la población mexicana en general?[28] Casi igualmente cierto es que los esfuerzos del

[28] Véase, por ejemplo, el interesante ensayo de Virginia Guedea, "Ignacio Adalid, un equilibrista novohispano", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850* (Boulder, 1994), pp. 71-96, en las que pinta las ideas y actividades políticas de

periodismo y la propaganda opositora al régimen durante la década insurgente, con su constante desviación hacia la izquierda, del autonomismo a la independencia, estaban dirigidos al menos en parte a resolver la ambivalencia de la masa indecisa en la población del país, ya fuera mediante el acceso directo a los medios impresos (para una pequeña minoría de mexicanos, dadas las elevadas tasas de analfabetismo de la época) o mediante la comunicación indirecta.[29]

Por lo demás, las políticas equívocas de muchos curas y amplios sectores de la población en general pueden adjudicarse en parte a otros dos factores relacionados entre sí, uno referente al carácter del discurso mismo de la insurrección, el otro al contexto en que se enunciaba dicho discurso. En primer lugar, los objetivos políticos y programáticos de la insurgencia seguían siendo vagos ya avanzada la década de 1810. Por un lado, esta vaguedad permitía en ocasiones movilizaciones sociales grandes y fugaces, mientras que por el otro propiciaba una cualidad disyuntiva, fragmentaria en el mismo discurso político, que imponía limitaciones bastante estrictas a largo plazo para establecer alianzas entre clases, etnias y regiones. Ésta es la razón principal del predominio de la imaginería religiosa y las formas religiosas de legitimación política (salvar a la Nueva España de los franceses impíos, exaltar al rey Fernando VII como una figura mesiánica, etc.) entre los grupos insurgentes, especialmente aquellos de estampa notoriamente popular, aunque aun aquí el dominio ampliamente consensual del pensamiento religioso no tardó en toparse con limitaciones estrictas, como veremos al investigar las formas populares del impulso mesiánico (capítulo XVIII). En segundo lugar, el marco de la política colonial para los grupos subalternos de la población mexicana, especialmente fuera de la capital virreinal y en las principales ciudades de provincia, no llevaba ni remotamente a un campo discursivo unifi-

Adalid, un destacado criollo de la ciudad de México y miembro de la famosa sociedad secreta proindependentista conocida como Los Guadalupes. En el lenguaje de la época, los "equilibristas" son aquellos "que tratan de quedar bien con los dos partidos [el realista y el independentista]" (p. 71).

[29] Para una interesante discusión y periodización de la ideología rebelde tal y como se manifiesta en los periódicos insurgentes, véase Gabriela Soto Laveaga, "Breaking the Silence: Murmurs of a 'National' Identity in the Mexican Insurgent Press, 1810-1813", texto presentado en los encuentros conjuntos de The Rocky Mountain Conference on Latin American Studies and the Pacific Coast Council on Latin American Studies, San Diego, febrero de 1997; si se quiere revisar una discusión más amplia de la prensa insurgente, véase Claudia Varela, *La prensa insurgente en Nueva España: un aparato de edicion político-ideológico, 1810-1813* (Xochimilco, 1982), y para la prensa realista, véase Hugh M. Hamill, Jr., "Royalist Propaganda and 'la Porción Humilde del Pueblo' During Mexican Independence", *The Americas*, 36 (1980), pp. 423-444.

cado en el que hubiese podido florecer una política de oposición al régimen con un amplio consenso. La fragmentación semiótico-espacial (para acuñar un neologismo torpe quizá), a su vez, surge de muchas condiciones, y de ellas, la más importante sería la fuerte división regional y celular del régimen colonial y la construcción de larga duración de la diferencia étnica y la subordinación. El "nepantlismo"[30] político manifiesto en actitudes equívocas, evasivas o ambivalentes de lealtad, tan comunes entre la población en general como entre el bajo clero, refleja, por lo tanto, la fluidez de la situación política e ideológica de la Nueva España: el espacio para la contingencia, para el desarrollo de la insurgencia y la contrainsurgencia según las líneas de su propia lógica interna, y sobre todo para el surgimiento y la libre acción de ideologías a medias preexistentes y de lealtades localistas.

Los informes secretos de 1813-1814: los curas insurgentes

De los 419 sacerdotes del centro de México considerados en los informes de 1813-1814 (casi 60% del total de nuestra "muestra"), una cuarta parte (26%) fueron clasificados como rebeldes declarados o fuertemente sospechosos de actividades o inclinaciones insurgentes. De los nueve distritos del centro de México que las encuestas abarcan, Toluca presenta la mayor proporción de sacerdotes insurgentes (70 de 169, esto es, 41%), y ninguno fue clasificado bajo "indiferentes"; Chalco, la menor (21/21 son leales). Puesto que la muestra no es grande y algunos de los distritos tenían menos sacerdotes (Zimapán era el que menos tenía: 9, y Toluca, el que más: 169), y en la medida en que hay pocos fundamentos para diferenciar significativamente un distrito de otro en términos que permitan explicar esta variación, el cuadro compuesto es lo que más cuenta para los propósitos actuales. Del grupo de 299 sacerdotes incluidos en los informes previos de Valladolid, 44% son

[30] El término "nepantla" (palabra náhuatl que significa "en medio") se refiere a la situación moral y psicológica de "nadar entre dos aguas", esto es, la falta de identificación plena con el viejo sistema de creencias religiosas, pero también con el nuevo, que supuestamente sentía muchísima gente indígena de la Nueva España en el siglo XVI frente a los esfuerzos de evangelización de los misioneros europeos; Miguel León-Portilla, "La imagen de sí mismos: testimonios indígenas del periodo colonial", *América Indígena*, 45 (1985), pp. 277-307. El término es de acuñación moderna y nunca fue usado en el México colonial. Debo la referencia a León-Portilla y una interesante discusión del concepto de nepantlismo a un trabajo sin publicar de Andrew Fisher, "The Evangelical Project in New Spain: Nahua-Christian Spiritual Dialogues, 1519-1629" (manuscrito inédito, 1996).

descritos como rebeldes o muy sospechosos. Aunque muchas de las descripciones de los sacerdotes como individuos son muy resumidas en ambos grupos de informes (las fichas de De la Piedra y Llorente son excepcionales en este sentido, al igual que algunos de los informes de Toluca) y proporcionaban pocos detalles de sus actividades y aún menos de su historia personal, vale la pena echarles una ojeada y así obtener un telón de fondo para las historias de caso más detalladas de curas insurgentes que presentaremos en el siguiente capítulo.

El clero inferior, que los funcionarios realistas no dudaron en caracterizar como insurgentes activos o muy sospechosos de participar en un menor grado con la insurrección, abarcaba todo el espectro, desde hombres con papeles abiertamente políticos o militares hasta aquellos que cooperaban pasivamente con los rebeldes. En el extremo inferior del *continuum* se encontraban los políticamente "indiferentes". Así que aun dentro del segmento del clero que podía clasificarse como insurgente a partir de los criterios más conservadores, había una amplia gama de compromiso público que correspondía a una compleja variedad de posiciones filosóficas y afectivas. Algo similar ocurría con los hombres de Iglesia, que no formaban una "magnitud homóloga", en la que uno podía simpatizar tan fácil y azarosamente con la insurrección como el de al lado. La Iglesia mexicana era una institución sumamente compleja y jerárquica, que además se hallaba segmentada por variables de etnia, clase, cuna, espacio, educación y política. Por ende, dentro de las filas de la Iglesia había grandes grupos en riesgo de involucrarse en la insurgencia y figuraban como rebeldes activos o simpatizantes en un momento u otro. No sorprende que esto resultara cierto especialmente en el caso de los curas nacidos en América, que conformaban la avasalladora mayoría del bajo clero; prácticamente no había entre los rebeldes curas nacidos en Europa.[31]

Además, el clero regular tenía una representación más notoria entre las filas insurgentes de lo que admite la versión tradicional acerca de la rebelión de los curas, y de ese clero regular, los franciscanos eran decididamente los más conspicuos de los rebeldes.[32] Por ejemplo, en el distrito de Texcoco,

[31] Por ejemplo, de los realistas pertenecientes al clero secular que vivían en Valladolid a principios de 1811, pero que *no* estaban vinculados a la catedral, exactamente la mitad (26) eran americanos y la otra mitad, europeos, mientras que los 40 sacerdotes llamados insurgentes o simpatizantes de los insurgentes eran nacidos en América; ésta es una de las listas de José de la Cruz y aparece en AGN, OG, vol. 4A, fols. 47r-63v, 1811.

[32] De estos miembros del clero regular, identificados por su orden en la lista de rebeldes eclesiásticos de Nancy M. Farriss (105/107), el mayor grupo era con ventaja el de los franciscanos (47% [49/105]), seguidos por pequeños grupos de mercedarios (16% [17/105]) y agustinos

ligeramente al noreste de la ciudad de México, varias parroquias seguían en manos de los curas franciscanos al estallar la insurrección y muchos de esos curas regulares fueron ubicados en la columna de los simpatizantes con la insurgencia en el informe del comandante realista local dirigido al virrey Calleja. Bastante representativo es el caso del coadjutor de Texcoco, el reverendo padre fray Sebastián Vega, quien tenía a su cargo a los pueblos de la cuesta al este del pueblo. El comandante realista local conminaba a que se lo llevaran de esta región tan delicada porque aunque Vega era "de un talento despejado" también era "... orgulloso, nada inclinado a inspirar subordinación hacia las legítimas autoridades. Sus pueblos han sido y aún en el día son los menos obedientes..."[33] Los padres franciscanos de los conventos de Toluca y Valladolid, así como de otras ciudades, participaron en la primera fase de la insurgencia.[34] Francisco de la Piedra describe a varios de los frailes vicarios y párrocos de la Sierra de Metztitlán como sumamente sospechosos en términos de sus lealtades políticas, o abiertamente involucrado con las gavillas insurgentes locales.[35]

Finalmente, los informes de 1811-1814 y otras fuentes transmiten la fuerte impresión de que los religiosos involucrados en el nivel local e intermedio de la insurgencia como simpatizantes, partidarios ocultos o dirigentes, procedían en su mayoría de parroquias relativamente modestas y aun marginales, y no de las ciudades grandes de provincia ni de los pueblos de cierta importancia. Esto era cierto en gran medida aun en el nivel máximo, "nacional" de la dirigencia insurgente. Para no citar más que unos cuantos de los ejemplos más conocidos entre muchos, el doctor José Manuel Herrera —el propagandista rebelde y embajador plenipotenciario ante los Estados Unidos para la compra de armas, posterior ministro durante el gobierno de Iturbide— era el párroco de Chiautla; el doctor José María Cos, ideólogo y funcionario insurgente, de San Cosme; el padre Mariano Matamoros, el brillante asistente de Morelos, de Jantetelco, y el mismo José María

(14% [15/105]), así como algunos dominicos, juaninos, dieguinos, hipolitanos, carmelitas y betlemitas; Farriss, *La corona y el clero en el Mexico colonial, 1759-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995, pp. 261-265.

[33] AGN, OG, vol. 5, sin fol., s. f. (¿principios de 1814?), Antonio de Ilías a Calleja, s. l. (¿Texcoco?): Ilías observa básicamente sospechas parecidas del parroco franciscano de Calpulalpan, fray José María Torres.

[34] José de la Cruz pintó a algunos (aunque de ninguna manera a todos) franciscanos de Valladolid como "hombres perversos", "de principios detestables", "amantes de la insurrección", etc.; y también tuvo algunas palabras selectas para varios agustinos, mercedarios y juaninos; AGN, OG, vol. 4A, fols. 47r-63v, 1811.

[35] AGN, OG, vol. 5, sin fol., De la Piedra a Calleja, Tulancingo, 1 de enero de 1814.

Morelos, de una serie de parroquias modestas de Michoacán.[36] Tomando en cuenta los patrones de la carrera sacerdotal, las costumbres de apadrinamiento y las posibilidades de movilidad profesional, no sorprende encontrar en las últimas décadas del periodo colonial hombres anormalmente sofisticados y ambiciosos trabajando en parroquias perdidas en lugares remotos, siervos de Dios que en busca de algún adelanto solían pintar sus tribulaciones y sacrificios con tonos lóbregos y sus logros pastorales en términos de lo más prodigiosos.[37] Las frustradas ambiciones profesionales y personales de estos hombres bien pueden haberlos impulsado a unirse a la insurrección. Pero dejemos de lado sus aspiraciones u orígenes sociales, para observar que la mayoría de los sacerdotes clasificados como insurgentes o simpatizantes de los insurgentes en los informes de 1813-1814, así fueran párrocos titulares o vicarios, procedían de parroquias más pequeñas y menos ricas. Es probable que esto los dejara más expuestos al contacto con corrientes políticas y culturales verdaderamente populares, y si se inclinaban a moverse con esas corrientes, quizá terminaran como insurgentes activos. Hay ciertas pruebas de que los curas rurales a veces seguían a sus feligreses y se unían a la insurrección. Esto es, aun cuando sus simpatías políticas se hallaran del lado de los realistas, o aunque fueran ambivalentes en el mejor de los casos, asumían el papel de dirigentes menores o de sediciosos para no tener que soltar las riendas en términos de las relaciones locales de poder de las comunidades donde trabajaban. Además, su modesta posición social y oportunidades económicas también los situaban en una posición más enfrentada a las estructuras de autoridad y privilegio

[36] Sobre las trayectorias de Herrera, Cos y Matamoros, véase Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías de los héroes y caudillos de la independencia* (México, 1962), vol. 2, pp. 236-242, 5-16 y 65-70, respectivamente; y sobre la de Morelos, entre un vasto número de obras, véase Wilbert H. Timmons, *Morelos: sacerdote, soldado, estadista* (México, 1983). Por otra parte, Miguel Hidalgo ocupó una parroquia relativamente importante en el pueblo abajeño de Dolores, y otro cura insurgente de nivel "nacional", el doctor José Mariano de San Martín, era canónigo de la catedral de Oaxaca; sobre la carrera de San Martín, véase Ana Carolina Ibarra, *Biografía política del doctor José de San Martín* (tesis de maestría, UNAM, 1983) y María Cristina Gómez Álvarez y Ana Carolina Ibarra, "El clero novohispano y la Independencia mexicana: convergencias y divergencias de tres clérigos poblanos", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (eds.), *Estado, iglesia y sociedad en México, siglo XIX* (México, 1995), pp. 137-173.

[37] Véanse, por ejemplo, los fascinantes currícula profesionales y breves historias narrativas de los curas de parroquia que participaban en los concursos de fines de la Colonia para obtener los beneficios vacantes del obispado de Michoacán, en el Archivo Miguel Hidalgo, Biblioteca Manuel Arango, Universidad Iberoamericana (México, D. F.), glosados en Eric Van Young (ed.), *Colección documental sobre la independencia mexicana* (México, 1998), *passim*.

en la Iglesia y por consiguiente al régimen colonial en su conjunto, que los obvios beneficiarios del régimen predominante. Que fuera relativamente pequeño el porcentaje de los sacerdotes en peligro de rebelión los que realmente se vincularon con la causa insurgente, nos recuerda, pese a todo, que la posición estructural como tal es un factor necesario pero difícilmente suficiente en la explicación de las decisiones personales sobre política.

Desde el punto de vista del régimen realista, más perniciosos por sus actos y más eficientes que la dirigencia insurgente para propagar las difusas doctrinas del separatismo fueron aquellos curas rebeldes que disimularon sus propios sentimientos contra el régimen. Siguiendo *avant la lettre* la sentencia maoísta de que los cuadros revolucionarios debieran nadar como peces entre el pueblo, actuaban como una especie de quinta columna (a veces de manera inconsciente), socavando eficazmente mediante la palabra y el ejemplo al régimen colonial, en vez de hacer alardes en la tribuna política, la prensa impresa o el campo de batalla. Tampoco era fácil someter a estos hombres a la disciplina, pese a la pena capital aplicada a Hidalgo, Morelos, Matamoros y otros sacerdotes destacados entre las filas insurgentes. Pese a las ejecuciones de estos dirigentes tan importantes, hubo varios factores que impidieron al régimen ejercer contra una mayor cantidad de religiosos insurgentes la política de hierro y fuego que usaban con los legos. Por un lado, durante casi toda la década de la insurrección, persistió cierta reticencia por parte de las autoridades seculares a romper la prerrogativa tradicional de la Iglesia de castigar a los suyos, inclusive frente al regalismo borbónico, la avasalladora jurisdicción de tiempos de guerra pregonada por el virrey Félix María Calleja y otras altas autoridades militares, y las exigencias diarias de una vigorosa política contrainsurgente. Esto puede explicar en gran medida el lenguaje marcadamente bilioso que empleaban José de la Cruz y otros funcionarios realistas, en especial los militares, para describir a los sacerdotes insurgentes o sediciosos, pues estos "magistrados de lo sagrado"[38] no sólo habían literalmente violado los sagrados deberes, sino que llegar a ellos por la vía judicial para castigarlos provocaba situaciones difíciles. Atacarlos verbalmente era, pues, una forma de sacar la frustración, ante la imposibilidad de colgarlos por racimos en el patíbulo más cercano. Y luego, como eran tan disimulados y esquivos, entablar un proceso legal contra

[38] El término es de William B. Taylor: *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, 1996).

cualquier sacerdote rebelde, simpatizante o sedicioso era mucho más difícil de lo que pudiera pensarse, inclusive según el procedimiento bastante relajado de los tribunales militares, pues el régimen realista era notablemente puntilloso en el cumplimiento de los requisitos de las pruebas exigidos por su propio sistema legal y la práctica común. Un último factor en juego era la natural reticencia de las autoridades realistas a admitir públicamente lo que se percibía como la apostasía generalizada del régimen colonial de parte de los religiosos, a la que se aunaba la esperanza de recuperar a los pastores descarriados para no perder terreno frente a los lobos insurgentes.

Se desarrolló un vocabulario bastante colorido para describir a estos curas simuladores, que se aplicó generosamente, pues los "pasivos" eran el mayor grupo de los religiosos con simpatías insurgentes, aunque muchos curas pecaban más por ambivalencia que por duplicidad.[39] Por ejemplo, el padre José María Bucheli y Praga, párroco de Tecama en la zona de Teotihuacán, era conocido porque se oponía a buena parte del programa gubernamental antinsurgente, pero "... lo disimula[ba] perfectamente", al igual que su vicario. En la cercana Tultitlán, el padre Mariano Dionisio Alarcón fue clasificado como un "insurgente oculto". Aunque públicamente el padre José Mariano Cuevas, párroco de Metepec, en la región de Toluca, aparentaba indiferencia, puede creerse lo que de él dijeron, que era "... de los que llaman insurgentes mansos". Cuevas, descrito como "el más obstinado abrigo de los malévolos", nunca dio información sobre los rebeldes de la región a los oficiales realistas, aunque fácilmente podía haberlo hecho sin correr ningún riesgo; en general evitaba cruzarse con las tropas realistas que llegaban a la zona, y no desperdiciaba ocasión para hablar mal de las fuerzas del rey.[40] Asimismo, el fraile mercedario Pedro Flores, del convento de San Antonio en Sultepec, era un insurgente manso a pesar de estar "afectísimo a la insurrección". El padre Pedro Fernández, recaudador de diezmos en la cercana Ixtlahuacán, era descrito como "insurgente político" (un insurgente "político" o "diplomático") que "... trata con misterios [de] aparentar lo contrario, manifestando uno y sintiendo otro".[41] Luego estaban los insurgentes

[39] A menos que se indique lo contrario, todos los siguientes ejemplos se extraen de los informes del AGN, OG, vol. 5, sin fol., 1813-1814.

[40] El vicario del padre Cuevas en Metepec, el padre Mariano Camacho, es descrito como un insurgente de cabo a rabo, y no como "indiferente", ni como "insurgente manso", que era el caso de Cuevas; en el registro escrito no hay mucho que distinga a los dos hombres.

[41] No hay manera de recuperar en este caso el significado preciso de "insurgente político", tomando en cuenta los varios significados que en español tiene "político". Así, político sirve para designar a la persona que se dedica a la política; pero también es un adjetivo, cuyo sentido aquí

"vergonzantes" o tímidos, como el padre Trujillo de Malacatepec (Toluca), quien se negó a dar información a los comandantes realistas: "... este dicho padre puede ser patriota, y afecto a la buena causa, pero hay que recelar mucho de ello, y parece ser insurgente de aquellos que llaman vergonzantes". El mismo término se aplicó a otros dos religiosos del convento mercedario de Sultepec, los padres Pérez y Salazar.

Había muchas formas en que los curas se ganaban la atención reprobadora de los funcionarios. Al no haber palabras ni actos bien probados, concretos de apoyo a la insurrección, hasta un atuendo idiosincrásico y la conducta pública podían provocar sospechas. Así ocurrió con el estilo personal y la forma de vestir de don Pablo Hernández, cura de San Bartolomé Osolotepec, en el distrito de Toluca. Como los curas eran figuras de autoridad cuyas palabras llevaban más peso que las de casi ningún lego, las charlas casuales o comentarios hechos de pasada sobre los acontecimientos de actualidad, así se formularan en los términos más unívocamente realistas, podían llevar a poner en tela de juicio las ideas políticas de un sacerdote, aunque esto también dependía de quién las hubiese escuchado. Si se trataba de un sermón o de una incitación real o supuesta en el confesionario (de índole política más que sexual), la infracción se consideraba tanto más infamante.

Este tipo de pronunciamientos públicos y privados le ganaron al padre Pedro Flores, que en 1813 era capellán del monasterio de San Juan de Dios en Toluca, la fama de "seductor" para la causa rebelde, y lo mismo le sucedió al padre Gregorio Ortiz de Calimaya. Unos años más tarde, el padre guardián del convento franciscano de Tehuacán, cercano a Puebla, fray José de Amat, fue denunciado por una mujer (a través de un cura secular) ante las autoridades de la Inquisición porque intentó seducirla a la causa rebelde en el confesionario. El padre Amat le dijo a la mujer anónima que lo denunció que el "afecto" que demostraba por las tropas realistas y la causa monárquica era una "pasión viciosa" y que al defender a su "patria" los insurgentes simplemente actuaban conforme a las historias bíblicas, "... en que constaba que Jesucristo defendió la ciudad de Jerusalén como patria suya..."[42] Asimismo, el fraile mercedario José Montenegro estuvo "reclusado" gran parte del año de 1813 en el convento mercedario de San Antonio, en la misma región, donde había intentado "... [alucinar] a los jóvenes de aquel lugar" y sólo

se amplía para admitir la cualidad de aquellas personas que tienen un trato diplomático o discreto. Quizá sea este último el sentido que podría recuperarse, con un agudo matiz peyorativo.

[42] AGN, Inquisición, vol. 1416, exp. 23, fols. 275r-v, padre Manuel Ortiz de Helguera a la Inquisición, Tehuacán, 30 de septiembre de 1819.

le devolvieron su libertad después de jurar lealtad a la efímera Constitución española de 1812 y de dejar una fianza en garantía por su buen comportamiento. Cuando comenzó la insurrección, el padre José López Cárdenas, párroco suplente de Tlatlaya, oriundo de Sultepec, leyó desde el púlpito de su iglesia un edicto del padre Miguel Hidalgo en el que se ordenaba a los parroquianos construir una trinchera o un cerco para defender al pueblo de un posible ataque realista, y recaudó públicamente fondos para hacer una celebración religiosa de algún logro militar de Morelos. López Cárdenas dijo abiertamente: "Por un sacerdote Cristo de la tierra [el padre Hidalgo, *sic*], y ministro de Jesucristo, comenzó la insurrección, por éste hemos de derramar hasta la última gota de sangre." El padre Policarpo Berra, natural y vecino de Toluca, se asemejaba por sus actos a un cura Hidalgo local, aunque se mantuvo alejado del campo de batalla. Además de sus tratos con el comandante insurgente Ignacio López Rayón, lo que despertó grandes sospechas fue que sus haciendas no sufrieron daño alguno pese al paso de las fuerzas rebeldes por el distrito. Nunca dijo nada en alabanza de la "causa buena" ni asistió a oficios ni celebraciones religiosas en su apoyo. En su casa ofrecía bailes indecorosos, en los que prevalecían la embriaguez y "los mayores excesos", mientras que él "vivía como casado". "Su casa es la Sinagoga de los habladores, y sus conversaciones en todo sospechosas."

En los informes secretos de 1813-1814, no había más que un paso de distancia en términos narrativos (pero quizá un paso muy grande en términos personales) para que los curas de las parroquias pasaran de apoyar "mansa" o verbalmente a la insurrección a participar activamente en ella. Casi todos los informes son demasiado parcos para trazar el proceso en detalle, pero podemos suponer que se originaba en una gradual toma de conciencia política, la reacción a la represión realista (el equivalente ideológico de lo que podríamos llamar violencia secundaria), un intento por conservar cierto control sobre los feligreses, el derrumbamiento de una falsa fachada de lealtad erigida en defensa propia, o alguna combinación de todo esto. A los ojos de los oficiales realistas como José de la Cruz, Francisco de la Piedra y Carlos María Llorente, había un particular agravante moral y político en los casos de los curas que abrazaron la causa insurgente luego de dos o tres años de lealtad al régimen monárquico, pues esta conducta inducía a pensar que la lealtad había sido fingida. En otras palabras, estos clérigos no sólo eran villanos, sino villanos deshonestos. Por ejemplo, el comandante Antonio de Ilías comentó a principios de 1814 sobre el padre Rafael Caballero, párroco de Coatinchán (Texcoco): "... al principio de la insurrección

se condujo con un patriotismo sin igual, que después ha ido en tanta decadencia que raya en la más fría indiferencia hacia todo lo que puede contribuir al buen orden y seguridad pública". El anónimo informante realista de Toluca observó esta misma clase de perversa conversión en el padre Ignacio Martínez, vicario de Tlatlaya, a quien inicialmente se le confirió la designación de "hombre de bien", pero que posteriormente, a partir de octubre de 1812, se reveló como insurgente confeso. Lo mismo ocurrió con el padre Pablo Aguilar, vicario de San Miguel Totomaloyan, quien "... aparentó por un tiempo ser hombre de bien, y que trataba de ser apasionado a la causa justa"; pero finalmente se declaró en favor de la rebelión, en agosto de 1812. Convertido en comandante rebelde local, participó en los ataques insurgentes contra Sultepec a fines de 1812 y principios de 1813, y al serle ofrecido el indulto real lo rechazó de manera "impolítica, grosera y arrogante".

Durante la década de guerra interna en México también pudo verse el otro lado de la moneda, aunque por su naturaleza, es difícil valorar su autenticidad. Si bien muchos hombres de Iglesia disimulaban sus simpatías y actos a favor de los insurgentes, otros, al ser acusados de simpatizar con la rebelión, de tomar parte activa en ella, o hasta de asumir un papel de mando, a menudo alegaban que se habían visto forzados a comportarse de ese modo por feligreses rebeldes o tumultuarios, por gavillas insurgentes invasoras, por los cabecillas rebeldes o por la necesidad de sobrevivir. Este patrón de justificación era frecuente entre los hombres de todos los grupos sociales, no sólo entre los religiosos, como ya lo he expuesto en la amplia discusión sobre la confesión, absolución y culpa judicial en el capítulo v, así como anecdóticamente a todo lo largo de estas páginas. La veracidad o falsedad de las excusas es un tema recurrente en todo el estudio, y se dirige al corazón de las relaciones que investigo entre la estructura y la agencia, el acto individual y la motivación. Hay en el caso de los curas de parroquia indicios de que en vez de ser ellos quienes guiaron a sus feligreses a la rebelión, los siguieron, así haya sido renuentemente. No hay de ello pruebas ni abundantes ni unívocas, es cierto, y en cualquier caso, sólo habrán de detectarse en el ámbito interno —de conciencia individual, motivación y lucha—; rara vez se encuentran explícitas en la documentación. Sin embargo, dada la posición estructural de los clérigos en el campo mexicano, sobre todo si se considera su relación con los pueblos que manejaban, esta interpretación cobra mucho sentido. Independientemente de sus propias tendencias políticas, párrocos y vicarios seguramente quisieron mantener cierto control sobre sus feligreses y es muy posible que hayan corrido los riesgos personales y

políticos de unirse a la causa insurgente si ya se había organizado un movimiento local en ese sentido.[43]

No cabe mucha duda de que hubo sacerdotes obligados por sus feligreses a abrazar la rebelión con amenazas de violencia política o campañas de descontento. Por ejemplo, así describe Francisco de la Piedra al padre José del Castillo, párroco de Tutotepec, en el distrito de Tulancingo, sin que Llorente ni Álvarez de Güitián muestren ningún desacuerdo: "Manifestó ser adicto al principio [de la rebelión] a la justa causa, y siendo mal recibido de sus feligreses, partidarios de [José Francisco] Osorno, ha tenido que aparentarles adicción a ellos, para que lo traten bien..."[44] Así ocurrió también con el padre Juan Bustamante, párroco de Tianguistengo —cuya lealtad, como se recordará, era motivo de controversia entre los militares—, quien alegaba que su grey lo había obligado a seguir la bandera rebelde.[45] En otros casos, advertía un cura del centro de México, los párrocos se habían unido a las gavillas insurgentes por miedo a perder la vida, y sólo después habían llegado a comprometerse irrevocablemente con la rebelión, por temor a las represalias de los realistas; también podía ser que huyeran de ambas facciones, lo que les acarreaba problemas aun mayores.[46]

Más compleja es la situación que surge de una lectura ligeramente distinta de la ciertamente breve descripción que hace Llorente de las ideas políticas del padre José Francisco Sánchez de Molango, que ya hemos discutido. Como se recordará, Sánchez fue descrito por Llorente como uno de los oficiales insurgentes más "perversos", y el indulto que el gobierno le concedió no contribuyó mucho a convencer al oficial realista del arrepentimiento o la lealtad del cura. La descripción mucho más detallada que hizo Francisco de la Piedra sobre los actos de Sánchez destaca la inamovible lealtad demostrada por el cura al estallar la insurrección ("uno de los

[43] Al hablar del clero parroquial ruso no reformado de mediados del siglo XIX, I. S. Belliustin llegó inclusive a sugerir que los curas rurales habían recibido la influencia ideológica de sus feligreses, y no a la inversa: "Como pastor [el cura rural] debiera tener alguna influencia en sus feligreses, y no al revés: totalmente dependiente de sus feligreses para mantenerse, el cura está sometido a *su* influencia. Por ende, no es el feligrés quien absorbe algo bueno del cura, sino el cura quien absorbe los malos hábitos y las malas inclinaciones de sus feligreses...", véase I. S. Belliustin, *Description of the Clergy in Rural Russia: The Memoir of a Nineteenth-Century Parish Priest*, traducción con un ensayo interpretativo de Gregory L. Freeze (Ithaca, 1985), pp. 132-133.

[44] AGN, OG, vol. 5, sin fol., De la Piedra a Calleja, Tulancingo, 1 de enero de 1814.

[45] *Ibid.*, Llorente a Calleja, Teotihuacán, 26 de febrero de 1814.

[46] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 239r-247r, Toral al Cabildo Eclesiástico, San Gerónimo de Aculco, 12 de julio de 1812.

mejores patriotas"), pero señala la inconstancia del cura bajo los efectos del alcohol:

> ... con todo debo informar a V[uestra] E[xcelencia] con verdad, y como lo juzgo en mi conciencia (a pesar de lo mucho que declaman contra dicho cura indultado y arrepentido) y es que jamás he creído que fuera insurgente voluntario, y si autorizó [a los rebeldes a cometer] muchos robos, fue de puro temor de los que lo rodeaban [de sus feligreses y el cabecilla insurgente Rafael Villagrán] y por la circunstancia de haberse entregado al feo vicio de la embriaguez. Cuando estuvo con los insurgentes, de suerte, S[eñ]or E[xcelentísi]mo, que según las disposiciones de muchos cuando estaba ebrio, era el mayor insurgente, y declamaba contra éstos [los rebeldes] cuando dejaba el licor.[47]

Más o menos congruente con esta versión del comportamiento del párroco, pero omitiendo cualquier mención del alcohol, un informe de mayo de 1813 relata las circunstancias del perdón del padre Sánchez, finalmente confirmados por el comandante realista Álvarez de Güitián ese mismo mes.[48] El 21 de mayo de 1813, el cura se rindió ante los realistas, alegando que por ahí de mayo de 1812 los insurgentes lo habían comisionado coronel, entre ellos los curas renegados Pedrosa y Lezama. Sánchez insistió en que había intentado "reducir a muchos pueblos" a la lealtad mientras buscaba una forma de escapar a su odiosa situación y que a pesar de las apariencias había sido un patriota "en su corazón". No obstante, también reconoció bastante apesadumbrado su "falta de fortaleza" para resistir a los rebeldes y que había permanecido entre los insurgentes por todo un año.

Una lectura posible de estos relatos pintaría a un padre Sánchez que llegó a un puesto de mando entre los rebeldes locales bajo la amenaza de otros sacerdotes locales, el cabecilla insurgente Rafael Villagrán y sus propios feligreses, y movido por el miedo de su propia seguridad. Sin embargo, desinhibido bajo los efectos del alcohol, que era una adicción reciente, según dejó entrever Sánchez (¿una respuesta a la tensión?), el cura reveló cierto entusiasmo y no sólo temor por la insurgencia, pese lo que aún quedaba de su lealtad. Qué tipo de entusiasmo habrá sido, nunca lo sabremos, pero aquí nos enfrentamos con la posibilidad de que Sánchez, al menos en

[47] AGN, OG, vol. 5, sin fol., De la Piedra a Calleja, Tulancingo, 1 de enero de 1814.

[48] El informe fue originalmente hecho por José Francisco del Valle, un capitán realista de Chicontepec destacado en el distrito de Tlanchinol, cerca de Molango, y fue remitido al virrey Calleja en una carta que le envió Álvarez de Güitián, Huejutla, 24 de mayo de 1813.

parte, haya sido reclutado por sus propios feligreses, y que su anterior renuencia, bien documentada en los testimonios, se hubiera debilitado gracias a las copiosas cantidades de alcohol y su "falta de fortaleza".

Una vez abiertamente comprometidos con la insurrección, los curas encontraban todo tipo de formas de ayudar a la causa aunque no tomaran las armas. Pongamos como ejemplo al padre Rafael Mañón, oriundo de Toluca, que vivía en su propia hacienda de San Pedro Nosé (también tenía otra propiedad en el Valle de Toluca o cerca de ahí), quien aparentemente no tenía beneficio a fines de 1813. Cuando el ejército de Miguel Hidalgo pasó por la región justo al final de octubre de 1810 para ir a tomar la ciudad de México (cosa que nunca ocurrió), el padre Rafael salió al encuentro del párroco de Dolores en el camino que bordeaba su hacienda. De acuerdo con los testigos, Mañón cayó de rodillas "y con las manos puestas" dijo a Hidalgo que mientras defendiera la causa de la religión, podía contar con su apoyo. El generalísimo insurgente designó ahí mismo al cura-hacendado intendente de su desmañado ejército. Mañón acompañó a Toluca a Hidalgo y a sus fuerzas, y ahí se quedó enviando al ejército rebelde pan, verduras y otras provisiones mientras éste se reunía para la batalla en el Monte de las Cruces, cuya altura dominaba la capital virreinal. Perdida la batalla (o ante la indecisión de la refriega), Rafael Mañón regresó a su hacienda, donde vivió los siguientes tres años, podemos suponer que sin haber perdido las simpatías por la insurgencia y ciertamente sin sufrir pérdidas en su propiedad en ese tiempo, a pesar de la actividad rebelde que fue endémica en la región.

Más recta fue la trayectoria política y menos equívoca la postura pública del padre José Antonio Gutiérrez, natural de Metepec, quien para fines de 1813 era párroco de Ahuistlán, y que fue descrito en el informe de Toluca como "insurgentísimo" desde los primeros días de la rebelión. "Declarado enemigo de los europeos", el cura había ganado a la causa insurgente a muchos "hombres honrados" del distrito de Sultepec a punta de amenazas y por la fuerza. Gutiérrez era el consejero principal y controlador de don Mariano Ortiz, cabecilla militar local de cierto rango, hermano del más conocido cabecilla rebelde Tomás Ortiz, y pariente del padre Miguel Hidalgo. Ortiz fue ejecutado justo a finales de 1811 por órdenes de Ignacio López Rayón debido a las luchas políticas internas entre los rebeldes.[49] Demasiado corpulento

[49] El mismo Gutiérrez aparentemente intervino a favor de Mariano Ortiz ante la junta de Zitácuaro para evitar su ejecución. No resulta claro qué tan efectiva resultó su intervención, pues Mariano Ortiz se salvó porque el joven insurgente Ignacio Martínez, mariscal de campo y cuñado de Rayón, no cumplió la orden. Este Ignacio Martínez, que tenía un aspecto tan simiesco que

(y cobarde, según dicen) como para tomar parte en la batalla ("porque se lo impide lo monstruoso de su cuerpo"), Gutiérrez fungió en algún momento como tesorero rebelde y como diputado en el Congreso Insurgente de Chilpancingo. El cura no vivía en su parroquia, cuya administración dejaba en manos de su vicario, el padre Pablo Aguilar, pero sí tenía a su mando a una fuerza de indios locales para la causa rebelde. Bien conocido por sus arengas públicas contra el régimen, según el anónimo autor del informe de Toluca, la perversidad del padre Gutiérrez anulaba los esfuerzos de 10 curas leales: "... y en suma este cura en odio a los europeos y afecto a la revolución, es otro Hidalgo [o] Morelos... capaz de destruir mil reinos". El informe de Toluca de 1814 ofrece imágenes de muchos otros curas de la época que tomaron el bando opuesto a los realistas de la región o que casi lo hicieron; entre ellos, el padre José Manuel Izquierdo, un joven diácono de Coatepec que sirvió como coronel en las fuerzas rebeldes y participó activamente en varios combates; el padre Morales, de Zacualpan, quien fue enviado como diputado por su pueblo ante el Congreso de Chilpancingo; el padre José Victoriano Rabadán, oriundo y vecino de Teloloapan, de "pésima conducta" antes del estallido de la insurgencia y coronel rebelde activo después, y el padre Collado, también de la región de Toluca, quien ofrecía entrenamiento militar a sus reclutas insurgentes, ayudaba a los rebeldes fugitivos a huir de sus captores y ayudó a escapar a la junta insurgente cuando Zitácuaro fue tomada por las fuerzas comandadas por el futuro virrey Félix María Calleja el 2 de enero de 1812. Sin embargo, por su carácter esquemático y apresurado, estos y los demás informes secretos de 1813-1814, hechos obviamente para ser leídos junto con otros documentos que ya estaban en posesión de las auto-

le decían "el Macaco", no es el cura de Tlatlaya, quien tambien se llamaba Ignacio Martinez, a quien me he referido previamente y que tambien cooperaba militar y politicamente con los hermanos Ortiz, Tomás y Mariano, que así se llamaban estos hermanos, eran primos en primer grado de Miguel Hidalgo por la línea materna de la familia. El sobrino de Hidalgo, el joven subdiácono padre Buenaventura Segura, oriundo y vecino de Sultepec, era oficial de artillería del bando insurgente. Un pariente mas lejano del padre Hidalgo por el lado de la familia Ortiz era el padre Francisco Lino Ortiz, a quien el informante de Toluca califica de "insurgente perverso"; él era en 1813 vicario del pueblo de Almoloya (cerca del centro platero de Zultepec, al suroeste de Toluca), donde decían que tenía un beneficio de mineral (el desafortunado don Tomás Ortiz también tenía bienes cerca de Zultepec). Aunque en algún momento el padre Ortiz obtuvo un indulto real, el autor del informe de Toluca opinaba que debían sacarlo de Almoloya puesto que, dada la profunda simpatía que había en la región por los insurrectos, la presencia del cura era como "tener la chispa proxima a la leña". Se encuentran esbozos biográficos interesantes de los Ortiz y de Ignacio Martinez, así como cierta discusión sobre la ejecución de Tomás Ortiz y la política interna de la insurgencia en torno a ella, en Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 195-198; 2, pp. 282-285, respectivamente.

ridades, o al revés, como el primer paso de una averiguación más profunda, no ofrecen el tipo de detalles que se encuentran en las confesiones individuales y en los procedimientos legales que nos han servido de base en los capítulos anteriores y subsecuentes. Los informes, útiles en el establecimiento de un marco general paraestadístico y conceptual para discutir la insurgencia sacerdotal, no arrojan mucha luz sobre la conjunción de la historia de vida y el momento histórico, ni sobre los diversos motivos de los sacerdotes para tomar las armas contra el orden colonial. Ahora procederé a una revisión más minuciosa de algunas de estas intersecciones.

Los curas de parroquia como subversivos

De los hombres de Iglesia que tuvieron problemas con las autoridades coloniales por sediciosos durante este periodo, el número de quienes fueron considerados enemigos del régimen colonial por sus actos de lenguaje —o dicho de otro modo, por sus declaraciones subversivas o sediciosas de diversos tipos— es equivalente al de aquellos que cayeron por portar armas. Por lo menos se les acusaba de un comportamiento que podía interpretarse como representativo o precursor de ese tipo de actos: ausencias del hogar sin explicación, actos simbólicos, costumbres personales irregulares en un contexto ambiguo, etc. En esto no diferían de la población mexicana en general, cuyo comportamiento verbal en un contexto de violencia societal generalizada se discute en el capítulo XIV. El discurso subversivo del clero demostró ser más perturbador para el régimen español porque amenazaba la estabilidad social y política más que los discursos de los legos, y porque retaba directamente a la legitimidad del mismo régimen colonial. Además, a los ojos de las autoridades coloniales, tanto las seculares como las eclesiásticas, el lenguaje subversivo violaba los deberes sagrados. Si los sacerdotes "se echaban a perder", como decían, su gran ascendiente social prácticamente garantizaba que corromperían a la población entera, por su influencia y su ejemplo directo. Los comentarios y los actos sediciosos de los sacerdotes eran por consiguiente más pérfidos aun, en un sentido real, que la franca resistencia armada a la autoridad del monarca. En las condiciones de guerra interna prevalecientes en la Nueva España durante la década de 1810 a 1821, externar estados afectivos y pensamientos privados en circunstancias normales se consideraba algo sencillamente excéntrico, sobre todo si quienes lo hacían eran figuras políticas principales y caudillos intelectuales de la sociedad colonial, y podía

hacer dudar de la imagen pública de esta gente tan destacada, como los clérigos. El más privado de los espacios estaba colonizado, pues, por acontecimientos públicos y por las representaciones del Estado y sus agentes. Para ajustarme al énfasis que he hecho a todo lo largo del estudio, no me preocupan tanto estas grandes explicaciones estructurales sobre la actuación de grupos sociales enteros (que son verdaderas, pero no solamente verdaderas), sino los elementos menos obvios, en muchas ocasiones sumergidos, de las creencias y las prácticas sociales que predisponían a la gente a actuar de cierta manera y siguiendo los canales particulares que conducían las historias de vida a confluir con el momento histórico.

Sin embargo, es más difícil detectar el estado interior de los religiosos o de cualquier otra gente en los documentos de la época que sus fervorosas declaraciones públicas frecuentemente proferidas sobre el gobierno ilegítimo, el patriotismo criollo o la defensa de la "patria" contra los franceses impíos. Con todo, ocasionalmente uno se cruza con testimonios reveladores, que cuando surgían en los documentos públicos casi siempre provocaban sospechas de sedición, sobre todo por la relación tradicionalmente cercana entre el Estado español y la Iglesia española. A veces se manifestaba en ellos la pérdida de fe de los sacerdotes o una honda crítica de los arreglos políticos prevalecientes en el Imperio español. Por ejemplo, en el otoño de 1816, el comisario de la Inquisición en San Miguel el Grande remitió a los inquisidores de la capital (que Fernando VII reestableció por un breve periodo en 1814, luego de haber abrogado la Constitución de 1812) la acusación en contra de don Juan de Osorio, un cura de San Miguel, por sus declaraciones heréticas. La denunciante era una vecina del lugar, María Ignacia Muños, quien cuatro años atrás había ido a confesarse con el cura, y al hablar de los milagros de San Antonio en el confesionario, Osorio "... se rió de ellos, diciendo que en estos tiempos no hay milagros; que parece que tenemos un Dios de palo que no hace caso de nosotros..." El padre Osorio pidió a Muños "... que todo esto quedara entre los dos".[50] Siguiendo líneas explícitamente más políticas, los rumores que corrían sobre el padre Nicolás Ochoa Garibay, quien alguna vez fue párroco de Tecpan en la remota costa del Pacífico al norte de Acapulco, largo tiempo reducto de las fuerzas insurgentes, decían que en las primeras semanas de la rebelión había desafiado al Estado y a la Iglesia a la vez. En una conversación sobre la insurgencia, en respuesta a la pregunta que le fue hecha sobre lo que

[50] AGN, Inquisición, vol. 1460, fols. 260r-v, 1816.

pretendían los insurgentes: "¿Pues entonces ya no habrá rey?", el párroco replicó: "Pues eso queremos, que no haya ni Rey ni Papa".[51] Tampoco los vicios ni los pecadillos personales de los sacerdotes, que en condiciones normales sólo se consideraban socialmente molestos, se vieron libres de implicaciones políticas en los años posteriores a 1810. El padre Miguel González de Islas, de un destacado clan terrateniente de Jalostotitlán, región de lo que hoy son los Altos de Jalisco, era conocido desde antes de la llegada de la insurgencia como un borracho consuetudinario que descuidaba su ministerio y se había ganado el oprobio de la gente del lugar. Dicen que durante fines de 1810 y principios de 1811, se la pasó tomando en su casa con los insurgentes del pueblo, dándoles dinero y regalos mientras predicaba con alardes lealtad al rey, y alborotando a los indígenas de la región. Sin embargo, los informantes locales fueron convincentes al explicar que su efusividad se debía a la embriaguez, y no al afecto a un partido o a sus convicciones políticas.[52]

Los curas no eran menos propensos que otros ciudadanos políticamente comprometidos a hacer declaraciones imprudentes en el contexto familiar de la convivencia pública o la sociabilidad en el hogar. En estos casos, sus comentarios muestran la misma tendencia que los de los legos a pasar de los insultos subidos de tono pero generalmente inocentes contra los gachupines y de los comentarios espontáneos sobre política española o europea, a pronunciamientos más marcadamente programáticos o abiertamente subversivos, con lo que imitaban el avance ideológico y militar de la insurgencia misma. Por ejemplo, en mayo de 1809, unos 18 meses antes de que estallara la rebelión, un fraile dieguino, Mariano de Jesús Fernández de Córdova, desayunaba con otros hombres en el Mesón del Chino de la ciudad de México. Luego de fanfarronear ante el mesonero de algunos encuentros casi violentos que había tenido con dos gachupines en una vinatería, el fraile añadió que si no hubiera sido cura y hubiera tenido una hija, la habría colgado antes de permitirle que se casara con un gachupín. Fernández de Córdova dijo además que los españoles (allá en la Madre Patria) habían usurpado la Corona al proclamar como su rey a José Bonaparte, con un argumento que recuerda la carta de Chito Villagrán transcrita y revisada en el capítulo IX. A final de cuentas dejaron al fraile libre sin forzarlo a cumplir una pena porque pudo presentar testimonios

[51] AGN, Inquisición, vol. 1416, exp. 21, fols. 269r-270v, 1817; Ochoa Garibay ya había muerto en febrero de 1811.

[52] AGN, OG, vol. 19, 2a. parte, fols. 149r-150r, 1811.

sobre su lealtad a España; sin embargo, admitió haber hecho los comentarios registrados.[53]

La razón de la mórbida preocupación oficial por las declaraciones públicas de los sacerdotes y por la forma en que sus comentarios se propagaban al repetirse de segunda y tercera mano, se esclarece con un incidente que ocurrió al mes siguiente en una vinatería de la capital, probablemente no muy lejos del Mesón del Chino. Un comerciante peninsular escuchó una mañana una conversación entre dos hombres que tomaban brandy; uno era un zapatero indio, el otro un sombrerero cuya raza no se especifica. Uno de ellos dijo que los gachupines trataban de "subyugar" a los criollos de la Nueva España, a lo que su compañero respondió que no debería preocuparse, puesto que un cura llamado el Padre Caballero, que vivía en su misma pensión, le había asegurado al joven hijo de un sastre de la misma casa que en unos cuantos días habría un gran levantamiento que acabaría con los gachupines. El Padre Caballero, cura de la ciudad de México, viejo (probablemente retirado) y víctima de enfermedades recurrentes, fue interrogado junto con varios testigos, entre ellos el hijo del sastre, de unos 15 años de edad y aprendiz del mismo oficio. Al rendir su testimonio el muchacho, se descubrió que el Padre Caballero no estaba hablando con él, sino con su abuelo y con otro hombre sobre la política de España, y supuestamente había llamado "embusteros" a todos los gachupines.[54] Así, los comentarios del cura habían salido de la conversación original a través del joven aprendiz hacia los dos artesanos de la vinatería, y entre ellos habían cobrado la solidez de un asidero contra la angustia política, quizá por haber salido de boca de un sacerdote. Los comentarios fueron escuchados por terceros, y provocaron que toda la cadena de personas que transmitieron la conversación fueran denunciadas. Resultó que el Padre Caballero había estado en el Hospital de San Pedro en 1792 cierto tiempo, probablemente como paciente psiquiátrico, y posteriormente fue confinado por tres años en un "manicomio". Estando lúcido, Caballero era un cura excelente, "muy limpio de corazón", pero cuando no, decía pura insensatez; además, se sabía que había atacado

[53] AGN, Infidencias, vol. 4, exp. 7, 1809.

[54] Es interesante advertir que el muchacho, de nombre Miguel Sánchez Rosales, no sabía cuál era su propia clasificación racial; de su madre dijo que era española (seguramente criolla), mientras que "su padre le parece que es indio". Sobre lo desdibujado de las categorías raciales a fines del periodo colonial, véase Dennis Nodin Valdes, "The Decline of the Sociedad de Castas in Mexico City" (tesis doctoral, Universidad de Michigan, 1978); y para un periodo un poco anterior, véase R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison, 1994).

violentamente a algunas mujeres (no se especifica el tipo de ataque). En un principio fue sentenciado a reclusión indefinida en un monasterio de la ciudad de México; pero gracias a su edad, su reputación que era buena en lo general y sus persistentes síntomas de trastorno mental, pronto fue absuelto.[55]

Había otros foros que estaban más alejados de la luz de la calle y los lugares públicos, pero que precisamente gracias al privilegio de la intimidad alentaban las charlas subversivas sobre política, como las famosas tertulias en que los mexicanos de la élite se reunían en pequeños grupos de familiares y amigos para tomar chocolate caliente, pastelillos y discutir sobre política y otros asuntos.[56] En las ciudades y los pueblos de provincia, los curas naturalmente frecuentaban estas reuniones; el padre Miguel Hidalgo era muy afecto a ellas, así como a otras formas menos reposadas de sociabilidad. Los hombres de Iglesia han de haber sido especialmente bien acogidos debido a su educación y cultura literaria un tanto más amplia, su preeminencia social y, al menos para las mujeres de la élite, su supuesta neutralidad sexual. Sin embargo, quizá bajo la impresión de que vivían en un medio social relajado, los sacerdotes de ideas avanzadas o evidente simpatía con la insurgencia seguramente causaban a veces una impresión tan honda en sus escuchas, que eran denunciados ante la justicia por su charla subversiva. En Cuernavaca, por ejemplo, una asistente a una de estas tertulias denunció en una carta directamente ante el virrey Venegas las declaraciones subversivas de un párroco de la ciudad, el doctor Estanislao Segura, quien según ella decía que lo único que querían los insurgentes era un gobierno criollo que resguardara el reino para su legítimo soberano, Fernando VII. Segura dijo además que el recién llegado virrey Venegas "... era sospechoso de ser un traidor, y [Gabriel] Yermo un pillo que había sido el gobernador real de la Nueva España los últimos dos años, dado que ponía y quitaba virreyes a su antojo, y dado que los europeos habían puesto el ejemplo para que los americanos hicieran lo mismo [ahora ya era hora de poner a Hidalgo en el poder]." El padre Hidalgo no era ningún hereje, respondía acalorado el doctor Segura a uno de los interlocutores del círculo, puesto que en su estandarte (y bajo la casaca, como veremos) llevaba imágenes de la virgen de

[55] AGN, Infidencias, vol. 6, exp. 9, 1809.

[56] Estas reuniones son un tema central de las novelas mexicanas del siglo XIX. Véase, por ejemplo, José Joaquín Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, prólogo de Jefferson Rea Spell, 6a. ed. (México, 1964), y las dos grandes novelas costumbristas de Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío*, prólogo de Antonio Castro Leal, 2a. ed. (Mexico, 1964), y *El fistol del diablo: novela de costumbres mexicanas*, texto establecido y estudio preliminar de Antonio Castro Leal (México, 1967).

Guadalupe y de Fernando VII. Otros de los cinco curas presentes se mostraron de acuerdo con las opiniones del padre Segura, y uno de ellos asintió con vehemencia aunque no pronunció ni media palabra.[57]

Más cercano aún del acelerado pulso de la insurgencia estaba el doctor José Rafael Gil de León, párroco de Santiago en la capital provinciana de Querétaro, muy asiduo a estas tertulias y otras reuniones sociales y todo menos compañero de conspiración del padre Miguel Hidalgo y sus amigos. Varios testigos dieron fe de la inclinación de Gil a apoyar la insurgencia, que fue creciendo a fines de 1810; no obstante, su entusiasmo nunca se desbordó en violencia y quedó circunscrito exclusivamente a la esfera de sus relaciones personales y sus palabras. El padre José contaba entre sus amigos a Ignacio Allende antes de que sucediera la conspiración de Hidalgo, y siguió manteniendo una estrecha relación con la famosa Josefa Ortiz de Domínguez ("la Corregidora"), esposa del licenciado Miguel Domínguez, corregidor de Querétaro, semiconspirador y en los últimos años de su vida presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Mientras doña Josefa, defensora declarada de la Independencia, conservó su libertad en Querétaro (de 1810 a 1813), antes de ser recluida como prisionera política en el convento de Santa Catalina (1813-1817) de la ciudad de México, su conversación sobre cuestiones de actualidad reflejaba —según decían— las ideas de Gil; aunque éste reprendió a doña Josefa al menos en una ocasión porque su lengua tan suelta la llevaba a hacer declaraciones indiscretas sobre la insurgencia. Algunas de las menos equívocas profesiones de apoyo a la causa de Independencia las hizo el padre José en algunas tertulias y cenas en Querétaro, en las que normalmente hacía comentarios insultantes contra los peninsulares, a menudo en su propia cara. Era tan frecuente que esto ocurriera —así pasó por lo menos una vez en la casa del asediado corregidor Miguel Domínguez, por ejemplo— que los amigos de Gil poco a poco empezaron a evitar estas ocasiones si se enteraban de que era uno de los invitados, por miedo a que los pusiera en una situación embarazosa con su charla extravagante. Cuando llegaron los misioneros a predicar ante los ciudadanos de la ciudad intentando recuperarlos para la causa realista, Gil les cerró las puertas de la iglesia y no ocultó su regocijo cuando en las elecciones constitucionales de 1813 no salió ningún penin-

[57] AGN, *Documentos para la historia de Mexico*, 3a. parte, vol. 1 ("El clero en la Independencia"), exp. 1, fols. 1r-3r, doña María Petra de Irrazábal a Venegas, Cuernavaca, 8 de febrero de 1811. Como se recordará, Gabriel de Yermo es el peninsular comerciante y hacendado que encabezó a los conservadores en el golpe que derrocó al virrey Iturrigaray en 1808.

sular elegido para representante en el ayuntamiento ni para elector de las Cortes Españolas.[58]

La sedición y otras formas de charla subversiva eran especialmente interesantes entre el clero regular, y casi siempre tenían lugar al abrigo de instituciones monásticas exclusivamente masculinas.[59] La historia de estos incidentes de hecho revela tanto o más sobre la historia de la Iglesia regular, especialmente de sus establecimientos cerrados, como sobre la insurgencia y su componente eclesiástico. Es indudable que una vez fuera de las paredes del monasterio o en sus parroquias rurales no seculares, algunos sacerdotes del clero regular participaron activamente en la rebelión como cabecillas locales, pero casi ninguno de ellos alcanzó a destacar a nivel nacional ni regional durante esa década. Y casi no puede dudarse que las noticias, las ideas, los gritos y el bullicio político traspasaban las paredes del monasterio. Sin embargo, lo peculiar del enclaustramiento, la comunalidad, la jerarquía y la disciplina de las instituciones del clero regular significaban que la política en el interior de los claustros con frecuencia reflejaba el conflicto político, o servía de pretexto para esa política, o a la inversa; pero ciertamente es difícil desentrañarlas.

Tomemos por ejemplo el caso del monasterio franciscano de Zacatecas, surcado no sólo por la insurrección, sino además por el faccionalismo que parece haberse originado por otras cuestiones. Ahí se llevó a cabo una larga investigación judicial durante los años de 1811 a 1813, centrada en las acusaciones contra el reverendo padre Antonio de la Luz Gálvez de ser simpatizante de los insurgentes. Fray Antonio estaba acusado de haber pronunciado una arenga contra los gachupines en una cena ofrecida por el cabecilla insurgente Rafael Iriarte cuando tomó la ciudad en nombre de Hidalgo en el otoño de 1810; pero finalmente logró liberarse de los cargos. Lo que resulta interesante es que con la investigación se descubrió que había entre seis y ocho frailes que estaban a favor de la insurgencia, mientras que otros eran realistas. Hay en el testimonio fuertes indicios de que las facciones se formaron en torno a agrupaciones preexistentes referidas a la política monástica, más que a la insurrección. Algunos de los hermanos habían planeado "poner manos violentas" sobre otros de su orden, porque "no coincidían con su modo de pensar"; mientras que otros dos

[58] INAH, AH, CA, vol. 334, sin núm. de exp., fols. 348r-440v, 1813-1814.

[59] Farriss presenta una lista de unos 160 casos razonablemente documentados del clero regular que participaron de una u otra manera en la insurgencia; Farriss, *Crown and Clergy*, *op. cit.*, pp. 261-265.

conspiradores trataban de atrapar a un tercer religioso que había desaprobado su ruptura del voto de silencio en una cena de diciembre de 1810.[60] Otro caso es el del padre fray José de San Hilarión, quien fue enviado del monasterio carmelita de Querétaro al de la ciudad de México a cumplir seis años de reclusión (de 1812 a 1818) acusado de simpatías insurgentes y de haber planeado su huida de la institución queretana. Sin embargo, los detalles del caso apuntan fuertemente a que buena parte de sus dificultades y sus ideas políticas se debían a su resistencia a la disciplina monástica y a sus problemáticas relaciones con el abad.[61]

Conclusión

La participación activa como dirigentes o aun como combatientes de la lucha insurgente está bien documentada en el caso de muchos eclesiásticos, como señalé en el capítulo anterior; luego procederé a observar con detenimiento algunas trayectorias representativas. Mientras tanto, notemos que los motivos de una ideología superior —como la defensa política de la Iglesia americana y de los privilegios eclesiásticos ante la violenta embestida del regalismo borbónico, o las declaraciones maduras del patriotismo mexicano o el legitimismo monárquico español— generalmente brillan por su ausencia en las confesiones judiciales y los alegatos exculpatorios de los eclesiásticos involucrados en la lucha insurgente. Sus pronunciamientos comparten el mismo tono plano, pasivo, que los de los legos. Desde luego que hay algunos casos en que esas ideas tan enrarecidas se encuentran entre los motivos de los curas subversivos o abiertamente insurgentes, pero entremezcladas con elementos más ruines como la ambición personal, la venganza, la codicia, el desorden en la vida personal, el desagrado por las figuras de autoridad, etc. Tanto entre los sacerdotes como entre los legos, estos últimos son los motivos que tienden a prevalecer en las confesiones públicas para exculparse, y por razones muy parecidas: era menos probable que la simple debilidad humana llevara al acusado ante el escuadrón de fusilamiento o al garrote, que el reconocimiento abierto (e *ipso facto* el desafío) de un delito de lesa majestad. Los religiosos, al igual que los que no lo eran, a veces pasaban por una reconversión al realismo, pensaban dos veces su

[60] BPE, Criminal, paquete 17, exp. 1, ser. 377, 1811-1813. No queda claro qué planeaban hacer con los hombres los dos grupos.

[61] AGN, Historia, vol. 429, exp. 3, fols. 1r-7v, 1812; y vol. 429, sin núm. de exp., fols. 1r-9v, 1818.

apostasia política y sentían culpas que los llevaban a callar sus motivos ideológicos, alegando en cambio otros más pedestres.

He invertido bastante tiempo en este capítulo dándole vueltas a la problemática de la participación del clero en la lucha insurgente y el problema de las motivaciones que tuvieron para hacerlo, porque el conocimiento común sobre la Independencia mexicana sitúa al clero secular de la Nueva España en el epicentro del levantamiento político, sobre todo en el campo. Creo que este enfoque se exagera y las pruebas que se presentan en este capítulo y en los anteriores abre un espacio social y político entre los curas de provincia y sus feligreses donde pueden verse en acción formas de expresión política local más "auténticas" y autóctonas. Ciertamente, hubo curas que simpatizaron con la lucha insurgente y hasta se unieron a ella activamente; pero es poco probable que la cifra haya excedido 20 o cuando mucho 30% del clero secular de la Colonia, si acaso llegó a ser tan alta.

Además, los vínculos explícitos entre la rebelión eclesiástica y la popular están desdibujados en el registro documental: son de lo más escasas las pruebas de los párrocos rurales como incitadores y cabecillas de los tumultos de los pueblos u otras expresiones colectivas más sostenidas, así fueran éstos actos espontáneos o producto de una conspiración planeada.[62] De hecho hay pruebas de que los curas rurales a veces siguieron a sus feligreses en la acción política, no a la inversa. Además, la mayoría de los curas que desempeñaron un papel como dirigentes locales en la lucha insurgente, por fugaz que haya sido, no parecen haber avanzado hacia una posición de mando por haber movilizado a sus propios pueblos o a gavillas de guerrilleros, sino gracias a que fueron comisionados por los cabecillas rebeldes que ya ocupaban puestos superiores. El padre Miguel Hidalgo en persona atrajo a la causa insurgente a un considerable número de sacerdotes, pues a muchos de ellos los conocía desde sus días de maestro y rector

[62] No hace falta decir que hubo varios casos en que los curas de parroquia inclinados a rebelarse efectivamente reunieron fuerzas localmente con su propio esfuerzo. Véase, por ejemplo, el caso del padre José Peña, párroco de Santiago Tianguistengo, en la región de Toluca, quien en agosto de 1811 andaba reuniendo una fuerza armada en ese lugar; AGN, Criminal, vol. 15, exp. 8, sin fol., 1811; y el famoso padre José María Calvillo, vicario de Colotlán, quien encabezó una fuerza de insurgentes básicamente indígena en la batalla de Calderón, en enero de 1811, y que varios meses después seguía movilizando indios rebeldes en la región de los cañones al norte de Guadalajara; William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, 1996), p. 402; AGN, OG, vol. 4a, fols. 292r-93r, Cruz a Venegas, Guadalajara, 8 de marzo de 1811, y fols. 296r-97r, 7 de marzo de 1811.

del seminario de San Nicolás en Valladolid y siguió ejerciendo una fuerte fascinación sobre muchos sacerdotes más jóvenes aun después de que éstos concluyeron sus estudios.

Para ilustrar las formas en que los curas de parroquia eran atraídos a la insurrección, cómo podían funcionar en ella y cuáles podían ser sus motivos personales para oponerse al régimen colonial, he elegido contar con cierto detalle las historias de cuatro hombres: Antonio María Uraga, Mariano José Ibarra, José Antonio Díaz y José Manuel Correa. Todos eran del clero secular, todos menos Ibarra (no resulta claro qué grado había alcanzado en la carrera eclesiástica) eran sacerdotes encargados de parroquias rurales y todos se abrieron un camino que les permitió al menos pasar a la historiografía de las guerras mexicanas por la Independencia, a diferencia de muchísimos religiosos insurgentes que no lo lograron.[63] Como ocurrió con muchos jefes locales o participantes comunes de la lucha insurgente, no ha sido posible reconstruir sus historias de vida completas (la relativa densidad de detalles biográficos disponibles para Chito Villagrán, por ejemplo, en el capítulo IX, es excepcional), sino solamente atrapar una luminosa imagen cuando emergieron durante el periodo insurgente, para luego volver a desaparecer.[64] De todos modos, sus actividades como insurgentes y lo

[63] Los cuatro figuran en la lista de sacerdotes insurgentes del clero secular en Farriss, *La corona y el clero en el México colonial, 1759-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, FCE, 1995, pp. 254-261, y también en Taylor, menos Uraga, *Magistrates of the Sacred*, *op. cit.*, pp. 492-497. El caso de Uraga, involucrado en la famosa conspiración de Valladolid de 1809 y posteriormente juzgado por la Inquisición, se discute brevemente en Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Westport, 1981), pp. 100-101, 169, y en David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* México, FCE, 1994, pp. 113-114; Díaz aparece en Vicente Riva Palacio *et al.*, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México, desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, vol. 3 (Barcelona, 1888-1889), pp. 775-777, mientras que Brian R. Hamnett, *Raíces de la insurgencia en México: historia regional, 1750-1824*, México, FCE, 1990, p. 135, ofrece un resumen muy breve, pero útil de los inicios de su carrera; y Correa, el más conocido, recibe la atención de José Bravo Ugarte en sus estudios pioneros sobre el clero mexicano durante el periodo de la Independencia, "El clero y la Independencia: ensayo estadístico", *Ábside* [2 partes], 5 (1941), pp. 612-630; 7 (1943), pp. 406-409, y "El clero y la Independencia: factores económicos e ideológicos", *Ábside* 15 (1951), pp. 199-218, además de ser tratado en un artículo en Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 191-194. Su grandiosa memoria propia se publica en Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución de Independencia*, vol. 1 (México, 1961), pp. 415-424, que parece haber formado no sólo la base del artículo de Villaseñor y Villaseñor, sino también las referencias a Correa en Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed., vol. 2 (México, 1968), pp. 261-262.

[64] Una característica de los expedientes de los juicios penales (y aun de los juicios de la Inquisición, que eran más raros) correspondientes a estos hombres es, por supuesto, que sus

que podemos entresacar de sus personalidades y orígenes, representa una amplia gama de experiencias entre el clero insurgente: Uraga era un joven intelectual con una buena formación, casi urbano y con una carrera sacerdotal en ascenso; Ibarra era un joven bastante impetuoso que no llevaba más de la mitad del camino que conduce a la ordenación, adicto a los placeres mundanos y que representaba con gran desparpajo el papel del bandido insurgente; Díaz era un hombre mayor que al parecer había hecho las paces con las limitaciones de sus circunstancias de vida cuando se vio arrastrado por el remolino insurgente, y que además sufría cierto rechazo moral por algunos de sus excesos; y Correa, quien fue de los cuatro quien demostró tener mayor consistencia como insurgente de principios, pero con síntomas de una personalidad casi psicópata por su grandiosidad.

vidas y las actividades políticas que los llevan a ser procesados ocasionalmente se registran con cierto detalle, pero tienden a borrarse después de que se les dicta sentencia. Como muchos de los insurgentes condenados eran trasladados, encarcelados, indultados, morían estando bajo custodia o escapaban, se vuelve sumamente difícil rastrear su trayectoria subsiguiente, a menos que uno vuelva a encontrárselos en referencias documentales más elaboradas luego de su primera aparición en el registro histórico.

XIII. CUATRO CABECILLAS ECLESIÁSTICOS

ANTONIO MARÍA URAGA: ... *gaudete, et levate caputa vestra...*

EL DOCTOR Antonio María Uraga nunca levantó un arma a favor de la insurrección, no tuvo a sus órdenes hombres armados en su nombre, no fue propagandista rebelde ni tampoco consejero político. A pesar de su posición de no combatiente y débiles negativas de complicidad en la lucha insurgente, sus amistades y tendencias intelectuales lo situaron decididamente en la semiperiferia, si no es que exactamente en el centro de un grupo de conspiradores y criollos simpatizantes con ideas de autonomía e independencia. Durante años tuvo a su cargo una parroquia en la diócesis de Michoacán y al parecer tenía algo de librepensador e intelectual; su breve trayectoria como simpatizante de la lucha insurgente estuvo señalada por las dos grandes figuras criollas del periodo: se formó con el padre Miguel Hidalgo y fue denunciado ante las autoridades coloniales por Agustín de Iturbide, futuro emperador del primer México independiente. Cayó en manos de las autoridades civiles y la Inquisición en los años de 1809 a 1811 por una combinación de sus atrevidos hábitos literarios, su relación con la conspiración de Valladolid de 1809, los elogios que hizo en público de Miguel Hidalgo y su no tan manifiesto respaldo de la lucha insurgente y su estilo de vida mundano. Estamos en posición de reconstruir su biografía y su vida en la Iglesia con mayor detalle que la de casi todos los demás supuestos insurrectos, porque fue juzgado ante la Inquisición, un tribunal mucho más concienzudo que otros de la época para recopilar datos sobre los antecedentes sociales de los descarriados, puesto que se interesaba en la ortodoxia doctrinal, los estados interiores del acusado y las posibles redes de herejes.[1]

Nacido en Valladolid en 1776, Antonio Uraga se sitúa socialmente, por sus antecedentes familiares, en las escalas superiores de la sociedad criolla de provincia, aunque de ninguna manera en la más alta. Compartía, pues, con

[1] A menos que se diga lo contrario, las referencias de Uraga provienen de AGN, Inquisición, vol. 1452, sin núm. de exp., fols. 253r-282r, 1811, y consisten en las detalladas acusaciones de la Inquisición en su contra, la transcripción de varios interrogatorios minuciosos hechos al acusado, el testimonio de docenas de testigos y documentación auxiliar.

otros dirigentes y simpatizantes de la insurgencia lo que John Tutino ha llamado acertadamente el estatus de "élite marginal".[2] Su padre, don José Antonio Uraga, nació en Valladolid (hoy Morelia, en el moderno estado de Michoacán) y ahí hizo su carrera como empleado de la burocracia colonial; su madre, doña Cecilia Gutiérrez, era de Zamora. De su abuelo paterno sabemos que procedía de Vizcaya, en la Vieja España, y su abuela, también paterna, del Obispado de Michoacán (no se especifica el pueblo) en la Nueva España; los abuelos maternos también eran españoles criollos de Michoacán. Una de las hermanas de Uraga casó con don Vicente Montaño, el secretario del cabildo de Valladolid, y otra con un hacendado peninsular de los alrededores. Entre los hermanos de su padre había tres eclesiásticos, dos curas de San Miguel el Grande y una monja en un convento de Valladolid.[3]

Antonio María Uraga recibió una buena formación considerando el lugar y la época, y seguramente las influencias intelectuales recibidas en sus tiempos de estudiante explican en parte su relación con el levantamiento político del periodo. En el breve relato autobiográfico hecho en 1811 ante la Inquisición ("el discurso de su vida"), Uraga manifestó haber asistido a las escuelas públicas de Valladolid, haber entrado como estudiante en el Colegio de San Nicolás Obispo de Valladolid a los nueve años de edad (esto es

[2] John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986), pp. 103-106, 134-135.

[3] Aunque no hay pruebas directas de la relación, es difícil dejar de pensar que uno de estos tíos paternos era el padre Francisco Uraga mencionado por William B. Taylor en *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de México, p. 496, párroco de San Miguel el Grande (que hoy ha cambiado su denominación a San Miguel de Allende), insurgente y consejero en algún momento de la Junta de Policía del cabecilla rebelde Juan Aldama. Por añadidura, es probable que nuestro padre Antonio María Uraga fuera pariente aunque quizá lejano de Ignacio Allende, pues la madre de Allende era doña Mariana Uraga, y el apellido es poco común. El padre Francisco Uraga sobrevivió a la época de Independencia, al menos hasta entrada la década de 1820; su certificación del acta de bautizo original de Ignacio Allende (25 de enero de 1779), lleva la fecha de 1825. Para este tema véase Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed. (México, 1968), vol. 1, pp. 402-403. La carrera eclesiástica de Francisco Uraga (como la de muchos otros eclesiásticos del obispado de Michoacán, algunos de ellos posteriormente involucrados en la insurgencia, como José Sixto Verduzco) puede seguirse con cierto detalle en los documentos relativos al obispado de Michoacán reunidos en el Archivo Miguel Hidalgo, que forma parte de la Biblioteca Manuel Arango de la Universidad Iberoamericana, México, D. F.; hay una copia microfilmada en la Special Collections Library de la Universidad de California, San Diego. Existe un catálogo en el que se describe con detalle esta amplia colección: Eric Van Young (ed.), *Colección documental sobre la Independencia mexicana* (México, 1998). Francisco Uraga aparece en los documentos relacionados con los concursos periódicos de curatos vacantes, en los que normalmente se pedía a los sacerdotes que presentaran sus currícula actualizados; por ejemplo, "Autos para la provisión de varios curatos...", 1779-1780, p. 41, y documentos similares de 1782 (p. 44), 1785 (p. 49) y 1787 (p. 52).

alrededor de 1785) y haber concluido sus estudios de gramática, filosofía y teología en los ocho años posteriores. Las lecciones iniciales de teología le fueron impartidas en 1786 o 1787 por un brillante orador y teólogo bastante joven, Miguel Hidalgo y Costilla, que en esos mismos años dejaba su huella en el Colegio como profesor y reformador del programa de estudios, y que simultáneamente iba ascendiendo hacia la rectoría que habría de ocupar en los años de 1790 a 1792.[4] A los 18 años de edad, Uraga comenzó a dar clases de gramática, retórica, filosofía y moral y teología escolástica en San Nicolás, y durante un tiempo fungió como rector del seminario, siguiendo el camino de su viejo maestro. Luego de haber obtenido el bachillerato y las órdenes mayores, se doctoró en teología en la Universidad Pontificia de la ciudad de México en 1801, gracias al patrocinio del coronel Diego de Rul, hacendado y platero inmensamente rico, oriundo de la Vieja España, a quien más tarde le sería conferido el título nobiliario de conde de la Casa de Rul.[5]

[4] Para un excelente trabajo breve sobre la carrera de Hidalgo en el seminario y de las influencias modernizadoras —especialmente la de los jesuitas exiliados, entre ellos Francisco Javier Clavijero— que moldearon las reformas que Hidalgo propuso para el plan de estudios del Colegio de San Nicolás, véase Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), pp. 53-67. La trayectoria profesional e intelectual de Uraga, que habrá sido unos 23 años menor que Hidalgo, se asemejan en cierta medida a las de este cura: sus estudios en San Nicolás, su ascenso en la facultad del Colegio para convertirse en rector, su relación con Manuel Abad y Queipo, su partida hacia un beneficio rural, y obviamente recibieron una fuerte influencia de su parte. Para otros ejemplos de curas jóvenes formados por Hidalgo en San Nicolás y que se unieron a la insurgencia, específicamente por su amistad con el cura, véase el caso del padre Francisco Estrada y Pérez, quien tomó las órdenes sagradas pero tenía una fortuna propia y no tuvo un curato, AGN, OG, vol. 4a, sin núm. de exp., sin fol., 1811; y el del padre José Antonio Macías, cura de La Piedad en el obispado de Valladolid, AGN, Historia, vol. 411, fols. 141r-142r, 1811. De manera muy similar a la del padre José Antonio Díaz, cuya historia veremos más adelante en este mismo capítulo, Macías alegaba que se había desilusionado de la insurgencia por su carácter violento y desordenado, y hasta dijo haber exhortado a Miguel Hidalgo y a Ignacio Allende a cancelar el movimiento.

[5] Sobre Rul véase Doris M. Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la independencia. 1780-1826*, México, FCE, 1984, p. 210 y *passim*. Rul era un oficial militar que murió a consecuencia de las heridas sufridas en combate contra las fuerzas de José María Morelos en 1812. Se casó con la condesa de Valenciana y el título de la Casa de Rul les fue otorgado a ambos en 1804, después de que Uraga recibió su doctorado bajo los auspicios de Diego de Rul. Al igual que Uraga, Miguel Hidalgo fue postulado en su juventud (a principios de la década de 1780) para estudiar un doctorado en la ciudad de México, pero a diferencia de aquel, nunca lo hizo. Una versión de este episodio un tanto misterioso cuenta que se gastó casi todo su dinero de la beca apostando en Maravatío, curato que más tarde sería de Uraga, cuando iba de camino a la capital; otra versión dice que despreciaba los doctorados de México porque los estándares académicos no eran como los de las universidades europeas, la Sorbona, por ejemplo; Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, pp. 58-59. Por su parte, a la Universidad le sobraban las ganas de repudiar cualquier asociación con el renegado cura Hidalgo después de que estalló su revuelta, pues en las

Uraga salió de San Nicolás Obispo en 1807 para hacerse cargo de la importante parroquia de Maravatío, en el oriente de Michoacán, unos cuantos kilómetros al norte de Zitácuaro, donde por un tiempo (1811) se estableció la junta del gobierno insurgente encabezada por Morelos. En 1800, Maravatío ha de haber sido una parroquia de unas 15 000 almas, con una gran población india (de una mixtura de lenguas tarasca, otomí, mazahua y matlatzinca), pero que también comprendía un número importante de familias españolas mexicanas y mestizas.[6] Ahí se asentó el doctor Uraga a seguir la vida de un párroco rural, aunque el curso de su carrera en los años que siguieron podría haber sido todo menos la de un típico cura de provincia.

No podemos reconstruir una buena parte de la vida de Uraga cuando fue cura de pueblo. Las bien sustanciadas acusaciones que la Inquisición levantó en su contra en la primavera y el verano de 1811 indican que le gustaban los placeres mundanos, algunos de ellos claramente cuestionables, y hasta las lecturas impías, como veremos. En una parroquia del tamaño de Maravatío, debe haber contratado por lo menos a un vicario para que lo ayudara en sus obligaciones pastorales. De hecho, en los procedimientos de la Inquisición se menciona a un vicario borrachín que fue despedido por Uraga en 1810. La salud del joven cura parece haber sido delicada, y esto quizá interfiriera con el desempeño de sus tareas sacerdotales, pero probablemente no con el flujo de obvenciones y otros ingresos de su acaudalada parroquia. Uraga declara que estando en ella normalmente decía misa tres o cuatro veces a la semana, y cuando no, al menos una vez cada dos semanas y en días festivos, donde quiera que estuviese.[7] No obstante, reconoce que no había dicho misa durante casi un año, luego de oficiar en la Basílica de Guadalupe el 14 de julio de 1810, por "no tener el recogimiento

primeras semanas de la insurrección el cabecilla insurgente solía figurar en las publicaciones como "Dr." Miguel Hidalgo. El rector de la Universidad solicitó al virrey Venegas, vicepatrón de la institución, que en el supuesto de que Miguel Hidalgo hubiera obtenido un doctorado en ella, se le revocara el título, y si no, que se publicara una aclaración en los periódicos. Luego de una amplia investigación en los archivos relevantes, se llegó a la conclusión de que Hidalgo no había obtenido un título superior ni en la ciudad de México ni en Guadalajara, y se publicó la debida aclaración en la *Gaceta de México*, el 2 de octubre de 1810; Alamán, *Historia de Méjico*, 1, *op. cit.*, p. 404.

[6] Sobre la población de Maravatío, véase Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge, 1972), pp. 172-174.

[7] La frecuencia con que se oficiaba la misa aquí mencionada no suena descabellada si se la compara con la que Taylor sugiere que era normal en la mayoría de las parroquias de la época, aunque quizá sí se ubica en el lado bajo del promedio; Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de México, p. 164.

necesario que pide tan alto ministerio".[8] En 1809-1810, se hizo atender por un médico en Valladolid, debido a un problema neurológico que describió de manera redundante en su propio testimonio ante la Inquisición como "mareo" y "vértigo"; y ya previamente le había sido concedido el permiso episcopal para omitir la diaria lectura de los rezos debido a su vista débil (de cualquier forma insistía en ser él quien hiciera la lectura de los rezos). Con frecuencia se ausentaba de su parroquia por una combinación de motivos diversos: la necesidad de buscar tratamiento médico, las exigencias profesionales y los atractivos de la vida urbana. Estos viajes lo llevaban sobre todo a su natal Valladolid, separada de Maravatío por unos 80 kilómetros y un buen día de viaje. Una de las acusaciones revisadas por la Inquisición, que Uraga niega, es que descuidaba su ministerio, al grado que algunos de sus feligreses habían muerto sin confesión y sin absolución. No obstante, él mismo reconocía que después de haber asumido la parroquia de Maravatío en junio de 1807, se había pasado los últimos dos meses de ese año, la segunda mitad de 1808, los meses de octubre de 1809 a enero de 1810 (fue en este periodo que su camino se cruzó con la conspiración autonomista de Valladolid) y el periodo de julio a noviembre de 1810, en su ciudad natal. Uraga era muy solicitado para pronunciar sermones, debido a su instrucción y elocuencia. Durante las dos últimas de estas prolongadas ausencias, había sido invitado a dar sermones en la catedral de Valladolid y en la famosa Basílica de Guadalupe cerca de la capital virreinal. Sin embargo, sus estadías en su ciudad natal tendían a prolongarse indebidamente —se enfermaba, se demoraba para presenciar el espectáculo de la recepción del nuevo virrey, estallaba la insurrección y resultaba poco seguro viajar— y mientras tanto, Uraga se concedía la oportunidad de asistir al teatro con su hermana y tomar parte en otros placeres mundanos.

La residencia un tanto caprichosa del padre Uraga en su propia parroquia provocó una serie de quejas que se presentaron en su contra como irregularidades en el juicio de la Inquisición de 1811; el cura no las negó rotundamente, sólo alegó que eran exageradas. Bebía en exceso, llevaba ropas de seglar, como decía la acusación de los inquisidores "... poniendo los pies en extremos diversos: uno en las cosas divinas, otro en las carnales" (pero, alegaba Uraga, sólo cuando acompañaba a su hermana al teatro, y únicamente para evitar el escándalo público que hubiera provocado su sotana), ofrecía

[8] Esta falta de concentración mental durante casi todo un año es de lo más interesante, aunque no queda claro si refleja una crisis de salud o algún mal psicológico, como un largo episodio depresivo.

bailes escandalosos en su casa (negaba que estas reuniones fueran escandalosas, pero sí reconocía haber ofrecido quizá una docena de fiestas desde 1807),[9] procreó un hijo con una de las mujeres de su parroquia (Uraga lo negó, pero los testigos dejaron el hecho bien asentado), cometió deshonestidades financieras con fondos de la parroquia (en vez de negarlo, Uraga insistió en que su cuñado había compensado el déficit).

De las acusaciones derivadas de sus actividades parroquiales, quizá la más perjudicial a los ojos de las autoridades eclesiásticas (y me atrevería a decir que de las seculares) y la más reveladora de lo volátil que era la situación política, es que había alentado a los indios del lugar a seguir un juicio por tierras contra un hacendado peninsular colindante. El doctor Uraga no lo negó, pero afirmó que sus actos no eran incorrectos. Sus feligreses indios lo habían consultado en 1809 o 1810, "como están acostumbrados a hacer", sobre los límites de las tierras en disputa, y el cura, ante varios testigos, había dado unas palmaditas en la espalda al gobernador de Maravatío diciéndole "¡Pobrecitos! Todas esas tierras serán suyas." Esta expresión de simpatía, dicha de corazón, pero reveladora, provocó la siguiente retahíla de inculpaciones por parte de la Inquisición:

> Con estas últimas acciones y palabras llenas de mortífero veneno preparaba los ánimos de aquellos sus parroquianos a la revolución e insubordinación a las legítimas potestades, a faltar al reconocimiento del legítimo gobierno, induciendo al robo, rapiña y asesinatos; dándoles a entender que aquellas tierras les pertenecían por derecho y que por ser de un europeo eran mal habidas, y debían esforzarse de cualquiera manera y riesgo a recobrarlas. Todo lo cual era sedicioso opuesto a las leyes de justicia y caridad, inductivo a error, que favorecía las calumnias de los enemigos de las conquistas españolas, y opuesto a las bulas pontificias que han dado el dominio y gobierno de todas las Américas a los legítimos reyes de España: y que este reo era por consiguiente un verdadero insurgente y revolucionario.

Más allá de todas las acusaciones de irregularidades personales y negligencias profesionales (incluyendo otras menores que he omitido), el argumento de que en resumidas cuentas el doctor Uraga había "alborotado" a los

[9] Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, pp. 100-101, implica que los bailes ofrecidos por Uraga eran específicamente parte de una actitud desafiante provocada por el estallido de la revuelta que comandaba su viejo maestro; los expedientes de la Inquisición sugieren que estas ocasiones eran parte de su estilo de vida desde varios años antes de 1810.

indios de su parroquia nos aproxima a los pecados políticos que provocaron su caída.[10] En un sentido amplio, estos pecados fueron sus hábitos de lectura poco ortodoxos y su participación periférica en la conspiración de Valladolid de 1809, evidentemente entrelazada con su pensamiento político. Consideremos primero sus libros.

La historia de los hábitos de lectura tan poco ortodoxos de Uraga se vinculan al menos en parte con los de uno de los más ilustres e interesantes hombres de Iglesia y figuras intelectuales de la Nueva España: Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán (desde 1809), abogado preclaro de la reforma política y económica, lector él también de libros prohibidos, otrora amigo del padre Miguel Hidalgo, a quien luego excomulgó, y posteriormente una figura importante y levemente trágica en la política peninsular.[11] Cuando las autoridades de la Inquisición preguntaron a Uraga, a principios de mayo de 1811, por qué pensaba que había sido detenido, respondió que suponía que había sido porque en 1806, antes de la partida de Abad y Queipo hacia

[10] Como veremos en los capítulos siguientes, en las ideas sociales prevalecientes (entre los españoles) sobre los indios éstos son considerados como niños, sugestionables y volubles, de modo que el lenguaje provocador usado en su presencia se juzgaba particularmente peligroso y hasta subversivo. Sobre estas ideas sociales entre los curas de parroquia, véase William B. Taylor, "... 'de corazón pequeño y ánimo apocado': Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones*, 39 (1989), pp. 5-67.

[11] Abad y Queipo (1751-1825), asturiano bastardo de nacimiento, llegó al Nuevo Mundo en 1769 siendo un sacerdote muy joven formando parte de la compañía del nuevo obispo de Guatemala, Antonio de San Miguel. Quince años después, Abad siguió al obispo San Miguel a la Nueva España cuando el prelado fue ascendido a la sede de Valladolid, y ahí subió en la jerarquía eclesiástica para convertirse en canónigo de la catedral de Valladolid y luego en obispo electo (1809); en los hechos gobernó la sede como obispo en funciones (nunca fue consagrado) hasta 1815. Fue amigo cercano y protector de Miguel Hidalgo durante unos años, y al estallar la insurrección en 1810, Abad y Queipo de inmediato excomulgó y anatematizó a su viejo amigo. Abad y Queipo fue llamado a regresar a España en 1815, donde la Inquisición lo encarceló por un breve periodo debido a sus creencias liberales y su lectura de libros prohibidos; fue nombrado obispo de Lérida (aunque tampoco lo confirmaron nunca), y sirvió brevemente bajo el régimen constitucional (1820-1823) restablecido por la Revuelta de Riego en 1820. Juzgado por la reacción tras el regreso al trono de Fernando VII, murió en reclusión en un convento cercano a Madrid en 1825. Fue un hombre de ideas avanzadas, sobre todo en el campo de las reformas económicas y políticas, y siempre visto con recelo y hasta con odio por los tradicionalistas recalcitrantes en la Vieja y la Nueva España; sin embargo, Abad y Queipo repudiaba la violencia de la insurrección y la condenó. Se encuentra una útil cápsula biográfica en Heriberto García Rivas, *150 biografías de mexicanos ilustres*, 17a. ed. (México, 1982), pp. 127-129; para el clásico estudio biográfico detallado véase Lillian E. Fisher, *Champion of Reform: Manuel Abad y Queipo* (Nueva York, 1955); sobre su relación con la Iglesia mexicana y la insurrección, véase David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, pp. 228-254 y *passim*, y Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, *passim*.

España, el futuro obispo electo le había prestado "el impío libro de Freret" —*Lettres à Eugénie*, a cuyo autor el joven párroco señalaba como el francés Nicolás Freret, y que él guardó dos años en ausencia de Abad—.[12] Aunque

[12] Hay un enredo intrigante y bastante revelador que involucra este libro, debido a una compleja historia relacionada con su publicación y que sólo he podido desentrañar en parte. Nicholas Freret (1688-1749), quien con su propia pluma se describió en un pie de página de *Oeuvres complètes* de M. Freret, vol. 1 (Londres, 1775), como el "secrétaire perpetuel de l'Académie Royale des inscriptions & belles-lettres", fue un escritor secundario de la Ilustración francesa entre cuyas obras principales se incluye el ensayo anticlerical *Examen critique des apologistes de la religión chrétienne* (s. l., s. p., s. f.). El libro que Uraga dijo que le prestó Abad y Queipo, la obra en dos volúmenes titulada *Lettres à Eugénie*, no fue escrito por Freret, sino por Paul-Henri-Dietrich Thiry, barón de Holbach (1723-1789), un gran "Infidel" (esto es, ateo), escritor de la época e importante figura de los círculos parisinos librepensadores. Suponemos que el libro que Abad y Queipo le prestó a Uraga y que éste a su vez prestó al capitán José María García Obeso (véase lo siguiente), fue la edición de 1775 de las *Oeuvres complètes* de M. Freret en cuatro volúmenes ("London" [aunque probablemente Amsterdam], 1775), de las cuales los volúmenes 2 y 3 eran de hecho las *Lettres à Eugénie* de Holbach, erróneamente atribuidas por el impresor anónimo, intencionalmente o no, a Freret. No sabemos si Abad y Queipo llegó a darse cuenta del error en la autoría de la obra, pero Uraga mismo no parece haber sido muy versado en los tratados materialistas franceses prohibidos que leía como para reconocer el error (o engaño), a pesar de la fama alcanzada por Holbach después de su muerte (1789) por haber formado parte del círculo *des Philosophes*. Las autoridades de la Inquisición en Valladolid tampoco advirtieron el error, y fue reproducido por Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, p. 100. La edición de las *Lettres* de Holbach que he consultado es una traducción al inglés, *Letters to Eugenia; or, A Preservative Against Religious Prejudices*, traducción de Anthony C. Middleton (Boston, 1857). Este libro tiene dos prefacios, uno de 1857 del traductor (pp. xi-xx) y otro de un M. Naigeon a la edición de Amsterdam de 1768 de las *Lettres* (pp. iii-x); el prefacio de Naigeon también aparece anónimamente (en francés) en la edición de 1775 de Freret/Holbach (2, pp. i-viii), la versión que Abad y Queipo puede haber prestado a su joven protegido. En esta edición de 1775 de Freret se lee "London" en la portadilla, pero bien puede haber sido impreso en Amsterdam para evadir a los censores franceses, pues ahí se publicaron las *Lettres* originales de Holbach en 1768. La publicación de las *Lettres* la pagó Holbach en 1768, y al igual que otras obras del autor fue prohibida en Francia y condenada a ser pasto de las llamas en una quema pública. Las cartas, que son una amplia crítica de las creencias cristianas, fueron escritas originalmente en 1764 para Marguérite, marquesa de Vermandois, esposa de uno de los recaudadores generales de Luis XV y famosa belleza parisina, que presentó a Holbach a su futura esposa, originalmente amiga suya. Para una discusión de las obras de Holbach, su posición como best-seller prerrevolucionario y su suerte, véase Robert Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France* (Nueva York, 1995), pp. 66-70 y *passim*; y para una interesante discusión de la posición social, política y económica de los recaudadores generales de impuestos a fines del siglo XVIII, bajo el *ancien régime* (otro de ellos fue el gran químico Antoine Lavoisier), véase Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (Nueva York, 1989), pp. 72-79. Las obras de Freret fueron prohibidas en Francia, pero aunque sus *Oeuvres* llegaron a tener una circulación modesta, se quedaron muy rezagadas en cuanto a popularidad comparadas con las de escritores como Voltaire, el mismo Holbach, Mercier, Rousseau y hasta Cornelius de Pauw; Darnton, *The Forbidden Best-Sellers*, *op. cit.*, pp. 30, 65, 68. Abad y Queipo partió hacia la Península en el verano de 1806 para defender su reciente designación como canónigo penitenciario del capítulo de

consciente de que la obra de Freret predicaba la infame "doctrina del Ateísmo", Uraga no había querido denunciar a Abad a la Inquisición sin informarle antes de ello, señalando en su testimonio que en cualquier caso este libro en particular no se incluía en la lista prohibida (*Index librorum prohibitorum*) en la época en que Abad se lo había prestado y que él lo había leído. No obstante, lo que realmente despertó el interés de las autoridades eclesiásticas y civiles, particularmente a la luz de los acontecimientos políticos subsecuentes, fue que el capitán José María García Obeso de Valladolid, uno de los conspiradores centrales de 1809, durante la prolongada ausencia del dueño del libro suplicó a Uraga que le prestara el libro de Freret con el pretexto de aprender francés. El doctor Uraga hizo a García Obeso la misma advertencia que el prelado ausente le había hecho, que aunque el libro no estaba técnicamente en el *Index*, "debía leerse con reserva". Uraga admitió un tanto apesadumbrado que había sido un error prestar el libro al oficial de la milicia, pero se justificó diciendo que "... no creyó que el libro demorase en poder de García, ni que le perjudicase la lectura de una lengua que aún no entendía". Cuando Uraga volvió de visita a Valladolid y quiso recuperar el volumen doblemente prestado para devolverlo a su dueño, no encontró a ninguno de los dos hombres en la ciudad, pero insistió en que su conciencia estaba limpia por el incidente.[13]

Aunque había una correlación directa entre el fuerte interés de los inquisidores por las lecturas de Uraga y el manifiesto contenido político de las obras o su vinculación con asuntos políticos, como en el caso del conspirador García Obeso, el contacto de Uraga con los libros también llamó la atención de la Inquisición. Una de las principales acusaciones contra el sacerdote, vagamente especificada en el expediente, es que durante una de sus largas visitas a Valladolid asistió a una tertulia —que eran reuniones de amigos, algunas con el propósito de discutir cuestiones políticas o literarias y todas para beber chocolate— en la que se discutió favorablemente el Código Napoleónico. Desde nuestro punto de vista esto presenta un interés mucho mayor, porque es más revelador en términos generales del medio intelectual en el

la catedral de Valladolid de las preocupaciones por su origen ilegítimo, pero como viajó vía Filadelfia y París (donde conoció a Alejandro de Humboldt), tardó más de un año en llegar a Madrid. Regresó a México en el otoño de 1808; Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, pp. 235-236.

[13] En las acusaciones de la Inquisición contra Uraga se menciona otro libro (pero no el título) que había tomado en préstamo de la biblioteca de Abad y Queipo, lo cual puede ser indicativo de una relación cercana entre los dos religiosos. ¿Veía el futuro obispo electo en el joven cura a otro hombre con la impronta intelectual de su llorado amigo Hidalgo?

que un párroco instruido como Antonio María Uraga conformaba sus ideas, por sus lecturas o por su conocimiento indirecto de los tratados europeos morales/médicos de la época, así como las obras de ciencia materialista. Cierto que Uraga leía francés e italiano, además de latín, eso lo sabemos, puesto que alegremente y de forma bastante desprevenida reconoció haber "... elogiado la literatura francesa, pero no con exclusión de la española o la italiana, a la que es mucho más afecto". De la literatura médica o moral europea contemporánea poseía una obra en tres tomos del autor francés Linac, que trataba el tema del amor físico en el matrimonio con "decoro y decencia" y condenaba en términos que no daban lugar a ambigüedades "el vicio de onanismo".[14] Había prestado un tomo de esta obra a un médico local. Finalmente, entre las obras de ciencia materialista europea de la época (proscrita precisamente por su orientación materialista), Uraga conocía los trabajos de Franz Joseph Gall (1758-1828), el padre de la frenología, médico y neuroanatomista alemán más o menos contemporáneo del charlatán austriaco, el médico Franz Mesmer. No es del todo claro en las fuentes de la Inquisición si Uraga realmente había leído a Gall o simplemente conocía la obra del alemán gracias a una reseña detallada de una gaceta literaria guatemalteca. El "sistema craneognómico" del célebre anatómico prusiano permitía la "... [inferencia] conjetural de algunas emociones del individuo" al palparle el cráneo.[15] Es difícil decidir cuál sería exactamente el interés de Uraga en

[14] Hacia los últimos años de la insurgencia, un párroco rural de la región de Pátzcuaro, don Manuel de la Torre Lloreda, citaba también él un tratado francés reciente sobre el matrimonio y la sexualidad en un marco cristiano al ofrecer su opinión escrita sobre la posible anulación de un matrimonio entre un hombre impotente ya mayor y una mujer mucho más joven pertenecientes a su parroquia. Este documento se resume brevemente en la Introducción y en la entrada MH267 (1807-1818) en Van Young (ed.), *Colección documental de la independencia mexicana*, *op. cit.* No he podido identificar el tratado del escritor francés "Linac" o saber si se trata de la misma obra que leyó el padre de la Torre Lloreda.

[15] Gall comenzó investigando sobre la anatomía del cerebro, de ahí pasó a la localización en el cerebro de los rasgos de carácter y luego al levantamiento gráfico de estos rasgos en las protuberancias y hendiduras del cráneo que lo recubre, y así sentó las bases para que Johann Casper Spurzheim (1776-1831), quien alguna vez fue su discípulo, desarrollara la ciencia de la "frenología". Obligado a salir de Viena en 1802 porque sus "teorías crudamente materialistas fueron consideradas irreligiosas por el gobierno austriaco", Gall se dedicó en adelante a dar conferencias por toda Europa, y acabó estableciéndose en París, donde llegó a tener una práctica lucrativa; Franz G. Alexander y Sheldon T. Slesnick, *The History of Psychiatry: An Evaluation of Psychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present* (Nueva York, 1966), pp. 124-125. Alexander y Selesnick consideran que Gall (junto con Mesmer) tenía algo de charlatán; pero los trabajos iniciales hechos en Alemania sobre la estructura cerebral fueron básicos para el desarrollo ulterior de la neuroanatomía, más avanzado ya el siglo XIX. Tanto Gall como Mesmer practicaron la medicina en la Universidad de Viena, y Mesmer también emigró, desde

estas doctrinas tan modernas, pero parece sensato suponer que sus lecturas no se limitaban solamente a las obras mencionadas en los procesos de la Inquisición.

Como quiera que Antonio María Uraga haya digerido estos ejemplares del pensamiento de la Ilustración, el vínculo entre sus lecturas y sus compromisos políticos se muestra con bastante claridad en su discurso público, su conversación y su correspondencia. Ya desde 1807, más o menos cuando salió del Colegio de San Nicolás rumbo a su parroquia en Maravatío, Uraga redactó un informe sobre el programa de estudios del colegio que no sólo hacía eco al de su viejo profesor y otrora rector de la institución, Miguel Hidalgo, sino que además recogía las ideas reformistas de Manuel Abad y Queipo y otros eclesiásticos ilustrados de la época.[16] Al joven cura le parecía ridículo y atrasado que todavía siguieran dictándose textos de Aristóteles en los cursos de filosofía. En cambio, abogaba por que se adoptaran obras modernas recomendadas por el teólogo de fines del siglo XVIII el doctor Benito Díaz de Gamarra, quien había acometido un ataque frontal 30 años atrás contra la enseñanza de las doctrinas escolásticas en teología. Uraga también decía que la enseñanza del latín en los grados inferiores de la escuela era "bárbara e indigna de ese nombre".[17]

luego, a París. Sobre Gall véase asimismo O. Tempkin, "Gall and the Phrenological Movement", *Bulletin of the History of Medicine*, 21 (1947), p. 275, y Lowell S. Selling, *Men Against Madness* (Nueva York, 1940), pp. 121-172. Sobre Mesmer, véase Robert Darnton, *Mesmer and the End of the Enlightenment in France* (Cambridge, 1968), y Selling, *Men Against Madness*, pp. 214-259. Sobre la acogida de algunas de estas ideas europeas en Mexico, sobre todo las de Gall, véase Germán Somolinos d'Ardois, *Historia de la psiquiatria en Mexico* (Mexico, 1976), pp. 120, 129-132, quien comenta que la obra de Gall no atrajo la atencion ni el escrutinio critico de la comunidad científica mexicana sino hasta los años de 1830 o 1840, muchas decadas despues de que Uraga (y seguramente otros intelectuales mexicanos) supieron de el, aunque no se encontraran en un medio de medicina clínica. Para un trabajo útil sobre las primeras ideas relativas a los desordenes mentales en el contexto institucional especifico de la Inquisicion mexicana, vease Maria Cristina Sacristán, *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760* (Mexico, 1992). En la edición del *Index librorum prohibitorum* que consulté, el *Indice general de los libros prohibidos* (Madrid, 1844), figura el *Examen critique des apologistes* de Freret (que entro en el *Index* en 1770), pero no hay obras ni de "Linac" ni de Gall.

[16] Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacan, 1749-1810*, Mexico, FCE, 1994, pp. 113-114; el informe original de Uraga puede encontrarse en el Archivo Casa Morelos (Morelia), p. xix, Reales Cédulas 1, 28 de febrero de 1807. Brading tambien tiene muchas cosas interesantes qué decir sobre los modelos de carrera eclesiástica en Michoacán a fines de la Colonia, sobre todo en la burocracia episcopal.

[17] La paráfrasis y las traducciones del informe de Uraga son de Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, 1994, pp. 113-114. Sobre las similitudes entre los intentos de Hidalgo por reformar el plan de estudio durante su rectorado, las ideas de

Aunque estas declaraciones del joven sacerdote nunca se discutieron directamente en el caso que la Inquisición llevaba en contra suya, sus conversaciones sobre política y su correspondencia suscitaron un vivo interés y señalaron el rumbo de sus simpatías políticas.[18] Por ejemplo, en una conversación que sostuvo entre mediados de octubre de 1810 y mayo de 1811 con el abogado de la Acordada de Valladolid (la guardia civil rural), el cura comentó que el edicto de la Inquisición del 13 de octubre de 1810 que condenaba a Miguel Hidalgo por sedicioso, apóstata y hereje quizá no tuviera "los saludables efectos" que las autoridades reales esperaban para desalentar la insurrección, porque "... el pueblo [está] fanatizado bajo pretextos falsos de religión [esto es, las declaraciones de los insurgentes de actuar en defensa de la religión, etc.,] y seducido con el cebo del latrocinio y el pillaje". En su testimonio, Uraga insiste, sin renegar de sus palabras, en que hizo esta declaración movido no por un sentimiento de deslealtad al régimen monárquico, sino solamente como una observación general "... conociendo la malicia del corazón humano".[19] Fue quizá por esas mismas fechas, luego del estallido de la insurrección pero antes de que lo detuviera el Santo Oficio, que Uraga elogió públicamente a Miguel Hidalgo, pero sólo "... por el renombre de literato que se había adquirido, que dijo igualmente haber sido su discípulo, pero que siempre distinguió en él lo sabio de lo [ilegible] y revolucionario, alabó lo uno y detestó lo otro, y se lamentó de su crimen escandaloso..."

Resultó más incendiaria una carta fechada en diciembre de 1809 que el doctor Uraga envió a un confidente de su propia parroquia de Maravatío, el recaudador real de impuestos don Francisco Benites. La frase de la carta que cautivó la atención de los inquisidores es una cita en latín del *Evangelio según San Lucas*, capítulo 21, versículo 28: "... *gaudete, et levate caputa vestra quoniam appropinquat redemptio vestra*" (... enderécense y levanten

José Pérez Calama, diácono del capítulo de la catedral de Valladolid y partidario de Hidalgo, y Uraga, véase *ibid.*, p. 114, y Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, pp. 60-64.

[18] Las conversaciones con extranjeros, sobre todo con ingleses y franceses, eran especialmente sospechosas. Aparte de una reunión profesional informal con un médico francés que llevaba mucho tiempo viviendo en Valladolid y dos comerciantes italianos en pequeño, la conversación que provocó el mayor interés entre los inquisidores fue con un inglés (no se da la fecha), cuyo nombre no recordó Uraga, sobre "política" así, a secas.

[19] Como veremos en el capítulo XIV, entre los legos y aun dentro de la misma Iglesia hubo grandes dudas sobre la legitimidad de la anatematización de Hidalgo (13 de octubre de 1810) y la anterior excomunión del obispo electo Abad y Queipo contra Hidalgo y sus principales partidarios (24 de septiembre de 1810), confirmada por un decreto arzobispal del 11 de octubre de 1810; para una discusión útil, con el texto de los edictos del arzobispo y la Inquisición, véase Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, pp. 152-154.

la cabeza, porque está cerca su liberación"). En San Lucas, el versículo alude a la segunda venida de Cristo y la liberación de los hombres de la esclavitud del Diablo. Uraga ofreció la explicación un tanto débil de que con esa frase quería "anunciarle obscuramente" a su amigo que se aproximaba la "junta gubernativa" convocada por los conspiradores de Valladolid para conservar el Reino de la Nueva España en nombre del depuesto Fernando VII. El procurador de la Inquisición dio una interpretación más convincente de la invocación del pasaje como un esfuerzo de Uraga "... para hacer un paralelo de la falsa sujeción en que establece a estos reinos el dominio de los españoles, debiendo alegrarse de que estuviese cerca su libertad por los autores de la rebelión, así como debía alegrarse el género humano de la primera venida de Jesucristo a libertarlo de lo que padecía por el pecado del primer hombre y de la esclavitud de Satanás". No se sabe exactamente qué habrá llevado a Uraga a escribir esto a Benítes, pero el sentimiento parece bastante claro, aun cuando la teología sea un tanto oscura. Si recordamos la primera participación de Uraga —así fuera marginal— en la conspiración de 1809, que se vino abajo en diciembre de ese año, justo en las fechas en que fue escrita la carta, parece posible que el cura estaba enviando un boletín político a un hombre que era un amigo, un conspirador como él, o tal vez ambas cosas.

De hecho, Antonio María Uraga sufrió un breve arresto por sospechoso de participar en la conspiración de Valladolid de 1809 luego de que ésta fue denunciada precisamente la víspera de su consumación. Es muy interesante que las especificaciones y el testimonio por esta acusación —de la que, se recordará, había sido absuelto previamente, pero que resurgió en relación con el apoyo mostrado en público a Miguel Hidalgo después de septiembre de 1810— estén mucho menos detallados que sus hábitos de lectura o las irregularidades de su vida personal y deberes sacerdotales en los procesos de la Inquisición. Sabemos que estuvo en Valladolid en diciembre de 1809 cuando la conspiración encabezada por José Mariano Michelena y José María García Obeso tomó su forma final para luego venirse abajo. Uraga alegaría posteriormente que esa fue la primera vez que oyó hablar del plan, aunque quizá haya tenido que ver antes en él, pues como ya hemos visto conocía a García Obeso desde antes. En alguna ocasión asistió a una reunión de los conspiradores, pero no se quedó, por no querer involucrarse "... en asuntos tan delicados". El joven sacerdote fue acusado por Agustín de Iturbide, a quien conoció por medio de García Obeso, de ser cómplice de la conspiración, pero luego fue absuelto por las autoridades civiles, mientras

que los principales conspiradores se libraron también sin grandes castigos.[20] El mismo Uraga explicó ingenuamente en su testimonio ante la Inquisición que no había denunciado la conspiración porque le parecía un plan encomiable, no un acto de insurrección; incluso llegó a detallar ante los inquisidores los beneficios del programa con cierta prolijidad.

Al final, las pruebas débiles y circunstanciales en su contra por participar en la conspiración de Valladolid, las pruebas firmemente documentadas de sus lecturas incautas y simpatías políticas, y las pruebas prácticamente irrebatibles de sus irregulares costumbres personales y el descuido de su ministerio, llevaron a Antonio María Uraga a ser condenado por el Santo Oficio de Valladolid en la primavera de 1811. El joven cura fue excomulgado, seguramente degradado, y luego turnado a las autoridades seculares para recibir un castigo apropiado; sus propiedades fueron confiscadas por la Corona. En ninguna parte se especifica qué tipo de castigo recibió a manos del poder secular. Ciertamente, los suyos no eran delitos capitales y si hubiera seguido siendo cura, podía haber esperado que lo castigaran con solamente algunos años de reclusión en un monasterio; castigo que quizá no fuera agradable dados sus gustos mundanos, pero que ciertamente no era un castigo draconiano. Sin embargo, tomando en cuenta las circunstancias de 1811 y el hecho de que ya había sido investigado previamente por sus opiniones políticas y su relación con los conspiradores de 1809, en cierto sentido había reincidido en sus faltas luego de ser absuelto, y es probable que la pena haya sido severa; tal vez lo mandaron a La Habana por varios años o lo desterraron de la Nueva España. No sabemos si cumplió una condena de este tipo, si fue rehabilitado después de 1821, o inclusive antes, ni nada de su destino subsiguiente. Su carrera en la Iglesia mexicana, que parecía promisoria, se vio tempranamente interrumpida; así lo sugieren su rápido ascenso en el Colegio de San Nicolás, sus contactos sociales con la élite de Valladolid, su relación cercana con el obispo electo Abad y Queipo y el premio de la importante parroquia de Maravatío. También puede ser que su propia

[20] Al igual que en muchas cuestiones relativas al movimiento de Independencia, hubo un fuerte desacuerdo entre Alamán y Bustamante sobre si el mismo Iturbide había participado efectivamente o no en la conspiración de Valladolid. Bustamante afirmaba que sí, pero que se había apartado y había denunciado a los conspiradores ante las autoridades porque éstos no le habían dado un puesto de mando en la revolución planeada; Alamán insistía en que no. Las acusaciones de Iturbide comienzan cuando éste encontró a los conspiradores discutiendo su proyecto en alguna ocasión en que llegó a casa de Michelena, y al parecer fue en esa ocasión cuando vio a Uraga. Sobre la cuestión de la posible complicidad de Iturbide en la conspiración, véase Alamán, *Historia de Méjico*, 1, *op. cit.*, p. 205.

honestidad —pues al final eso es lo que transmite el registro, pese a cierta dosis de evasión y autoexculpación de parte de Uraga— haya sido en parte responsable de su caída. La ingenuidad de Uraga era congruente con su sed intelectual, amplias lecturas y postura ideológica de principios en los asuntos políticos de la época. A otros hombres, tanto religiosos como legos, no les preocupaban tanto sus convicciones, o estaban menos conscientes de ellas, o tal vez no fuesen tan ingenuos al ser confrontados por su causa.

JOSÉ MARIANO IBARRA: *... como un abismo llama a otro abismo...*

La historia de José Mariano Ibarra es en ciertas formas más directa y en otras más elíptica que la de Antonio María Uraga. Es directa porque tenemos una serie de vívidas evocaciones suyas gracias a otro sacerdote rural, el hombre que nos cuenta de sus obras; elíptica porque no sabemos casi nada sobre sus orígenes, ni siquiera su edad exacta (probablemente haya tenido entre 25 y 30 años cuando entra en nuestra historia) ni su etnicidad (seguramente criollo). Con todo y lo irregular de su vida personal, Uraga era un cura joven y serio, con buenas relaciones, intelectualmente comprometido y con una carrera ascendente en la Iglesia mexicana; Ibarra, en cambio, parece haber sido poco más que un delincuente de pueblo con sotana (y por lo general ni siquiera llevaba su investidura), pero hablaba el latín pasablemente bien, conocía los elementos básicos de la teología moral y sabía escribir una buena carta. No defendía ciertamente ninguna interpretación de la insurgencia, y al ser detenido, justo a fines de 1810, insistió en que su único objetivo al unirse a los rebeldes había sido ganarse unos cuantos miles de pesos. Su historia, como las de Bocaccio, se engarza en un relato más largo hecho con otros propósitos, que también pinta como telón de fondo algunos eventuales resbalones de los párrocos rurales en esa época, así como una virulenta aunque extrañamente tentativa apostasía que los insurgentes podían abrazar públicamente. Ibarra atraviesa zigzagueante como un relámpago las historias del joven e instruido sacerdote de Valladolid y el más viejo y sabio (y me atrevería a decir más triste) José Antonio Díaz, a quien pronto trataremos.[21]

[21] Salvo si se indica lo contrario, los datos sobre Ibarra se toman ante todo de AGN, Bienes Nacionales, leg. 645, sin num. de exp., 1813-1814, Esquivel y Vargas al cabildo sede vacante, Tepejí del Río, 27 de octubre de 1814, y en menor medida de AGN, Criminal, vol. 78, exp. 2, fols. 57r-106v, 1810-1813.

La historia de Ibarra ocurre como una desviación narrativa en una larga carta fechada el 27 de octubre de 1814 que el padre Ildefonso de Esquivel y Vargas, párroco de Tepejí del Río, dirige a las autoridades de la Arquidiócesis de la ciudad de México como respuesta a una carta circular de abril de ese mismo año por la que los curas de pueblo recibieron órdenes de informar sobre la condición de sus parroquias. El relato que hace Esquivel de Ibarra cumple con varias funciones a la vez: es parte de un informe de inteligencia sobre la lucha insurgente, es un elemento de descripción de su parroquia y es un ruego para que le envíen más vicarios que lo apoyen en sus deberes sacerdotales, es una homilía sobre los usos corrompidos de la época y es un grito salido del alma, un *cri de coeur* por la pérdida para la Iglesia de un joven por quien el párroco parece haber sentido afecto sincero y su buena causa. La lectura del informe del padre Esquivel es interesante, aunque está lleno de las mismas quejas que ya conocemos por la correspondencia de otras parroquias rurales: los devastadores efectos locales de la epidemia de 1813-1814; la desproporción entre el ingreso eclesiástico y lo elevado de los gastos necesarios para mantener en condiciones decentes la iglesia y los objetos de culto; lo ignorantes, descarriados, borrachos, viciosos y recalcitrantes que eran sus feligreses indios, y en este caso específico, los efectos corruptores y destructivos de la insurgencia, así como las dificultades de la relación entre el párroco y las tropas realistas acantonadas en la localidad. No obstante, no hace falta detenernos en estos detalles. Lo que vale la pena narrar brevemente porque da un buen contexto a la carrera insurgente de José Mariano Ibarra, es el relato que hace el padre Esquivel y Vargas de otras actividades rebeldes en la localidad y lo que él consideraba como poca fe de sus feligreses.

En 1814, la parroquia de Tepejí del Río, situada a poco menos de 60 kilómetros de la ciudad de México hacia el norte, y que a su vez colindaba por el norte con Tula, la antigua capital tolteca, al sur con la fortaleza rebelde de Villa del Carbón, al este con Huehuetoca y al oeste con Jilotepec, abarcaba ocho pueblos sujetos, cuatro haciendas y varios caseríos dispersos. El mayor de los pueblos sujetos contaba apenas con 1 000 habitantes indígenas. En uno de los pueblos de más difícil acceso, San Ignacio, que estaba en un difícil terreno montañoso al sur del mismo Tepejí, varios cabecillas insurgentes habían asentado sus reales desde hacía tiempo, entre ellos el coronel insurgente Vicente Rosillo. Las familias indias que vivían bajo la hegemonía de estos rebeldes se resistían especialmente a la afirmación de la autoridad del padre Esquivel. No aportaban ninguna contribución regular

para el sostenimiento del cura, como otros vecinos; no cumplían con las faenas habituales a las que eran convocados por el cura (mantenimiento de la iglesia, etc.), no asistían a misa ni los domingos ni los días festivos y no avisaban al cura ni a sus vicarios de los entierros. Aunque al parecer estas costumbres venían de tiempo atrás, el ejemplo irreligioso de Rosillo y las exhortaciones abiertamente impías hechos a los vecinos del pueblo reforzaron su conducta, o así lo creía el padre Esquivel. En cierta ocasión, Rosillo conminó a los vecinos a que no prendieran velas a los santos de una capilla local porque "qué milagros les han de hacer los santos de palo, [y] que él como Bonaparte no cree en los santos sino es que sean de oro; si algún caballo es cerrero su expresión es decirle qué caballo tan cristiano". Rosillo decía no reconocer otro dios que Morelos, hacía gran alarde de no haber sido bautizado y le gustaba proferir blasfemias. Entre esas expresiones blasfemas, según Esquivel y Vargas, Rosillo decía:

> ... que se ensucia en todos los santos menos en el Señor [Jesucristo] y su Santísima Madre; en lo cual [comenta Esquivel] parece tener alguna más piedad religiosa que aun el mismo padre Ibarra, bien que éste, debo decir, cuando produjo aquellas horrendísimas blasfemias en el cementerio de Tlautla debo decir que estaba demasiadamente ebrio y que después vino a pedirle perdón al P[adr]e [vicario] arrodillado a sus pies.[22]

El padre Esquivel estaba especialmente angustiado por la influencia corruptora de Rosillo y otros hombres del estilo en los indios de San Ignacio, porque a pesar de que antes la gente del pueblo estaba "... bien instruida en la doctrina cristiana, como quiera, que venía a la misa y al sermón, pero ya no".

En el sombrío panorama de impiedad y caos social, Esquivel y Vargas introducía pues la historia del joven padre Ibarra, la apoteosis misma de la "... indocilidad de los feligreses a quienes tiene dementados el Padre de las Mentiras con los entretenimientos vanos de este siglo". Oriundo de Tepejí del Río, Ibarra tendría de 25 a 30 años en ese tiempo, a juzgar por el hecho de que es llamado "diácono" en los expedientes del juicio criminal de 1810, grado de las órdenes mayores del sacerdocio que precede al de presbítero (sacerdote ordenado) y que sólo puede alcanzarse con una edad mínima de

[22] No he podido rastrear la carrera de Vicente Rosillo, salvo por una referencia a su persona como "capitán de gavilla" que estaba activo en la cercana región de Teotihuacán en el verano de 1812; AGN, Criminal, vol. 8, exp. 11, 1812.

23 años, según había estipulado el Concilio de Trento.[23] El informe de Esquivel da la impresión de que ya conocía al padre Ibarra desde hacía varios años. Ibarra se vestía "a lo barbaján", según el párroco, y nunca llevaba la investidura sacerdotal por propia voluntad, ni siquiera (implicaba) antes de que estallara la lucha insurgente; en cualquier caso, su atuendo escandalizaba al padre Esquivel y puede suponerse que también a los fieles de la parroquia.[24] Normalmente, Ibarra usaba una camisa simple sin chaleco ni chaqueta, pantalones de cuero, una manta corriente y buenas botas. En pocas palabras, vestía como un campesino español, un ranchero o un vaquero. Llevaba el pelo largo, cosa que Esquivel tenía muy presente y que se oponía a los usos prevalecientes entre los sacerdotes. Siempre andaba a caballo, armado con un machete o espada y unas pistolas, y las veces en que participó en robos o extorsiones, traía consigo a dos asistentes que le cargaban los rifles. Cuando se vestía elegante, lucía un atuendo al estilo militar, que consistía en una chaqueta azul con forro carmesí, una capa amarilla, calzones abotonados en las rodillas y zapatos de botón, y encima de todo un zarape muy amplio que cubría al caballo con efecto dramático. Ibarra llevaba una vida disoluta, frecuentaba tabernas y pulquerías, jugaba, peleaba y colmaba de atenciones a las mujeres del lugar sin importar edad ni condición, con gran éxito según las evidencias, pues contrajo una enfermedad venérea ("por lo cual está lleno de llagas").[25] El padre Esquivel opinaba que Ibarra aún conservaba un fondo de respeto por la sotana, según parece confirmarse con los insultos farfullados contra otro párroco local en la siguiente cita. Esquivel observa que "aunque tiene algún miedo de ponerse con los Sacerdotes, pero ni a Dios se lo tiene, ni al gobierno, ni vergüenza, la más mínima tiene a ninguna persona".

Gracias a que fue juzgado por rebelión en 1810, sabemos que Ibarra recibió nombramiento de oficial del padre Miguel Hidalgo, firmado por su secretario Ignacio López Rayón y fechado en Zamora el 22 de noviembre de

[23] Para una discusión de la ordenación y acreditación de los curas seculares, véase Taylor, *Ministros de lo sagrado, op. cit.*, pp. 93-97, quien señala que los requisitos de edad para las diversas órdenes mayores no siempre se observaban. Tomando en cuenta las actividades de Ibarra en esos años, es poco probable que haya concluido el proceso de ordenación.

[24] Sobre la vestimenta eclesiástica adecuada y el estilo personal, véase Taylor, *Magistrates of the Sacred, op. cit.*, pp. 182-183 y ss.

[25] Para la historia de otro joven cura con un estilo de vida similar y mala reputación entre sus pares eclesiásticos que en su mayoría tenían más edad, véase el caso del padre José Joaquín Ricaño, de la región de Zacatlán, cercana a Puebla, caracterizado por varios testigos adversos como "libertino, deshonesto, impúdico, fornicario, sabio presumido... sin juicio o talento, charlatán y chocarrero... sin ley, sin Rey, ni religión" y, por si fuera poco, "materialista", AGN, Inquisición vol. 1416, sin núm. de exp., fols. 283-288v, 1817.

1810. Participó activamente en la causa rebelde en los dos meses anteriores a esa fecha. El padre Esquivel alegaba que de hecho Ibarra se había unido a la lucha insurgente desde el principio; pero las pruebas son ambiguas. Casi es seguro que Ibarra estuvo recluido algún tiempo en el antiguo seminario jesuita de Tepozotlán desde antes de que estallara la insurrección a mediados de septiembre de 1810; ahí solían consignar en esos años a muchos sacerdotes sospechosos políticos o sujetos a alguna acción legal, y en su caso puede suponerse que el motivo eran las irregularidades de su vida personal. Escapó del confinamiento para unirse a la rebelión poco después del 16 de septiembre de 1810 y en los siguientes años habría de escapar de Tepozotlán por lo menos en otra ocasión, si no es que fueron dos. Las órdenes militares que acompañaban el nombramiento de noviembre eran invadir la importante ciudad de Tulancingo y tomar el territorio de las Huastecas hasta Tampico, hacia el norte. No resulta claro qué fuerzas debía emplear para cumplir el encargo, aunque debe haber tenido poder para reunir a sus propios hombres. El "mozo" de Ibarra (medio criado, medio asistente) atestiguó que antes de ser comisionado, Ibarra había estado al servicio del cabecilla insurgente Julián Villagrán, en Huichapan, y que había traído consigo una fuerza de 30 hombres con los que ya había estado operando entre Tepejí del Río y Calpulalpan. Esta actividad le había valido la atención de Hidalgo y la adjudicación de la encomienda. Ibarra declaró que en el amplio mandato de Hidalgo también se incluía el embargo de todos los bienes que encontraran en manos de españoles peninsulares dentro de su área de influencia. Los peninsulares que se presentaran voluntaria y cooperativamente recibirían cartas de salvoconducto, para que no volvieran a ser molestados; los que no llegaran voluntariamente, serían hechos prisioneros y los que opusieran resistencia, morirían. El joven sacerdote fue capturado por el párroco de Huehuetoca a fines de diciembre de 1810 y enviado a la capital; el propio virrey Venegas fue informado de su arresto. Entonces alegó que había abandonado completamente la causa insurgente porque no había recibido fondos ni para mantenerse a sí mismo ni para reunir tropas en el campo. Además insistió en que el único motivo por el que se les había unido en principio de cuentas había sido reunir unos dos o 3 000 pesos para luego desaparecer con el dinero. Ibarra estuvo detenido mucho tiempo después del juicio en el convento del Carmen en la ciudad de México hasta que finalmente fue sentenciado a un periodo de trabajos forzados en La Habana, seguramente de unos seis u ocho años; no obstante, una lacónica nota en su expediente con fecha de 29 de enero de 1813 narra su escape.

En algún momento de 1813 o 1814, José Mariano Ibarra regresó a Tepejí del Río, esta vez al mando de un cabecilla local a quien el padre Esquivel llama "Epitacio" a secas.[26] En esta ocasión, el padre Ibarra al parecer operaba no por encargo de ninguna autoridad superior de los insurgentes, sino casi como un salteador y malhechor por cuenta propia. Trabajaba interceptando trenes de mulas y correos en los caminos de la región situada al norte de la capital, a los que les robaba la mercancía o los obligaba a pagar una cuota de peaje. El dinero que así ganaba lo dividía con sus superiores, y se guardaba un poco para seguir bebiendo y jugando. Por el relato que hace Esquivel de la conducta de Ibarra —su comentario sobre la incomodidad de Ibarra en presencia de otros eclesiásticos, por ejemplo— pareciera que el joven aún seguía bajo la influencia de la vida eclesiástica; sin embargo, durante 1813 y 1814 demostró una apostasía cada vez más señalada. En palabras de Esquivel, el padre Ibarra ya se había "convertido" una vez; en esa ocasión, arrepentido de su conducta después de oír un sermón de Esquivel, se presentó correctamente vestido y con el pelo cortado de manera más decente.[27] Esquivel prestó a Ibarra una de sus sotanas, ambos rezaron juntos y el sacerdote insurgente se confesó antes de comulgar. El párroco observó sorprendido, pero no sin demostrar cierta simpatía: "Siendo de admirar que después de tan grandes extravíos todavía hable muy bien el latín, conserve muy buena letra, y muy buen estilo para poner una carta, y también bastante noticia del moral, con muy buenos modales en su trato, en el que se le observa mucha humildad y gran docilidad..." A lo largo de lo que deben haber sido semanas, Esquivel consiguió una casa buena para que Ibarra viviera en ella, lo dejó que lo ayudara con la misa y lo invitó a enseñar la doctrina cristiana a los niños de la parroquia los días jueves. Sin embargo, su conversión fue efímera, como ya lo había sido en una ocasión anterior en que el párroco de Tula había intentado recuperar a Ibarra para la causa de la Iglesia y el rey. El padre Esquivel se lamentaba porque Ibarra, "... como un abismo llama a otro abismo, cayó en la insurrección". No obstante, es interesante advertir que el tono del padre Esquivel al relatar estas anécdotas

[26] Puede haberse tratado del cabecilla insurgente Epitacio Sánchez, quien había operado en la región tiempo atrás y que en algún momento tuvo a su mando una fuerza de caballería a las órdenes de Ignacio López Rayón; Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de independencia*, vol. 1 (México, 1961), p. 509.

[27] El padre Esquivel tuvo mucha más suerte en lograr que Ibarra escuchara sus sermones de la que tuvo con sus feligreses, de los que se quejaba amargamente, porque éstos eran capaces de cuanta cosa con tal de no oírlo predicar, y no porque fuera malo, sino porque "... tienen un tedio innato a la conversación celestial".

del joven sacerdote rebelde no es el de un hombre que lanza anatemas, sino el de un padre firme, cada vez más desilusionado que habla de un niño aunque descarriado, querido.

Lo último que vemos de la persona de José Mariano Ibarra a través de los ojos del padre Esquivel ocurre durante un episodio de septiembre de 1814, cerca de un mes antes de la fecha del informe presentado por Esquivel a las autoridades eclesiásticas de la ciudad de México. Un domingo, cuenta Esquivel, el vicario de Tlautla, uno de los pueblos sujetos de Tepejí del Río, oficiaba la misa en la iglesia del pueblo cuando oyó que Ibarra y sus dos hombres estaban afuera, decididos a no dejar que nadie saliera del templo hasta que los insurgentes hubieran reunido a todos los hombres en buena condición física para llevárselos a un campamento rebelde. Saliendo de la iglesia, el vicario amenazó a Ibarra con la excomunión que el Consejo de la Iglesia Mexicana había decretado en contra de quien sitiara una iglesia u obstaculizara la libre entrada o salida de la gente que acudía a la misa. Enzarzándose en una discusión cada vez más agria, Ibarra respondió al vicario "... que también sabía moral", a lo que a su vez el cura replicó "... que si lo supiese no sería apóstata del Estado, como lo era". Como Ibarra insistiera en que el arisco vicario debía estar ebrio para defenderse así en tales circunstancias, éste replicó "... que no estaba embriagado, sino con la sangre de Jesucristo, que acaba de recibir [refiriéndose a la transustanciación de la misa]. Ibarra, que cada vez estaba más enojado, respondió con tal sarta de blasfemias "contra la sangre y contra la muy adorable persona de Jesucristo, hijo de Dios" que Esquivel, al relatar el incidente, temblaba por no manchar la página con una "tinta tan negra", pero sentía que debía hacerlo. El lenguaje alcanzó un punto en el que Ibarra dijo "... que se ensuciaba en Jesucristo y [su sangre]". El cura insurgente y sus hombres armados entraron en la iglesia y a todos los hombres los extorsionaron con cinco o 10 pesos a cambio de no llevárselos a servir en las filas rebeldes.

Aquí dejamos al joven sacerdote blasfemando casi hasta la apoplejía y extorsionando a los feligreses de Tlautla. No se sabe si el influjo gravitacional de la religión y la vocación sacerdotal que había abrazado en su juventud lograron que regresara con el tiempo a un camino más convencional; a veces ocurrían esas rehabilitaciones. Tampoco sabemos si Ibarra sobrevivió al periodo insurgente. A mis ojos, su historia revela una trayectoria cada vez más errática, quizá un declive hacia la marginalidad, como lo ilustra la pérdida de su primera encomienda como oficial insurgente y su recaída en lo que más bien parecen delitos del fuero común. Si Ibarra se las ingenió para reunir los pocos

miles de pesos en efectivo que se proponía es algo que desconocemos; lo que sí conocemos es su indiferencia a las cuestiones ideológicas y a la política.

José Antonio Díaz: ... *zanjar principios, tirar líneas de meditación*

Considerando lo detallado del expediente judicial sobre el proceso seguido contra el padre José Antonio Díaz en 1814 y 1815, donde se incluyen partes de una reveladora correspondencia que llevó con el doctor José Sixto Verduzco, una de las figuras más importantes de la dirigencia política y firmante de la Constitución de Apatzingán, es frustrante que finalmente, al paso del tiempo, haya más posibilidades de reconstruir sus movimientos físicos que sus motivaciones.[28] Aunque en el caso de Díaz abundan los detalles, al final tenemos un relato directo ciertamente mucho más plano que los del joven y fogoso intelectual Uraga o el delincuente Ibarra. No obstante, al leer sus confesiones y las declaraciones de los testigos, descubrimos entre líneas a un párroco rural ya viejo, contemporáneo del padre Miguel Hidalgo, que quizá en un principio tuvo perspectivas promisorias para su carrera, pero que de algún modo se quedó arrumbado en una remota parroquia de Tierra Caliente en la costa del Pacífico, donde ni siquiera era el titular, sino una especie de cura sustituto. Al igual que otros religiosos, entró en contacto con la insurrección en parte por la influencia de su relación personal con Hidalgo, en parte para corregir las desilusiones de su vida y en parte por convicción política. Después de haber sido insurgente por lo menos tres años, primero en calidad de comisionado de Miguel Hidalgo y luego como autoridad y cabecilla rebelde, se decepcionó con la violencia del movimiento y el tipo de hombres sin principios que la insurgencia había forjado, hombres que se ajustaban perfectamente al modelo del joven y poco piadoso clérigo José Mariano Ibarra. Tal vez haya sido esta decepción, aunada a su edad y al miedo por su futuro y el de su familia, lo que lo orilló a un retiro gris, labrando, atendiendo una pequeña tienda y especulando en la venta de las cosechas de los campesinos indios, de la que súbitamente lo extrajo el régimen realista para que respondiera por su apostasía política.

El padre José Antonio Díaz fue arrestado por elementos de las fuerzas realistas del coronel José Antonio Andrade el 17 de diciembre de 1814 en

[28] A menos que se indique lo contrario, mi relato de Díaz se basa en BPE, Criminal, paquete 17, exp. 11, ser. 387, 1815.

circunstancias a todas luces poco dignas: desarmado, borracho y escondido en una barranca del pueblo de Acahuato con su amante al lado. Acahuato era un pueblecito ubicado a pocos kilómetros de Apatzingán, rumbo al norte, en las montañas del occidente de Michoacán, al que Díaz se había retirado ese año de 1814. El cura dijo que iba de camino a rendirse ante los realistas cuando fue aprehendido, pero nunca hubo ninguna prueba que corroborara su dicho. Además, se dice que el obispo de Guadalajara le había puesto a su cabeza un precio de 6 000 pesos. La amante de Díaz, María Margarita Rondán, dijo que conocía al cura desde hacía 20 años y que desde hacía cinco "... no se separa[ba] de su lado". Después de algunas equivocaciones iniciales y antes de que Díaz pudiera hacer una declaración formal a la corte marcial que le formaron, Rondán admitió que las autoridades insurgentes habían designado a su amante párroco de Jilotlán, situado unos kilómetros al noroeste, y que además había servido por un tiempo como comandante militar insurgente del pueblo y lugares circunvecinos. En los dos meses siguientes, más o menos, se fue armando pieza por pieza la historia de la relación del padre Díaz con la insurgencia gracias a una serie de declaraciones propias y las de algunos testigos.

José Antonio Díaz contaba 62 años de edad en 1814 (es decir que había nacido en 1752), por lo que era casi de la misma edad que Miguel Hidalgo y Costilla (nacido en 1753) hubiera tenido de no haber sido ejecutado por el gobierno realista en 1811. Lo más probable es que Díaz, nacido en Zapotlán el Grande (la moderna Ciudad Guzmán, y como veremos hay algo de paradójico en ello) en lo que hoy es el sur de Jalisco, entre Guadalajara y la ciudad de Colima, fuera criollo, aunque no hay pruebas directas de su adscripción étnica. Estudió en el Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid. Se describe a sí mismo como "concatedrático" (esto es, colega profesor) y "compañero de colegio" de Miguel Hidalgo, lo que lleva a pensar no sólo que ambos curas enseñaban en la misma institución al mismo tiempo, sino que estudiaron juntos en su juventud. Miguel Hidalgo enseñaba teología mientras ascendía en la jerarquía del colegio, y Díaz enseñaba otras materias. Hidalgo sucedió a su viejo compañero de colegio en la vicerrectoría de San Nicolás cuando Díaz regresó a su casa en Zapotlán el Grande a ocupar una capellanía que le había sido heredada; esto debió haber sido a finales de la década de 1780, pues para 1790 Hidalgo ya había sido designado rector de San Nicolás. Pasando por alto el curso seguido por la carrera eclesiástica de Díaz las siguientes dos décadas, para 1810 carecía de un ministerio propio y se le describía como teniente de cura recién nombrado de San Francisco Almo-

loya, pueblo que había sido indígena pero ya en ese entonces de población principalmente mestiza, situado justo al norte de Colima, cerca de la costa del Pacífico. En Almoloya había un monasterio franciscano desde 1554, pero no fue sino hasta 1767 que se convirtió en parroquia secular. Lo más probable es que José Antonio Díaz haya pasado la mayor parte de su carrera profesional —si no es que toda— en esta región de Colima y el sur de Jalisco.[29]

El padre José Antonio Díaz se unió a la insurrección en las primeras semanas y siguió teniendo una participación activa y desempeñando diversas funciones por más de tres años. Cuando estalló la revuelta del padre Miguel Hidalgo en el otoño de 1810, Díaz estaba al parecer en alguna región rural de Colima, o quizá en la zona de Zapotlán el Grande, y no oyó hablar de la insurrección sino hasta octubre, cuando viajó a la ciudad de Colima. Puede uno imaginarse el efecto que le produjo oír que su viejo compañero de colegio y concatedrático Miguel Hidalgo había iniciado una rebelión. Pronto se unió a la insurrección y en los últimos meses de 1810 fungió por un tiempo como capellán del jefe insurgente José Antonio Torres, hijo del talentoso lugarteniente de Miguel Hidalgo del mismo nombre cuyas fuerzas tomaron Guadalajara para los insurgentes en noviembre de 1810. Díaz anduvo por la región rural del sur de Jalisco junto con Torres el chico, recaudando fondos para la lucha insurgente, administrando los sacramentos como capellán de las fuerzas del joven cabecilla y tal vez participó directamente en algunas escaramuzas militares contra los realistas.[30] El padre Díaz llegó a Guadalajara

[29] Sobre Almoloya, véase Gerhard, *A Guide to the Historical Geography*, *op. cit.*, pp. 78-82; y sobre la relación de Díaz con Almoloya, véase Taylor, *Ministros de lo sagrado*, *op. cit.*, p. 493. Me parece que Taylor (p. 783, n. 66) hizo una mala lectura de las pruebas de las confesiones judiciales de Díaz por lo menos en un sentido, pues lo pone como sucesor de Hidalgo en la vicerrectoría de San Nicolás y no como su predecesor.

[30] Taylor, *Ministros de lo sagrado*, *ibid.*, p. 783, n. 66, no especifica quién es el José Antonio Torres con quien trabajó el padre Díaz; el padre, "el Amo" Torres, nunca operó en la región de Colima. Brian R. Hamnett, *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional: 1750-1824*, México, FCE, 1990, p. 135, esclarece la situación y añade importantes detalles en lo referente a esta fase de la carrera de Díaz; por otra parte, habla de él como si hubiera sido cura párroco de Jilotlán antes de incorporarse a la rebelión, cuando resulta claro que José Sixto Verduzco no le dio el curato sino hasta 1812. Sobre el viejo José Antonio Torres, "el Amo", véase Alejandro Villaseñor y Villaseñor, *Biografías de los héroes y caudillos de la Independencia*, vol. I (Mexico, 1962), pp. 104-110. Los testigos en el proceso de la corte marcial contra Díaz declararon que había comandado una división en la región de Sayula-Zapotlán justo al principio de la insurrección (esto es, en los últimos meses de 1810), lo que corroboró Margarita Rondán. Sin embargo, de estas declaraciones no resulta claro si realmente comandó tropas insurgentes en algún tipo de acciones militares o si más bien fungió como una especie de comisario político. En este periodo inicial, la figura militar más importante que tenía cerca parece haber sido el joven Torres y después, en Jilotlán, como veremos, Manuel Henríquez y Gordiano Guzmán.

en los últimos días de noviembre de 1810. Cuando llegó su viejo compañero de colegio, también a finales de ese mes, le suplicó que perdonara la vida de uno de los peninsulares recientemente capturados en Colima, a quien al parecer conocía.[31] Hidalgo encomendó a su viejo colega que trajera a Guadalajara los cañones confiscados a los realistas en San Blas, junto con unos 25 prisioneros europeos de Colima, así que Díaz no estaba en la ciudad el 12 de diciembre de 1810, cuando comenzó la ejecución sistemática de los peninsulares capturados.[32] Tras la derrota del enorme —pero mal armado y carente de entrenamiento— ejército de Hidalgo sufrida cerca de Guadalajara a mediados de enero de 1811, el *Generalísimo*, quien huía hacia el norte con los restos de su gobierno insurgente, encargó a Díaz una nueva misión: reparar las armas confiscadas a los rebeldes y fabricar nuevo armamento. Luego vino la encomienda que le hizo Hidalgo en marzo de 1811 como inspector postal de Colima. Hay a partir de este momento una laguna de más o menos un año en el registro de las actividades del padre Díaz, pero podemos retomar el hilo con cierto detalle a mediados de 1812, gracias a su interesante correspondencia con José Sixto Verduzco, quien por esas fechas lo asignó a la parroquia de Jilotlán. Los papeles fueron confiscados cuando Díaz fue aprehendido (puede suponerse que en su casa de Acahuato) a fines de 1814.

Durante casi toda su época de insurgente, Díaz fue párroco y comandante militar de Jilotlán, pueblo situado a la mitad del camino entre Apatzingán y Colima en lo que hoy es el sur de Jalisco, una zona que él conocía desde que nació. Ubicada en la cuenca superior del río Tepalcatepec, la región es caliente y semiárida salvo en las mayores elevaciones, cuyas cimas volcánicas

[31] Aquí podría sernos útil un poco de cronología: los comisionados del "Amo" Torres tomaron Colima el 8 de noviembre de 1810; sus fuerzas tomaron Guadalajara el 11 de noviembre; Miguel Hidalgo mismo entró en Guadalajara el 26 de noviembre; San Blas se rindio sin resistencia a otro formidable eclesiástico rebelde, el padre Jose María Mercado, el 1 de diciembre, y los realistas derrotaron el ejército de Hidalgo en la batalla del puente de Calderón el 17 de enero de 1811, forzando a los rebeldes a salir de la ciudad y a muchos de los dirigentes a huir hacia el norte.

[32] En sus declaraciones judiciales Díaz hizo grandes esfuerzos para distanciarse de estos asesinatos, pues, como es comprensible, las ejecuciones en masa de esas semanas conmocionaron al régimen realista y desacreditaron la insurgencia ante los criollos mexicanos; véase, por ejemplo, Hamnett, *Raíces de la insurgencia en Mexico. Historia regional: 1750-1824*, México, FCE, 1990, pp. 134-135. El episodio de la matanza de Guadalajara se recupera con detalle en mi estudio de Agustín Marroquín, quien estuvo directamente involucrado en ella: "Agustín Marroquín: The Sociopath as Rebel", en William H. Beezley y Judith Ewell (eds.), *The Human Tradition in Latin America* (Wilmington, 1997), pp. 3-25.

llegan a los 4 000 metros de altura. Peter Gerhard observa que la región de Jilotlán (o Xilotlán) había quedado prácticamente abandonada luego de las epidemias del siglo XVI, que prácticamente acabaron con la población indígena; pero que en la década de 1770 se fundaron allí varios pueblos no indígenas (por ejemplo, Tecalitlán, con cerca de 1 500 habitantes en 1790) y los pequeños campamentos mineros cobraron nueva vida. Es casi seguro que esta nueva población de colonos, que nominalmente eran "españoles", en realidad eran mestizos y afro-mestizos.[33] Al respecto, puede mencionarse también que por razones históricas muy parecidas guardaba una gran semejanza con las tierras bajas de la costa del Pacífico en el actual estado de Guerrero, situado al sureste, donde la lucha insurgente también tuvo una vida obstinadamente larga y donde una continua volatilidad social provocó repetidos episodios de violencia política rural en la década de 1850.[34] Justo al norte de Jilotlán quedaba el distrito de Zapotlán el Grande, del que era oriundo el padre Díaz (igual que el famoso cabecilla insurgente Gordiano Guzmán), con sus vecinos indígenas siempre tan descontentos y rebeldes. Durante la lucha insurgente la región entera estuvo intermitentemente dentro y fuera del control del gobierno central, así como durante buena parte del siglo XIX.[35] Díaz fue designado párroco rebelde de Jilotlán antes de que acabara agosto de 1812, pues una proclamación hecha por el doctor José Sixto Verduzco el 25 de agosto, que en ese tiempo seguía siendo uno de los tres vocales del gobierno de Zitácuaro, amplió sus poderes nombrándolo además comandante político y militar del distrito.[36]

[33] Gerhard, *A Guide to the Historial Geography*, *op. cit.*, pp. 78-82. Este escenario de fines de la Colonia, cuando se repoblaron las faldas de las grandes cordilleras de México como respuesta a las presiones demográficas en las regiones centrales del país, se explora con detalle en Arij Ouweneel, *Shadows Over Anahuac: An Ecological Interpretation of Crisis and Development in Central Mexico, 1730-1800* (Albuquerque, 1996).

[34] Sobre la historia política de la región de Guerrero a fines del periodo colonial y principios del siglo XIX, véase Peter F. Guardino, *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857* (Stanford, 1996), esp. pp. 15-79; sobre la violencia rural en los años de 1840, véase John Hart, "The 1840's Southwestern Peasant's War", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (Princeton, 1988), pp. 249-268; y para la etnohistoria del área, véase Danièlle Dehouve, *Entre el caiman y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero* (México, 1994).

[35] Sobre Zapotlán el Grande, véase Hamnett, *Raíces de la insurgencia en Mexico. Historia regional: 1750-1824*, México, FCE, 1990, pp. 27-32, 52, 105-106, 133, 136-137, 189-190, 194.

[36] Verduzco (n. *ca*. 1770, m. *ca*. 1832) también fue un producto del Colegio de San Nicolás en Valladolid, donde debe haber estudiado con Miguel Hidalgo. Con el tiempo llegó a ser nombrado presidente del Congreso de Chilpancingo, convocado por José María Morelos en el otoño de 1813, y fue uno de los redactores y firmantes de la Constitución de Apatzingán (octubre de 1814).

Durante más o menos el siguiente año y medio, Díaz fue párroco y comandante insurgente de la región. Al parecer Verduzco quería que "domesticara" y unificara las fuerzas rebeldes locales, tarea en la que obtuvo un éxito moderado. Uno de los comandantes locales era Manuel Henríquez y otro Gordiano Guzmán, a quien conocimos de paso en el capítulo VIII y por quien Zapotlán el Grande habría de ser rebautizado Ciudad Guzmán. Durante el tiempo que estuvo en Jilotlán, el padre Díaz reconstruyó la iglesia y la casa parroquial, fortificó el pueblo y reunió fuerzas insurgentes en la región. A los soldados realistas capturados los pusieron a trabajar duro en las obras públicas (seguramente en las fortificaciones de Díaz), mientras que los funcionarios esperaban a que Verduzco enviara instrucciones. El padre Díaz también se encargó de que las haciendas locales que abastecían su "divisioncilla" funcionaran eficazmente, como hizo el caudillo de la revolución Pancho Villa un siglo después.[37] Una interesante carta de principios de enero de 1813 que el gobernador indio de Jilotlán dirige a Díaz deja ver la forma en que los vecinos indígenas apoyaron la causa insurgente como si fuera un asunto de negocios, y las semillas de cooperación que el padre Díaz logró sembrar gracias a su conocimiento de la región y sus pueblos. La carta describía como "un préstamo para ayuda de la Nación" varios quintales de queso producidos por la cofradía india de la Purísima Concepción y puestos a disposición de las fuerzas rebeldes, con un valor total de 286 pesos en moneda. La cofradía de las Ánimas también contribuyó con 20 reses de engorda, 10 de ellas previamente pagadas por el padre Díaz con 20 becerros a la tasa acordada de dos por uno. El valor monetario de las contribuciones de ambas organizaciones para el año de 1812 sumaba 367 pesos, debidamente reconocidos y anotados por el párroco.[38]

Después cayó prisionero de los realistas, pasó un tiempo en la carcel de la capital, fue indultado y finalmente se unió al movimiento de Iturbide en el ultimo momento. Despues de la Independencia recibió un curato en el estado de San Luis Potosi, dos veces fue senador por el estado y murió bastante calladamente en la ciudad de México en una fecha incierta. Sobre la vida de Verduzco, véase Villaseñor y Villaseñor, *Biografías de los heroes y caudillos de la Independencia*, vol. 2 (México, 1962), pp. 23-28, y Ramón Alonso Pérez Escutia, *Jose Sixto Verduzco: Clerigo y legislador insurgente* (Morelia, 1985).

[37] Friedrich Katz, *The Life and Times of Pancho Villa* (Stanford, 1998).

[38] Los insurgentes de todas partes del pais tomaban "prestamos forzados" en dinero y viveres de los habitantes de las zonas ocupadas, los cuales nunca habrían de ser pagados; lo mismo hacían los comandantes realistas. En este caso, el tono de la carta de los indios y el hecho de que el padre Díaz ya había pagado la mitad del ganado tomado en préstamo hacen pensar que aquí se trató más bien de una contribución voluntaria (o al menos no por la fuerza) al avance de la lucha insurgente.

Mientras atendía en Jilotlán todas estas exigentes tareas, Díaz sostenía con el doctor Verduzco la interesante correspondencia a la que ya me he referido. Las cartas, como es de esperarse, están llenas de instrucciones detalladas sobre las tareas del padre Díaz como párroco rebelde de Jilotlán y de breves reseñas de las actividades del propio Verduzco, como sus planes de un ataque importante contra la ciudad de Valladolid para enero de 1813 (repelido por los defensores realistas con pérdidas considerables para los insurgentes), y otras cosas por el estilo. Pero la amplitud del tema principal que se discute en los fragmentos sobrevivientes de la correspondencia, lo mismo que su tono, dejan entrever que los dos sacerdotes mantenían una relación amistosa. Los elementos más interesantes de la correspondencia se refieren a la discusión de la disciplina en las filas insurgentes. Éste fue un problema constante de dimensiones mayúsculas a lo largo de la lucha insurgente, aunque es evidente que la distinción entre la indisciplina y la libertad de acción era cuestión de interpretación. Los problemas de Díaz en particular parecen haber surgido de sus esfuerzos por controlar a los cabecillas Henríquez, Guzmán (siempre una figura turbulenta) y otro cabecilla de poca monta llamado Francisco Villaseñor, que obviamente se hallaba bajo la autoridad de la junta insurgente de Zitácuaro, de la que Verduzco era vocal.

Las preocupaciones del padre Díaz se ven claramente expresadas en el borrador de una carta a Verduzco que se encontró entre los papeles de Díaz al momento de su arresto, escrita en Jilotlán el 11 de octubre de 1812. Vale la pena citarla extensamente:

> Acordándome que muchos de los jefes [rebeldes] de América, que yo conocí, en tiempo que no reconocían superior, o si le reconocían lo consideraban muy distante, obrando en ellos una ferocidad ciega desnuda de maña y dirección, no conseguían ver en todas sus empresas otro éxito que arruinar con su misma conducta y disposiciones el mismo edificio que ellos pretendían edificar; teniendo pues presentes estos procedimientos al tiempo que trataba de levantar mi división para no incurrir en los monstruosos desaciertos que yo mismo había notado en los demás, mi primera diligencia fue luego que me hallé con el empleo de gobernador político y militar, y con el apoyo de U., fue... zanjar principios, tirar líneas de meditación y conforme a ellos formar mi plan.

Pedante, quizá hasta un poco ampulosa, la carta del padre Díaz expresaba con bastante claridad sus puntos de vista sobre el lado oscuro de la lucha insurgente y sobre el mal ejemplo de hombres como Guzmán y, si lo hubiese

conocido personalmente, el joven sacerdote José Mariano Ibarra. Díaz proseguía lamentándose de su falta de éxito inicial para implantar este sistema en sus actos, y concluía con una cita de Horacio en latín. La respuesta de Verduzco fue ampliar los poderes de Díaz en Jilotlán mediante un decreto del 14 de octubre de 1812.

El propio José Sixto Verduzco compartía la aversión y la frustración de Díaz ante el oportunismo, la indisciplina y la brutalidad de muchos hombres con los que se veía obligado a trabajar. Sin referirse a ninguna persona en particular, pero aludiendo evidentemente a una situación específica conocida por el párroco de Jilotlán, Verduzco escribió a Díaz el 2 de noviembre de 1812: "Por mucho que esforcé mis providencias, como lo hago infatigablemente, no es capaz que de un golpe se consiga la reforma de tanto hombre libertino autorizado arbitrariamente por la misma revolución; ... porque hasta no establecer un gobierno general, conforme se vaya debilitando al enemigo, no lograremos refrenar la desenvoltura de muchos." Sin embargo, Verduzco buscaba una solución política del problema, por lo menos a corto plazo. Aconsejaba a Díaz que usara los primeros éxitos militares obtenidos en su zona de influencia, aunque hubieran sido alcanzados a pesar de su propia e imperfecta autoridad, como una herramienta para ejercer un control creciente sobre hombres como Henríquez y Guzmán. Díaz debía "... entusiasmar a su *[sic]* individuos, verlos con la mayor consideración e irles premiando poco a poco para que se empeñen con más ardor y esperanza". Dos semanas después, Verduzco aconsejaba a Díaz que "vaya suavizando a Guzmán", diciéndole que quizá hasta fuera buena idea enviar a Henríquez junto con Guzmán a las operaciones militares para observar su conducta. Para mediados de diciembre de 1812, Verduzco había proclamado y enviado a Díaz una copia de su "Plan político militar para establecer el orden en el Departamento de Cotija, Jiquilpan y lo anexo..." Muchos de los ocho puntos de este interesante reglamento se relacionaban con el establecimiento de la disciplina militar y política entre las fuerzas insurgentes y hubiera encontrado en el preocupado padre Díaz a un simpatizante seguro. El plan decretaba la centralización bajo un comando unificado de muchos grupos guerrilleros que funcionaban de manera independiente, tanto para aprovechar al máximo su efectividad militar como para eliminar los "excesos incorregibles" que cometían. La traición o la indisciplina entre las tropas insurgentes habían de castigarse con severidad ejemplar, incluyendo la pena de muerte, "... pues el terrorismo en estos casos prueba bien".

Para enero de 1814, el padre Díaz expresaba un ardiente deseo de ser relevado de su cargo y retirarse a Jilotlán. Aunque el párroco insurgente no expresaba sus motivos, podemos especular que tenían que ver con el cansancio (después de todo, ya no era un hombre joven, y el tipo de vida en que había incursionado era ardua); la preocupación por el futuro de su "familia" (palabra que usaba el propio padre para referirse a su casa), conformada en esa época por su amante María Margarita Rondán, otra mujer y dos niños (no se indica si eran suyos); el cambio de fortuna para la lucha insurgente, y cierta desilusión provocada por las frustraciones que narraba a Verduzco en su carta. No ha de haber pasado mucho tiempo antes de que Díaz recibiera o se tomara por su cuenta el permiso para retirarse, pues ya llevaba algún tiempo viviendo en Acahuato cuando fue arrestado a fines de 1814. Ahí se dedicaba a la labranza, a atender una tienda pequeña y a comprar y revender las cosechas de los campesinos de la localidad. No se menciona si prosiguió con el ministerio sacerdotal en Acahuato o en otra parte, aunque reconoce haber predicado un sermón para celebrar la promulgación de la Constitución de Apatzingán, cosa que no pudo haber ocurrido antes del otoño de 1814. Sin ponerse a pensar en qué pudo haber hecho en Acahuato el padre Díaz, lo cierto es que no se enriqueció. Luego de que fue arrestado por los realistas en diciembre de 1814, el inventario de sus bienes personales confiscados no mencionaba más que una vieja silla sin estribos, algunas prendas de ropa usada, una camisa de algodón de niño, una servilleta y tres cucharas, dos de plata y una de latón.

El proceso del padre Díaz por insurgente de hecho atizó una compleja, prolongada y bastante interesante pugna legal entre las autoridades civiles y las militares en Guadalajara relativa a qué jurisdicción debía prevalecer en el caso, pero no nos detendremos en esos tecnicismos. El meollo de la discusión consistía en una diferencia de opiniones entre los oidores de la Audiencia de Guadalajara de si los delitos bien asentados y confesos de Díaz contra el Estado entraban en la categoría de traición común, y entonces quedaría sujeto a la jurisdicción civil y a un juicio ante la Audiencia de Guadalajara, o en la de "infidencia" (resistencia armada a las tropas del rey, o seducción de esas tropas), que lo situarían bajo la jurisdicción militar e implicaban una corte marcial. El reglamento que entraba en vigor en esos casos era el bando proclamado por el virrey Venegas el 25 de junio de 1812, que entre otras medidas estrictas decretaba que cualquier eclesiástico que hubiese tomado parte de cualquier forma en la rebelión, así fuera como simple capellán, debía someterse a la jurisdicción militar y podía ser castigado

hasta con la pena de muerte aun sin haber sido antes degradado (destituido de su posición y desprovisto del fuero eclesiástico).[39] Sin embargo, en este caso en especial, el mariscal José de la Cruz, comandante militar y político del Occidente de México, determinó que quedaría sujeto a la jurisdicción de las autoridades civiles.

Durante los primeros meses de 1815 proseguiría la disputa legal, y el 16 de febrero Díaz, quien había sido trasladado a una prisión en Guadalajara, hizo una segunda declaración alegando que en la primera, luego de su arresto acaecido el pasado mes de diciembre, el oficial realista examinador "... no le daba campo para explicar su intención y declarar los hechos". La segunda declaración fue a la vez más confesional y ligeramente exculpatoria, aunque en realidad no hizo gran cosa para enmendar el relato básico de su carrera insurgente. Presentó una prescripción detallada para terminar la rebelión, que luego habría de ser citada por más de un historiador, en la que elabora la versión exageradamente esperanzadora y elogiosa para su propia persona (tomando en cuenta las circunstancias de su cautiverio) de que el apoyo a la lucha insurgente en la tierra caliente de Michoacán y Jalisco era incierto, que la región estaba repleta de criptorrealistas y que unos cuantos indultos definitivamente neutralizarían a la dirigencia rebelde.[41]

Una concisa anotación hecha el 25 de abril de 1815 en el expediente del juicio señala que los procedimientos fueron suspendidos por un acuerdo pactado entre José de la Cruz y la Audiencia de Guadalajara y que el padre Díaz fue enviado a Manila. Entre los presos políticos que purgaron sus sentencias en las fortificaciones militares de la ciudad de México (la zanja cuadrada) durante la década de insurrección, donde al menos imperaba un clima fresco, templado, aun cuando las condiciones de vida no fueran favorables, la tasa de mortalidad era elevada, y difícilmente puede esperarse una mejor suerte para aquellos insurgentes condenados al cautiverio o a trabajos forzados en los tórridos puestos tropicales de los lugares limítrofes del Imperio español: la isla de San Juan de Ulúa, frente a Veracruz,

[39] Bustamante dice que esta medida del virrey Venegas era por lo menos "impolítica", alegando (sin aducir prueba alguna) que muchos clérigos que no habían hecho nada para participar activamente en la insurgencia pese a estar a favor de ella, ahora "volaban" hacia la causa rebelde para defender los privilegios eclesiásticos. Cita el caso del padre Mariano Matamoros, uno de los principales comandantes rebeldes de la época, quien reclutaba gente del campo para la causa insurgente bajo una enorme bandera negra con una cruz roja en la que se leía "Morir por la inmunidad eclesiástica". Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de Independencia*, vol. 1 (México, 1961), pp. 443-445.

[40] Véase, por ejemplo, Taylor, *Ministros de lo sagrado*, *op. cit.*, p. 462.

La Habana, las islas Marianas o las Filipinas. Díaz había pasado buena parte de su vida en la tierra caliente del Pacífico y debió haber estado acostumbrado a ese tipo de clima; pero también era un hombre de 62 años que dejaba atrás una familia y una carrera. Qué tan larga fue la sentencia del cura, si la cumplió entera y regresó a su tierra natal, si fue perdonado en una de las amnistías generales que regularmente otorgaba la Corona o si murió en las Filipinas, es algo que no sabemos.

JOSÉ MANUEL CORREA: *¡Ha! ¡Qué no están impuestos ustedes hermanos míos de lo que es Correa!*

La última de nuestras minibiografías de religiosos insurgentes se enfoca a la figura claramente desbordada de José Manuel Correa, párroco de Nopala, mariscal de campo de los insurgentes y, por lo menos a juzgar por sus escritos, narcisista extraordinario. Imaginen la elocuencia (carente del ilustrado marco de referencia) del padre Uraga; la astucia, la bravuconería colérica y la energía (carente de la dedicación a los placeres mundanos) del padre Ibarra, además de la autoridad y la aplicación (carente del espíritu reflexivo) del padre Díaz, y con ello nos habremos acercado a la personalidad del padre Correa, a su *modus operandi* dentro del movimiento insurgente y a su papel en la historia pública de la época. El alborotadoramente patriótico Carlos María de Bustamante, uno de los grandes cronistas en el México decimonónico de la lucha insurgente que participó directamente en ella, consideraba a Correa "excelente párroco y buen patriota", lleno de "dignidad y fuego", la "probidad personificada".[41] Además, si se pasan por alto los ocasio-

[41] Bustamante, *Cuadro histórico...*, 1, *op. cit.*, p. 415, n. 1. Al imprimir la narración hecha por Correa de sus propias actividades en la insurgencia (*ibid.*, 1, pp. 415-424), Bustamante se equivocó al poner el nombre del cura, y en vez de José Manuel puso José María Correa, pero en una breve glosa al final del documento lo menciona correctamente. Llama la atención que Lucas Alamán, quien escribió su magistral *Historia de Méjico*, *op. cit.*, una generación después de que Bustamante escribió su *Cuadro histórico...*, *op. cit.*, aprovechando libremente la información del trabajo previo, y que ciertamente entra en desacuerdo con su autor a cada paso en cuanto a la interpretación y la ideología, reproduce el error inicial de los nombres de Correa y deja escapar la referencia correcta más escondida en el texto de Bustamante; sólo en la segunda edición de su libro corrige la equivocación; Alamán, *Historia de Méjico*, 2, *op. cit.*, p. 426. El general José de la Cruz incurrió en el mismo error, pues llama a Correa "José María", en vez de "José Manuel", AGN, OG, vol. 141, fols. 49r-50v, Cruz a Venegas, Nopala, 21 de noviembre de 1810. Para una interesante discusión de Bustamante como conservador social y como uno de los principales edificadores de la versión patriótica, heroica de la lucha por la Independencia, véase David

nales intentos retóricos de Correa de describirse a sí mismo como víctima pasiva de la rebelión, y no como parte de ella —pues a ello nos autorizan sus bien documentadas actividades— resulta claro que su carrera en la lucha insurgente abarcó toda la década entre la súbita aparición de Hidalgo y el igualmente súbito ascenso de Iturbide, y el suyo es con mucho el más largo e inequívoco compromiso de cualquiera de nuestros cuatro religiosos rebeldes. Tampoco era Correa una figura anónima de la rebelión, pues destacaba por lo menos regionalmente como un importante comandante militar, además de que en ciertas ocasiones estuvo asociado con miembros de la dirigencia del movimiento.

Nada sabemos de la vida del padre Correa antes de 1810, ni siquiera conocemos con certeza la fecha ni el lugar de su muerte, aunque seguramente murió entre mediados y fines de la década de 1820.[42] Sin embargo, lo que sí tenemos de José Manuel Correa es un grupo único de relatos personales redactados por el mismo párroco que narran con cierto detalle su participación en la lucha insurgente. Hay dos relatos, uno de ellos una especie de doble maléfico del otro, datan del otoño de 1813 y al parecer Correa los dejó en su celda cuando escapó de un monasterio de la ciudad de México donde había estado recluido la mayor parte del año luego de su primera tarea con los insurgentes. Uno de los manuscritos de 1813, la "Confesión ingenua de lo acontecido con el cura de Nopala, don José Manuel Correa", lo dirige a las autoridades civiles y eclesiásticas (y quizá también tuviera la intención de que se publicara para un público más amplio) como una apología pública para disculparse de las muy graves acusaciones de rebelión que se le hacían por haber combatido los últimos tres años, más o menos. El otro texto de 1813, "Satisfacción que el cura infeliz Correa da a sus coinsurgentes por los tratamientos que le dan de pícaro, ladrón y cobarde", se dirigía a los elementos de la dirección del movimiento insurgente. Pretendía ser la autodefensa

Brading, *The First America*, *op. cit.*, pp. 634-646. A menos que se indique lo contrario, el material sobre el padre Correa se extrae de su "manifiesto" publicado en Bustamante, o de AGN, *Documentos para la historia de México*, tercera parte ("El clero en la insurrección"), vol. 1, exp. 3, fols. 69r-136v, 1811, una colección encuadernada de manuscritos originales. He esclarecido una o dos ambigüedades del texto de los "Sucesos" de Correa de 1820 gracias al breve artículo que le dedica Villaseñor y Villaseñor en *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 191-194, quien obviamente se basa en ese solo escrito y no en los dos textos de 1813.

[42] El *Cuadro histórico*..., *op. cit.*, de Bustamante se publicó entre 1821 y 1827, y ya en esta última fecha, se refería al padre Correa, "de honorable memoria" (1, p. 415). Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, p. 191, añade que nació en el Arzobispado de México —es decir, en la región central del país—, pero no puede proporcionar más detalles sobre ningún otro aspecto de su vida.

del párroco ante las acusaciones de cobardía por buscar el indulto real y actuar de manera oportunista al apoyar a una facción de la dirigencia en vez de apoyar a otra a nivel nacional, así como ante otras acusaciones, quizá, de las que ya no queda ningún registro documental. Quizá este manuscrito también haya sido escrito con intenciones de que fuera publicado, pero nunca salió de la imprenta en su forma original. El tercer relato data de la década de 1820, y fue publicado por Bustamante con un comentario mínimo como "Sucesos militares del general, cura de Nopala, D. José María Correa".[43] Hay bastantes semejanzas de contenido, estilo y tono, entre este escrito y la "Satisfacción" de 1813 como para justificar la hipótesis de que el último de los documentos se basa en el anterior, o por lo menos lo incorpora, aunque, como veremos, también hay algunas diferencias clave. Al comparar los tres relatos del padre Correa sobre los sucesos que vivió, se llega a la inevitable conclusión de que el "verdadero" Correa es el narrador de la grandiosa y provocadora "Satisfacción" de 1813 y de los "Sucesos", escritos quizá una década más tarde.

El caso de José Manuel Correa plantea algunas cuestiones que deben discutirse al menos brevemente antes de seguir con la historia propiamente dicha. Estos puntos competen por lo general a los temas relacionados, pero analíticamente distintos, de cuestiones interpretativas y sustantivas. En lo referente a la cuestión interpretativa, en circunstancias normales, las pruebas que tenemos sobre los insurgentes nos obligan a abrirnos paso hacia el interior de los actores históricos —cómo veían el mundo social que los rodeaba, lo que pensaban y hasta lo que hacían—, desde nuestra perspectiva de observadores externos que emplean relatos fragmentarios cuya decodificación y reconciliación mutua suelen ser bastante problemáticos. En razón del trabajo hecho en los relatos, el *locus* del sujeto narrado se desplaza en cierto sentido hacia afuera, hacia el narrador, mientras que el individuo situado en la confluencia de las narraciones suele volverse poco más que un débil simulacro, un pastiche de proyecciones. Ésta es la lección que debe aprenderse, aunque sea de forma diluida, de la revisión que hicimos en el capítulo anterior de los relatos contradictorios sobre la lealtad política de varios párrocos rurales escritos por los comandantes militares realistas de los distritos de la Huasteca, Tulancingo y Teotihuacán entre 1813 y 1814. El problema central que presentan las tres narraciones de Correa es el mismo:

[43] Bustamante se refiere a la narración como un "manifiesto", suplicando a sus lectores que no crean que lo inventó; *Cuadro histórico...* 1, *op. cit.*, p. 415 n. 1. La fecha precisa y la procedencia del relato no quedan claros.

ubicar a un sujeto histórico; sin embargo, el problema metodológico es diferente: encontrar al sujeto en la confluencia de *sus* propios relatos y no en los de otra gente. Representa, pues, el caso inverso de los relatos divergentes que los comandantes militares hicieron sobre los curas. En este caso, la grandiosidad y amplitud de los relatos de Correa, junto con la presencia de una narrativa "postiza" (la "Confesión" de 1813 con su tono inocente), que traiciona el juego al autentificar inadvertidamente el carácter "genuino" de la "Satisfacción" y los "Sucesos", parecerían facilitar en buena medida la ubicación del sujeto histórico: ¿o acaso no nos está diciendo al fin y al cabo quién es él? Sin embargo, no logran ser convincentes.

Ahora bien, una lectura cuidadosa de los tres textos permite destacar los aspectos dramatúrgicos de este relato y los que otros actores históricos hacen de sí mismos, tanto en el sentido de representación como en el de la invención de sí mismo de la "dramaturgia", sin importar si esos relatos resultan o no ser tan histriónicos y, por lo tanto, tan engañosamente fáciles de aprehender como los de Correa. No obstante, lo que me propongo aquí es más bien la actuación que el individuo (en este caso el padre Correa) hace de un papel, su "autofiguración" o "autoinvención", y no el desarrollo de un "drama social" mayor en el sentido en que Víctor Turner, por ejemplo, aplica el concepto específicamente al movimiento mexicano de Independencia y a otros momentos sociales.[44] Dejando de lado el complejo asunto de si el padre Correa tenía un "centro" desde el que emanaba su representación o si por el contrario se construía de capas sobrepuestas de personalidades puramente situacionales, contenidas unas en otras, las ambigüedades en la descripción que él mismo hace de su actuación presentan enigmas imposibles de descifrar. Tomemos como ejemplo las numerosas referencias a Don Quijote en la narración de los "Sucesos" (hay tres de estas citas) y su evidente identificación con él. ¿Cómo quería que fueran tomadas, es decir, hasta qué punto veía la congruencia entre su persona y el Caballero de la Triste Figura, y cómo pretendía que sus lectores/interlocutores tomaran esas referencias? Ahora, es importante advertir que las referencias al Quijote no eran exclusivas del padre Correa, sino características de la escritura en español de la época. No obstante, a menudo solían usarse en el sentido peyorativo, para enfatizar la

[44] Sobre la "autoinvención", véase Debbora Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-Making* (Berkeley, 1995), y sobre el "drama social", véase Víctor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, 1974), especialmente el capítulo "Hidalgo: History as Social Drama", *op. cit.*, pp. 98-155. Doy las gracias a Javier Villa Flores por la interesante discusión sobre el tema y la referencia al libro de Battaglia.

tontería, el autoengaño, el absurdo o la locura.[45] En cambio, Correa prefería una interpretación heroica de las referencias del Quijote para ensalzarse a sí mismo, como cuando dijo que sus fuerzas habían atacado un convoy realista de considerables dimensiones en las afueras de la ciudad de México a finales de 1811, y que "... mis reclutas alanceaban a los chaquetas [españoles] con más denuedo y coraje que Don Quijote las manadas de carneros".[46] Con esta referencia, Correa despoja de ironía la actuación quijotesca en el mundo y habla de Dulcinea como si realmente fuera una princesa cautiva, los molinos de viento, verdaderos gigantes y las manadas de carneros soldados de carne y hueso en el campo de batalla, invirtiendo así su importancia y de paso inventándose a sí mismo como el héroe principal de su propio drama. El drama abarca numerosos elementos que conducen a su propia apoteosis heroica, como veremos, incluyendo una repentina experiencia de conversión, una lucha recurrente con un "otro" endemoniado, persecuciones de parte de sus antiguos aliados, la traición de una figura parecida a un Judas, etc. En resumen, es una especie de fantasía heroica en la que él ocupa el papel protagónico. De modo que lo que tenemos con las tres confesiones del padre Correa podrá serlo todo, menos una autobiografía "objetiva" (como si la hubiera). En este sentido, quizá no hay mucho de donde escoger entre la proyección dramatúrgica hacia el interior desde los observadores "neutrales" o hacia el exterior desde la pluma y la lengua del actor histórico mismo.

[45] Por ejemplo, Bustamante usa el término de esta manera en la página que sigue de los "Sucesos" de Correa para ridiculizar el relato del comandante realista Rosendo Porlier en la *Gaceta de México* del 25 de mayo de 1812, sobre las armas que supuestamente confiscó a las fuerzas rebeldes de Ignacio López Rayón en un combate inconcluso en Toluca de mediados de abril: "... todos son dislates que importan tanto como la reseña de caballeros, escudos, armas y municiones que reseñó Don Quijote cuando se preparó a atacar las manadas de carneros"; *Cuadro histórico...*, 1, *op. cit.*, p. 425. En cuanto Correa huyó del oratorio de San Felipe Neri de la capital, el prior, el doctor Matías Monteagudo, señaló que Correa no sentía un genuino arrepentimiento por "sus extravíos criminales y quijotescos".

[46] En el mismo convoy viajaba el obispo Ruiz de Cabañas de Guadalajara, quien regresaba a su sede con una gran comitiva luego haber pasado un largo periodo refugiado en la ciudad de México; AGN, Historia, vol. 454, fols. 287r-292r, 1811. El ataque debido a la columna de Correa contra el convoy y la precipitada huida del obispo Cabañas hacia los cerros para evitar ser capturado provocó la excomunión del cura rebelde. Correa afirma ("Sucesos", p. 417) que le fue muy difícil refrenar a sus hombres y que dejaran escapar al prelado, perdiendo así la oportunidad de ganar la recompensa, y comentaba apesadumbrado que "... si lo hubiera retenido o hecho retroceder a México, acaso habría yo hecho un gran servicio a la causa de la revolución"; aunque no dice si su arrepentimiento se debe a la implacable oposición que el prelado demostró a la insurgencia o por la recompensa que le hubieran pagado a cambio de su liberación.

Si bien hay límites definidos para lo que podemos deducir a partir de los motivos del padre Correa en un sentido convencional para luego hacer estas deducciones extensivas a otros rebeldes religiosos o inclusive a otros legos, en términos del aspecto sustancial de sus textos aún nos queda por aprender mucho de él. Por ejemplo, podemos sugerir que por obvias razones, los eclesiásticos eran propensos a moldear su actuación pública, al menos parcialmente, a partir del drama central de su fe, y a veces hasta se asimilaban a él, como parece haberlo hecho Correa. Su lenguaje era principalmente secular, pero el lenguaje que se leía entre líneas en el discurso de Correa era en gran medida de carácter religioso, no sólo moral o espiritual en un sentido difuso, sino específicamente cristiano por su estructura. La autoidentificación con Jesucristo también podía surgir a veces entre los legos, como en los episodios mesiánicos que condimentaron el fin del periodo colonial (véase el capítulo XVIII). Así que no solo el hecho de que Correa mismo fuera un cura, sino también la forma en que actuaba y hablaba subraya la importancia del pensamiento y el discurso religiosos en la vida política de la época.

La historia del padre Correa también nos enseña mucho más desde el punto de vista biográfico. Por sus relaciones con la familia Villagrán (principalmente Julián, Rafael y "Chito"), podemos deducir que los conocía bastante bien y en términos suficientemente buenos (aunque sus relaciones parecen haberse agriado durante la lucha insurgente) para forjar una especie de alianza local política/militar contra el régimen realista. Esta especie de alianza debe haber respaldado la influencia de muchos curas rebeldes, al igual que la de muchos hombres que no eran religiosos y tomaban el papel de cabecillas rebeldes locales; cosa que se vislumbra en la historia del padre José Antonio Díaz. Otra experiencia surgida de las narraciones de Correa que puede generalizarse de manera plausible —que es generalizable en el sentido de que otros rebeldes religiosos tenían enemigos de índole semejante— es su enemistad con el coronel José Antonio Andrade, su némesis realista del área de Huichapan en los primeros años de su carrera insurgente. Aunque la animosidad personal como motivación importante para oponerse a la presencia militar realista no fue dominio exclusivo de los religiosos, el padre Correa ejerció tal mordacidad y ridiculizó de manera tan obsesiva a este oficial peninsular, que la compilación de sus textos bien podría llamarse la *Antiandradia*.[47] Además, Correa alega haber tenido una experiencia crucial

[47] Fue una coincidencia que quienes capturaron al padre Díaz en 1814 fueran elementos de la división de Andrade.

de conversión vinculada específicamente a la brutalidad militar de Andrade: la ejecución sumaria de un grupo grande de insurgentes acusados (¿o fueron sólo dos?) justo en el zaguán de la casa parroquial de Nopala. No es que estos factores agoten el catálogo de motivos y circunstancias coadyuvantes que la carrera insurgente de Correa puede haber compartido con las de otros religiosos rebeldes. Entre ellos se cuentan, como veremos, el maltrato sufrido a manos de las autoridades eclesiásticas después de haber buscado el indulto real; sus ideas políticas, ardientes pero no muy desarrolladas, y las mismas ínfulas de grandeza que lo llevaron a pintar su propia carrera en términos tan heroicos.

La participación del padre Correa en la lucha insurgente comenzó el 30 de septiembre de 1810, cuando Cayetano Anaya —arriero del pueblo de Huichapan, miembro de un clan local que habría de destacar en los primeros años de la rebelión, y pariente casi sin lugar a dudas de la famosa familia Villagrán— regresó de su viaje anual a Chihuahua con las noticias de que "un Hidalgo" había alzado el estandarte de la rebelión.[48] En su "Confesión ingenua" de 1813, el padre Correa dice que recibió esta noticia "con horror", pues la proclamación del padre Hidalgo era políticamente seductora y atacaba al gobierno legítimo, y también dice que él tomó medidas inmediatas para informar de los acontecimientos al subdelegado de Huichapan, conminando a la acción para impedir la difusión de la rebelión en la región.[49] Anaya regresó a Nopala pocos días después con Mariano y Andrés Anaya, quienes pronto llegarían a ser bastante conocidos, portando un amplio mandato de Miguel Hidalgo de otorgar encomiendas militares rebeldes, confiscar la propiedad de los peninsulares y llevar a cabo otras acciones en nombre del levan-

[48] Mi relato de la trayectoria insurgente de Correa se basa casi exclusivamente en las tres versiones que dio de ella y trata de reconciliarlas entre sí, lo cual no es una tarea fácil, tomando en cuenta lo vago de las cronologías, el traslape en algunas partes de las narraciones y las contradicciones internas, algunas de ellas muy reveladoras por sí mismas. Cuando tengo ocasión de discutir versiones específicas o las diferencias entre ellas, uso las designaciones breves "Confesión" (1813), "Satisfacción" (1813) y "Sucesos" (posterior a 1821), y las demás fuentes las cito específicamente en las notas al pie. Pese a lo amplio de mi relato, he omitido muchos detalles y sintetizado otros.

[49] Es interesante observar que en el gemelo diabólico de esta confesión, la "Satisfacción" (1813), al igual que en los "Sucesos" de la década de 1820, las narraciones de Correa sólo comienzan a mediados de noviembre, más o menos, y omiten decididamente cualquier referencia a las primeras semanas de la insurgencia, como si el cura quisiera inventarse a sí mismo *ex nihilo* en sus relatos apologéticos; en cambio, en el relato dirigido a las autoridades de la Iglesia y el Estado colonial (la "Confesión ingenua" de 1813) pinta de la manera más simpática que puede el proceso por el que se convierte en víctima.

tamiento "... con otro enjambre de comisiones [escribe Correa] que ni ellos ni nadie entendía lo que debían hacerse". Como en muchas otras regiones centrales de Nueva España, en la provincia de Huichapan los súbitos acontecimientos hicieron cundir la ansiedad, la inestabilidad y hasta el caos (¿y la esperanza?) en la vida civil en un lapso brevísimo. Recuerda Correa (en la "Confesión"): "En esta confusión estaba toda la provincia de Huichapan cuando sin saber por qué regla se vio preso el subdelegado [de Huichapan], el Señor Collado, y otros varios individuos, y levantado con el gobierno Julián Villagrán y todos sus hermanos y parientes..."[50] El 31 de octubre, Julián Villagrán y su séquito (en el que probablemente estaba su hijo Chito Villagrán) pasaron por Nopala, que queda como a 15 kilómetros de Huichapan yendo hacia el sur, y obligaron al padre Correa a que repicara las campanas de la iglesia a modo de saludo. Sin embargo, casi de inmediato el párroco escapó al pueblo de San Juan del Río, unos 40 kilómetros al noroeste, a esperar nuevos acontecimientos.

En los tres o cuatro días que siguieron, una serie de infortunios hicieron al padre Correa caer involuntariamente, según él, en manos de otro cabecilla insurgente local, Miguel Sánchez, quien forzó al párroco a decir misa el Día de Todos Santos, pero le permitió que regresara a Nopala, adonde llegó la noche del 3 de noviembre "... lleno de confusión y desconsuelo".[51] Al día siguiente, Huichapan, estaba "en la más grande confusión", aunque el padre Correa alega ("Confesión") que en una charla amistosa sostenida en la casa de Julián Villagrán logró convencer al cabecilla de que perdonara la vida de un peninsular avecindado en el pueblo. No se describen los movimientos del párroco en las dos semanas subsecuentes, pero puede suponerse que se quedó con el vicario en su parroquia semiabandonada atendiendo de la mejor manera posible las necesidades espirituales de la feligresía, mientras la marea rebelde avanzaba velozmente por toda la Colonia. No se sabe bien

[50] Este Collado al que se refieren era un "alcalde de corte" de la ciudad de México enviado por el virrey Venegas a integrar las acusaciones contra los conspiradores de Queretaro, entre ellos la famosa Corregidora, doña Josefa Ortiz de Dominguez. Una vez que lo hubo llevado a Huichapan, Julián Villagrán lo desembarazo de todos los papeles legales del caso, obligo al infeliz magistrado a decretar la libertad de la Corregidora, y lo envió de regreso a la ciudad de México, donde fue recibido por el virrey Venegas con muy poco entusiasmo.

[51] Como se recordará, Miguel Sánchez fue asesinado por los Villagran unas cuantas semanas después en una lucha por el predominio en la dirigencia insurgente regional, convirtiéndose así en uno de los primeros ejemplos de una larga lista de cabecillas rebeldes que tuvieron un destino similar en todo el país, pues la insurgencia, al igual que la mayoría de los movimientos a gran escala de violencia política, devoró a los suyos. Sobre Sanchez, vease Villaseñor y Villaseñor, *Biografías*, 1, *op. cit.*, pp. 80-82.

a bien cuáles serían las lealtades políticas del padre Correa en ese momento; pero si confrontamos su nada ingenuo relato de su inocencia con el consistente registro de su conducta después de que acabó el año de 1810, más o menos, pareciera que al menos sus simpatías ya se inclinaban hacia la rebelión, y quizá haya asumido una actitud de espera atenta mientras decidía qué línea de acción seguiría.[52]

Dejando de lado la trayectoria de José Manuel Correa en esas semanas, y sin que hayamos advertido un movimiento de cristalización previo, su camino tomó un rumbo definitivo el 21 de noviembre de 1810, cuando los comandantes realistas españoles, el general José de la Cruz y el coronel Torcuato Trujillo entraron en Nopala.[53] Como sabemos, Cruz era un oficial español brusco y directo con una larga experiencia en la Nueva España, que habría de ganar fama por su talento, aunque también por su brutalidad, durante la década que fue comandante militar del Occidente de México. Estableció su cuartel general en Guadalajara, donde casó bien con una mujer de buena familia. Ya hemos visto algunas de sus ideas sobre los religiosos, como lo reflejan sus informes sobre el clero de Michoacán. Así que cualquiera que hayan sido sus particulares sospechas acerca de las lealtades políticas del padre Correa, Cruz tendía por principio a no confiar en él ni en ningún otro religioso americano. Entró con sus fuerzas en Nopala para encontrar el pueblo casi desierto, pues según sus afirmaciones todos los vecinos se habían ido con los rebeldes a Huichapan, donde se había congregado una gran número de indios insurgentes (la "indiada"); esa misma tarde, las fuerzas realistas harían presión para liberar Huichapan. El comandante español se encontró a Correa y a su vicario casi solos en Nopala. Describió a los dos sacerdotes como "los más perversos de todos", observando que esquivaban sus preguntas con un "aire dulce de inocente falsedad". Desde el punto de vista del párroco ("Confesión"), Cruz y Trujillo lo trataron "muy mal" porque Cruz ya se había hecho una opinión de Correa sin tener mayor

[52] Los historiadores que hacen referencia a la trayectoria de Correa afirman que ya desde mucho antes de mediados de noviembre de 1810, según palabras de Alaman, "... era adicto a la revolución, aunque no se había declarado todavía por ella", Alamán, *Historia de Méjico*, 2, *op. cit.*, p. 51.

[53] El breve relato de Cruz sobre la reunión se encuentra en AGN, OG, vol. 141, fols. 49r-50v, Cruz a Venegas, Nopala, 21 de noviembre de 1810. Cruz dice que su entrada en Nopala tuvo lugar el 21 de noviembre, Correa, que el 20; yo me inclino por la versión de Cruz. Trujillo fue el comandante realista de la famosa batalla librada en el Monte de las Cruces, en las afueras de la capital, el 30 de octubre de 1810, en la que una fuerza muchísimo más pequeña que el enorme ejército insurgente del padre Miguel Hidalgo los enfrentó y detuvo su avance hacia la ciudad de México.

información que la de su cargo religioso, "... tratándome de sospechoso, e igualmente a todos los sacerdotes de aquella circunferencia". Correa anduvo por el pueblo con los dos oficiales, y Trujillo se mostró especialmente abusivo, "soltándome a cada paso una injuria", escribió el párroco posteriormente. Hicieron salir a unos cuantos pobladores que se habían escondido al oír los rumores de que el ejército de Cruz andaba "pasando a cuchillo los pueblos". Para cuando escribió sus "Sucesos" de 1820, el párroco ya había ascendido a Cruz y a Trujillo de malintencionados y abusivos a "genios de mal", transmutando las sospechas que de él tenía Cruz en un precipitado esfuerzo por fusilarlo.[54]

Los continuos intentos del padre Correa por demostrar su lealtad política de poco le sirvieron con el implacable José de la Cruz, cuyas sospechas del párroco de Nopala se reforzaron, paradójicamente, gracias a otro clérigo local que lo implicó en una *vendetta* personal en contra suya. Y es que efectivamente el padre Correa salió de campaña con un destacamento realista, presumiblemente como capellán, e incluso llegó a sancionar la ejecución sumaria de uno de sus propios sobrinos, Julio Alcántara, por rebelde. Entre tanto, Cruz había actuado de manera instrumental despojando a Correa de su parroquia, así fuera temporalmente, a la que éste regresó después de la campaña para encontrarla en manos de un fraile fernandino. Al manifestarle a Cruz la injusticia del acto, sólo obtuvo del general una "risa graciosa, bullendo la cabeza y jugando las manos", así como la orden de que el padre Correa se presentara en la ciudad de México ante su prelado para recibir un castigo disciplinario. Así pues, a principios de diciembre, Correa salió de Huichapan rumbo a la capital, despidiéndose de José de la Cruz "con el desconsolado pensamiento de que este Gran Héroe no haría más que perjudicarme..." Como signo premonitorio de las experiencias que habría de vivir en la capital en los siguientes años, en Tula casi fue atacado por los bandidos, pero "... preparé mis pistolas y violenté

[54] Correa no deja en claro cómo se resolvió esta situación. En el relato de los "Sucesos" también da como fecha de su encuentro inicial con Cruz el 12 de noviembre (Bustamante, *Cuadro histórico...*, I, *op. cit.*, p. 415) y no el 21 del mismo mes. Correa menciona en su "Confesión" de 1813 que Cruz envió una carta al virrey Venegas en la que presentaba sus sospechas sobre el párroco (esta carta ha de ser la del 21 de noviembre de 1810 que ya cité), pero también dice que Cruz envió después una segunda carta (de la que Correa reproduce el texto), en la que lo elogia por su lealtad, su celo patriótico y ánimo cooperativo, y que de hecho Cruz lo mandó en una breve visita a la ciudad de México a informar a Venegas sobre los avances de la rebelión en la región de Huichapan. No hay pruebas, en toda la abundante correspondencia de Cruz que aún se conserva, ni de esa segunda carta ni del viaje a la ciudad de México, y me inclino a pensar que ambos fueron producto de la imaginación de Correa.

el paso... y aunque el temor fue grande, no lo di a entender, sacando de flaqueza fuerza..."

El padre Correa llegó a la ciudad de México que apenas hacía un mes se había liberado de la amenaza de un multitudinario ataque insurgente, y donde la situación era por fuerzas un tanto caótica, pese a la vigorosa reacción militar y política del virrey Venegas y sus hábiles comandantes. Venegas envió a Correa ante el arzobispo Francisco Javier Linzana y Beaumont, quien le concedió una audiencia el 14 de diciembre de 1810.[55] Cuando el padre Correa contaba su historia al prelado, otro cura irrumpió en la habitación en un estado tan perturbado que la interrumpida entrevista hubo de ser pospuesta para otra fecha, "... cuyo día [escribe el padre Correa] fue el de la Eternidad, pues no pude verle la cara hasta después de muerto", ya que entretanto murió Lizana.[56] Los meses siguientes Correa permaneció en la capital viendo a las autoridades eclesiásticas y seculares, intentando exonerarse de la sospecha de rebelión y de recuperar su parroquia. Las fatigas que vivió en ese tiempo, contadas con un genio mordaz que no era raro en él, seguramente suenan conocidas para cualquiera que haya lidiado con una burocracia kafkiana de fines del siglo XX. A la muerte de Lizana, el mandato episcopal recayó en el capítulo de la Catedral de la ciudad de México "in sede vacante", según escribe Correa,

> ... y yo seguí mis instancias a fin de volver a mi curato, ocurriendo al Señor Virrey algunas veces, y las más al Cabildo, quien al cabo de muchas instancias hubo a decretar que ocurriera a donde convenía. En vista de esto empecé a ocurrir a los amigos me dijeran a dónde convenía. No hubo quien me desengañase. Fui al Provisor —puso el mismo proveído—; pasé [al] Señor Virrey dijo: no me toca; pasé a la Junta de Seguridad, de donde se me remitió a la de Unión y ésta dijo: que no sólo no tenía yo causa en aquel tribunal, pero ni mi nombre se había oído en él.

Las autoridades finalmente ordenaron una investigación, pero tomando en cuenta la sobrecarga de expedientes en el tribunal y los problemas cada

[55] Lizana y Beaumont fungió por unos meses como virrey suplente (de julio de 1809 a mayo de 1810); para una breve evaluación de su administración, véase Timothy E. Anna, *La caída del gobierno español en la ciudad de México*, México, FCE, 1987, pp. 59-61, y para una discusión más amplia, véase Manuel Rivera Cambas, *Los gobernantes de México, op. cit.*, obra prologada y continuada por Leonardo Pasquel, vol. 3 (México, 1962), pp. 261-263.

[56] Como ocurre con muchos pasajes de sus narraciones, al paso de la década los relatos de Correa sobre sus tratos con el difunto prelado se hicieron cada vez más mordaces y negativos en los "Sucesos".

vez mayores de la seguridad del Estado, el caso se llevó algunos meses. Entre tanto, Correa se encontró prácticamente desamparado y sin el ingreso de su parroquia. No es claro cuándo se fue finalmente el párroco de la ciudad de México; pero todavía en mayo de 1811, fue denegada una vez más la solicitud hecha ante las autoridades eclesiásticas de recibir los ingresos de su parroquia.

La vida del padre José Manuel Correa tomaría un giro aún más definitivo a su regreso a Nopala, ocurrido en algún momento del verano de 1811, para cuando ya el cura había recuperado su parroquia, al menos temporalmente. A mediados de septiembre, un año después del estallido de la rebelión, operaban en Huichapan y los alrededores elementos realistas al mando del coronel José Antonio Andrade, otro rudo comandante peninsular. Con la presencia de las fuerzas insurgentes de los Villagrán, la región de Huichapan seguía siendo uno de los principales escenarios de la oposición al gobierno y así sería durante los siguientes años. El 14 de septiembre, luego de cenar con el párroco en su casa, Andrade ordenó a un destacamento de 60 hombres perseguir una pequeña gavilla de rebeldes que se habían dejado ver en una colina cercana. Saliendo de Nopala, el lugarteniente al mando se encontró a un indio nonagenario de nombre Alonso, fiscal (ayudante lego del cura) de la iglesia, a quien mató a quemarropa por razones que no quedan claras en la relación de Correa ("Confesión"). Cuando el sacerdote manifestó su horror ante lo injustificable del acto, Andrade replicó "... con mucha serenidad diciendo: No tenga cuidado, padre, pues si no hubieran matado a ese indio, se hubiera caído muerto, pues ya Dios tenía determinada su hora."

La agonística conversión pública de Correa a la causa insurgente se precipitó después de este incidente. El destacamento realista no encontró insurgentes al rastrillar la zona, según Correa, más que un grupo de "inditos leñeros", "tlachiqueros" y "pastorcillos", entre ellos dos "españolitos", los hermanos Santiago y José Godoy. Quién sabe por qué razones Andrade tomó a esta gente del campo por rebeldes y decidió ejecutarlos sumariamente. En lo relativo a estos sucesos cruciales en su historia, la "Confesión ingenua" del padre Correa de 1813 y sus "Sucesos" de 1820 son muy parecidos en estilo, aunque la narración posterior recurre a una retórica más aguda y dramática; sin embargo, presentan una inconsistencia en un punto central. En 1813, al escribir sobre los acontecimientos acaecidos casi tres años atrás, Correa dijo que había intentado convencer a Andrade (la palabra que usó fue "desencaprichar") de que los hombres que había capturado —en realidad casi unos niños— eran inocentes. Las fervientes oraciones dichas en la iglesia

del pueblo de algo valieron, escribe, pues Andrade finalmente transigió en cuanto afectaba a los indios del grupo, a los que condenó a 50 azotes, a cortarles el pelo (que se consideraba un castigo grave) y la confiscación de todos sus bienes. Sin embargo, los dos criollos fueron ejecutados a pesar del ofrecimiento de Correa de dar su propia vida a cambio de la de ellos. En este relato, el cura se reprocha con dureza su propia falta de valor: "... seguí obsequiando a aquello *[sic]* lobo [Andrade] sediento de sangre humana". A la mañana siguiente (habrá sido el 16 de septiembre o por ahí), cuando la división de Andrade se fue de Nopala, el comandante ordenó que se colgaran los dos cuerpos a las entradas del pueblo (lo que era costumbre), aunque esa misma noche fueron reclamados por los insurgentes y enterrados en el patio de la iglesia mientras Correa oficiaba la misa.

En la versión de los "Sucesos", escritos a una década de distancia en un México ahora independiente en el que Correa debe haber sido visto como un héroe menor de la hora en que nació el país, la retórica del cura era mucho más ardiente y teatral. José Antonio Andrade "venía como fiera rabiosa a asolar a Nopala" y "como este tigre sólo se alimentaba con sangre", al que no aplacaban los esfuerzos de Correa por encontrar provisiones para sus tropas, alojarlas o halagarlo. Los inocentes acorralados esa noche en el pueblo pasaron a ser dieciocho, dieciséis "indizuelitos" y dos españoles.[57] Nuevamente, las súplicas del cura no le sirvieron de nada (las oraciones desaparecieron, quizá por considerarse un acto afeminado), y los 18 hombres —no dos, como en el relato de 1813— fueron ejecutados justo en el zaguán de la casa del propio Correa. El cura escribe de esta escena:

> ¡Ah, qué horror! Su candor, su modestia, sus ayes lastimosas, sus miembros destrozados, sus corazones palpitantes, su humeante sangre... ¡tantas víctimas! He aquí el instante de mi inauguración en el campo de Marte. No era yo un hombre, sino una leona a quien han robado sus cachorros. Aquella sangre vilmente derramada clamaba a mi oído con acento incesante: Juré por el Ser que existe antes del tiempo, vengarla. Abandoné la oliva del santuario y empuñé la espada del celo...[58]

[57] "Indizuelitos", en dado caso, es un término aún más paternalista y despectivo que el "inditos" que Correa usó 10 años antes, y que podría equivaler a algo así como "inditos de poca monta". La estrategia retórica de parte del cura ha de haber tenido como propósito demostrar qué tan poco amenazantes habrían sido las jóvenes víctimas y qué tan fuera de lugar resultaba la furia y la sed de sangre de Andrade en este caso.

[58] He entendido que los "miembros destrozados" que menciona Correa son "brazos y piernas destrozados". "Miembro", sin embargo, también puede entenderse como pene. Cabe la

Las dos narraciones de Correa coinciden en que huyó a la sierra al cabo de 10 días, luego de que Andrade hubo cometido nuevas atrocidades en la región, para evitar ser aprehendido por el comandante español (Correa calla sus propias actividades durante el periodo), y contra su propia y obstinada resistencia, fue nombrado jefe de un pequeño contingente rebelde bajo la autoridad del cabecilla local Miguel Arriaga.

En los 16 meses que siguieron, el padre Correa se ganó la fama de ser un temible cabecilla rebelde, que se enfrentó a menudo con su ahora satanizado oponente José Antonio Andrade. A principios de noviembre de 1811, el padre Correa y quien alguna vez fue invitado a cenar en su mesa trabaron combate en la región de Nopala. Andrade describió estos enfrentamientos en los despachos militares que envió desde el campo al virrey Venegas y que se abrieron paso hasta el periódico oficial del gobierno, la *Gaceta de México*, como habrían de hacerlo a lo largo de la lucha insurgente los informes más optimistas de los comandantes realistas. Por ejemplo, el 1 de noviembre de 1811, Andrade informó haberse encontrado con una fuerza rebelde de 800 a 1 000 hombres, todos montados y armados con mosquetes (una aseveración verdaderamente risible para la época y el lugar, dada la escasez de armas), al mando del párroco de Nopala; Andrade estimaba que los insurgentes habían sufrido unas 60 bajas y muchos otros perjuicios. Al día siguiente, Andrade informaba al virrey que en un rancho situado a unos 15 kilómetros de Nopala había recuperado una gran cantidad de bienes hurtados por Correa en un asalto contra un convoy comercial armado realizado en las afueras de Calpulalpan a finales del mes anterior; el botín comprendía lo que literalmente eran toneladas de azúcar, cacao, aceite y otros comestibles básicos.[59] Finalmente, el 3 de noviembre, Andrade informó que luego de haber salido de Nopala el 22 de octubre, el pueblo había vuelto a caer en manos de los "bandidos" de Chito Villagrán y que los hombres de Pedro Anaya habían saqueado los almacenes. Otro combate con las fuerzas de Correa del día 3 de noviembre acabó con la derrota del párroco (según aseguraba Andrade) y un pequeño grupo de seguidores empedernidos que huyeron a un poblado cercano, Real del Doctor.

posibilidad de que Correa quisiera mover al horror y la compasión haciendo referencia a los genitales destrozados por los disparos a quemarropa de los mosquetes, pero dadas las circunstancias, me parece que "extremidades" es la interpretación más razonable.

59 Alamán, *Historia de Méjico*, *op. cit.*, 2, p. 262, parece haber mezclado dos ataques diferentes que Correa realizó en contra de convoyes armados, uno a fines de octubre, del que Andrade recuperó la mayoría de los bienes robados, y otro a fines de noviembre, en el que los rebeldes casi toman prisionero al obispo Ruiz de Cabañas de Guadalajara.

Detengámonos aquí por un momento en la acelerada carrera del padre Correa por la senda insurgente para ver cómo presentó posteriormente su propia historia. Tanto en las narraciones de 1813 y en su memoria de los "Sucesos" de la década de 1820, en realidad ensalza sus victorias contra Andrade ridiculizando los intentos del comandante realista por exagerar el tamaño y la capacidad militar de las fuerzas de su contrincante en provecho de su propia fama. A partir de entonces comienzan a florecer plenamente en los relatos la propia grandiosidad y ánimo provocador del padre Correa, y resulta difícil decidir si esto se debe a que previamente había reprimido sus impulsos con toda conciencia, o a que el ambiente emocional de la vida en campaña los desató, o a la pretensión de que se tomaran como una retórica aparejada a su creciente fama como insurgente comprometido y comandante de prestigio. Aunque las versiones de Correa y Andrade de sus encuentros militares coinciden parcialmente, algunos (sobre todo los que no muestran el mejor rostro de los esfuerzos del gobierno en su lucha guerrillera) apenas figuran en los despachos realistas y no aparecen para nada en la prensa oficial, mientras que otros naturalmente son descritos de manera muy diferente por los dos hombres.

Tomemos como ejemplo, el enfrentamiento de las fuerzas de Correa con las de Andrade en Nopala el 26 de septiembre de 1811, ocasión en que según el cura él se hallaba al mando de los hombres de Chito Villagrán y de los propios.[60] Las fuerzas unidas atacaron la división de Andrade en Nopala y la obligaron a retirarse con la pérdida de un gran botín, y el cura comentó acerca del combate que "a fuego vivo le enseñé a respetar a Correa". En la narración de los "Sucesos" hecha unos 10 años después de ocurrida la batalla, Correa exagera sus propios logros militares dando voz a las supuestas reflexiones de Andrade tras la batalla:

> Andrade diría: ¿cómo este hipócrita cura párroco al que hace diez días vi postrado y cosido con el polvo, cubierto de lágrimas y elevando sus manos hacia mí ahora me derrota y me confunde? ¿De dónde ha cambiado por la estola del santuario la banda del general, y el humo del incensario por el del cañón? ¿Cómo ha reunido esta tropa? ¿Cómo la ha equipado?"

[60] Esta declaración por sí sola bastaría para revelar la grandiosidad del relato de Correa. Como vimos en el capítulo IX, Chito Villagrán, como otros cabecillas insurgentes de su clan, era ferozmente independiente y celoso, y poco dispuesto a ceder a ningún otro el control de su partido, mucho menos a un cura advenedizo procedente de un pueblo sujeto a la cabecera de Huichapan, donde su familia había sentado sus reales: Alamán, *Historia de Méjico*, *op. cit.*, 2, p. 262, repite esta afirmación de Correa.

Por cierto, la referencia a la propia hipocresía que Correa pone aquí en boca de Andrade podría pasarse por alto si no fuera por el hecho de que en varias ocasiones se repite con formas y contextos diferentes en los escritos de Correa: en su justificación (la "Satisfacción" de 1813) por buscar un indulto realista, por ejemplo, y en su relato del tiempo que pasó recluido en un monasterio de la capital en 1813. Estas repetidas referencias nos dan, pues, fundamento para sospechar seriamente que en realidad era más falso de lo normal, o que al menos así se consideraba.

Sea cual fuere la impresión que nos hagamos del cura a partir de los fragmentos de su confesión escrita, Correa afirma que la fama del suceso —su primer enfrentamiento armado con Andrade— se difundió rápidamente entre los insurgentes del centro de México. Entre los tributos que le llovieron de parte de sus compañeros rebeldes están su ascenso al rango de brigadier por parte de la Junta de Zitácuaro, junto con el mando militar de toda la región de Huichapan-Jilotepec. En su "Confesión" de 1813, Correa dice haberse resistido a aceptar los cargos, pero al ver que era imposible decidió usar su autoridad "... para no sacrificar los infelices" o extraer recursos económicos indebidamente de las haciendas u otras empresas. También es en el relato del breve interludio de Zitácuaro que obtenemos la única mención explícita a su posición política en todos sus escritos. En Zitácuaro, el párroco prestó un juramento de lealtad para defender al rey Fernando VII, la religión y la "patria americana", y describe un asombro adecuado ante el rumor de que Napoleón había enviado a 500 agentes franceses a la Nueva España a apoderarse de la Colonia y a extirpar la "verdadera religión". El siguiente mes, octubre de 1811, Correa emprendió un nocivo ataque contra los realistas en las cercanías de Villa del Carbón, y luego (en los "Sucesos") invoca el famoso y lacónico relato que hizo Julio César cuando derrotó a Farnaces en Zela en el 47 a.C.: "*Veni, vidi, vici*" (Vine, vi, vencí), pero lo cita equivocadamente, pues dice "Vi, llegué y vencí". Más avanzado el mes de octubre tuvo lugar en Calpulalpan el ataque del párroco al mando de 1 500 hombres contra el convoy, cuyo botín recuperó luego el coronel Andrade. En su descripción del incidente ("Sucesos"), Correa invoca a Don Quijote y sus carneros, como ya hemos comentado.

Para cuando el padre Correa se puso a escribir los "Sucesos" de la década de 1820, el ridículo con que cubre las afirmaciones y exageraciones de Andrade es aún mayor y la retórica más fogosa, quizá porque para entonces ya se conocía el resultado militar y político de la rebelión y no había nadie que impugnara la versión que el párroco hacía de los acontecimientos. El

párroco rebelde y su némesis realista pelearon varios combates durante los primeros años de la lucha insurgente, en cuyos detalles no necesitamos ocuparnos, pero la escaramuza retórica algo deja ver del carácter de Correa. El párroco narra en su memoria de los "Sucesos" un enfrentamiento ocurrido a principios de noviembre de 1811, admitiendo que Andrade había llevado mejor parte en la pelea y ridiculizando a más no poder las exageraciones del comandante realista en sus despachos a la capital. En ellos, Andrade afirma haber matado el absurdo número de 500 hombres de Correa, de haber disparado contra el caballo en el que iba montado el párroco y de haber herido al propio jinete. En la revancha, ocurrida cerca de una semana después y en la que el cura se llevó las palmas, se burla de los boletines realistas de la *Gaceta de México* que informaban que sus fuerzas contaban 20 000 hombres y 42 cañones, siendo que no tenían más que 500 hombres y tres "cañoncitos". Correa agregaba en su memoria: "El miedo multiplica los objetos, y hace ver prodigiosos fantasmas a los azorados". De la misma exagerada relación realista había escrito en la "Satisfacción" de 1813: "¡... miedo, miedo, miedo que tuvieron de la intrepidez de Correa!" Al narrar otro de los combates en que sus fuerzas se enfrentaron a las de Andrade, Correa plantea a su oponente una serie de escabrosas preguntas retóricas; "Satisfacción", 1813:

> ¿Qué le sucedió al Señor que me iba a sorprender? ¡Pregúntenselo al señor Andrade! ¿Qué le hizo el cura Correa en la Venta de la Hermosa [el sitio de la batalla] este día con 500 hombres? ¡Que diga si maté gente, le hice prisioneros, y le quité 9 mil carneros, y a más de esto lo puse en fuga a las seis de la tarde! Pregunten cómo llegaron a Arroyo Zarco sin zapatos ni sombreros los soldados, teniendo que marchar de huida para Tula, y pedir auxilio a Castro que estaba en San Juan del Río, diciéndole que habían enfrentado a 9 mil insurgentes en Venta de la Hermosa. ¡Que diga Andrade por qué no permaneció por aquellos países ni pisó aquel suelo si no fue reunido a Castro! ¡Ha, que no están impuestos ustedes, hermanos míos, en lo que es Correa!

De modo bastante característico, Correa escribe en sus "Sucesos", al referirse a su posterior defensa militar de la Junta de Zitácuaro, que él solo la había salvado, él solito y nadie más: "¿Quién? ¡Yo, yo, yo!"

Incluso a medida que languidecía su prolongado duelo militar con el coronel José Antonio Andrade, Correa seguía tan activo como siempre al servicio de la causa insurgente. A fines de noviembre de 1811, su columna atacó

un enorme convoy que acababa de salir de la ciudad de México, con un importante cargamento de comida y mercancías, y lo único que impidió la captura del obispo de Guadalajara en su huida, como hemos visto, fue que el padre Correa lo prohibió al fragor de la batalla. Así y todo, el hecho causó tal consternación entre las autoridades arzobispales de la capital, que el 2 de diciembre de 1811 se publicó un edicto por el que se excomulgaba al párroco insurgente y se le retiraba el permiso para administrar los sacramentos.[61] Despojado ahora de su investidura religiosa, su legitimidad sacerdotal y (nuevamente) su parroquia, Correa acometió sus actividades insurgentes en los meses que siguieron. A fines de diciembre de 1811, se hallaba en Zitácuaro, la capital de la Junta Política que en opinión de muchos dirigentes de la insurgencia representaba la fuente de legitimidad política del movimiento. Ahí se encontraba Correa el 2 de enero de 1812, cuando el general realista y futuro virrey, Félix María Calleja, atacó y tomó la ciudad fortificada, forzando a la Junta a escapar rumbo a Zultepec, población situada en el país montañoso del sureste. Correa tuvo un papel importante en la retirada ordenada de las fuerzas rebeldes —así lo recordaría posteriormente— escoltando a los jefes de la lucha insurgente para ponerlos a salvo, aunque fuera por la sencilla razón ("Sucesos") de que "Esta corporación [la Junta] fijó el carácter de nuestra revolución en la Europa, que hasta entonces [hasta su establecimiento] había tenido el de un tumulto o sedición." En febrero de 1812 ya se hallaba en Nopala, donde estableció una fundición de cañones, mientras resistía dramáticamente los intentos realistas por capturarlo y dispersar a sus fuerzas. Los meses que siguieron combatió en Tenango e Ixmiquilpan, y fue ascendido a mariscal de campo hacia junio de 1812.

Sigue un periodo largo y sombrío en el registro de las actividades del padre Correa (compartido por sus tres relatos) entre julio de 1812 y febrero de 1813, aproximadamente, cuando reaparece en la ciudad de México. Que haya un periodo en blanco o un paréntesis en su relato no es digno de nota por sí mismo, pues lo que hemos visto de su personalidad es que le gusta engrandecerse y que las circunstancias en que escribió las tres confesiones fueron en gran medida políticas; el hecho tampoco sería necesariamente inusitado en la memoria de otra figura pública. Es lo prolongado del periodo acallado, unos siete u ocho meses, y la crisis que vivió Correa en este lapso, indirectamente mencionada en los escritos del párroco, lo que nos

[61] INAH, AH, CA, vol. 334, fol. 144r, 29 de diciembre de 1811. En su memoria de la década de 1820, Correa presenta su respuesta a la excomunión de 10 años atrás con una nueva referencia a Don Quijote, referencia que una vez más se encuentra desprovista de cualquier ironía.

llama la atención, sobre todo tomando en cuenta que menciona fechas y sucesos con gran precisión en todos sus demás textos. Ciertamente parecería que en este caso el padre Correa intentaba esconder algo o, en el mejor de los casos, elaborar de la manera más conveniente un periodo de su vida que le parecía poco prestigioso. Durante esos meses, Correa salvó la dura prueba de su reputación militar, se embrolló cada vez más en la política del en algún modo ineficiente directorio criollo de la insurgencia, cayó enfermo, sufrió una traición y acabó buscando el indulto del gobierno.

Puede suponerse que sus problemas se originaron —al menos en parte— en la elección de sus lealtades políticas. Al parecer, Correa optó por apoyar a Ignacio López Rayón, que alguna vez fue secretario del padre Miguel Hidalgo y luego miembro del triunvirato que controlaba la Junta de Zitácuaro, en contra de los otros dos miembros de la Junta, José María Liceaga, oficial criollo de la milicia y hacendado, y el doctor José Sixto Verduzco, otro destacado religioso insurgente a quien ya hemos conocido. Correa alegaba que su fidelidad a López Rayón procedía de la convicción de que éste representaba un principio de orden en el caos de la política de los años posteriores a Hidalgo ("Siempre amé el orden y respeté a los que procuraron hacernos entrar en él"). No obstante, el cura de Nopala casi no menciona a la figura militar dominante de ese periodo, el padre José María Morelos. En 1812, la pugna entre las dos facciones de la Junta se fue haciendo cada vez más tirante y Correa llegó a afirmar que Liceaga y Verduzco recurrieron a Chito Villagrán para destruirlo. Haya habido o no un plan de persecución, lo que resulta bastante claro es que para entonces Correa no tenía mucho poderío militar pese a su alto rango en el movimiento insurgente y que había reñido con los poderosos cabecillas Villagrán, antiguos aliados suyos. En su memoria de la década de los veinte, dice Correa de estos meses:

> Fue tal la tempestad y tan violento [el] huracán que contra mí se levantó, que esta época fue la más difícil de mi vida. Me abandonó el valor, me faltó la presencia de ánimo, desapareció la paz de mi corazón, estuve a punto de matarme, y sólo me salvó (después de los auxilios divinos) la consideración de que todavía podía ser útil a mi patria, y de que si no lo era, podría vender muy cara mi sangre a los enemigos de ella.

En este punto el padre Correa escribió (la cronología es vaga) que había sufrido una "dolencia nerviosa" estimulada por el lamentable espectáculo de todo el infortunio que los mexicanos habían atraído sobre sí. Esto se

parece sospechosamente a una "crisis nerviosa" —una especie de episodio emocional acompañado quizá por síntomas psicogénicos— y ha de haber ocurrido en el otoño o principios del invierno de 1812.

Como se narra en los relatos divergentes de la "Satisfacción" de 1813 y los "Sucesos" de los veinte, ahora seguiría el drama de la traición de un Judas propio sufrida por Correa, su captura por las fuerzas realistas y su traslado a la ciudad de México (¿y Poncio Pilatos?). Como era sacerdote, buscó el consejo de otro religioso, el padre Carrasco del pueblo de Chapa de Mota, en la región de Huichapan, quien intentó reconvertirlo a la causa realista ("convertirme políticamente") y convencerlo para que pidiera el indulto al gobierno.[62] Correa se resistió a la sugerencia, pese a la "tenacidad" del padre Carrasco, quizá también por miedo a que el cura lo traicionara si se entregaba. El cura rebelde se retiró de la órbita de Carrasco a lo que él llama una "cabaña", seguramente aislada. Aquí su enfermedad (no describe síntomas físicos) se agravó al punto en que tomó los últimos sacramentos; pero entonces se recuperó.

Mientras tanto, el padre Carrasco había seguido conspirando para lograr aplacar a Correa, ya fuera mediante su captura o el indulto. Las versiones que da el párroco de esto difieren de manera importante en su "Satisfacción" de 1813 y en su memoria de los "Sucesos" que data de los años veinte, aunque Carrasco, con quien renovó sus relaciones luego de la crisis de su enfermedad, aún figura en ambas como el Judas. La primera versión es que Correa planeaba huir de la Nueva España rumbo a Filadelfia (¡!), pero entonces Carrasco lo convenció de pedir el indulto real. Correa replicó que sólo lo haría si el indulto lo firmaba personalmente el propio virrey, pues muchos insurgentes habían sido embaucados con la oferta de esas amnistías y luego los fusilaban sin más trámite cuando se rendían (José de la Cruz se hizo famoso con este método). El padre Carrasco logró obtener el documento directamente del virrey, y Correa, débil aún por su enfermedad y perseguido por sus enemigos insurgentes, se rindió en Nopala o en algún lugar cercano, y de ahí fue trasladado a la capital. La justificación que ofrece por haber solicitado el indulto, como escribe dirigiéndose a sus compañeros insurgentes en su apología de 1813, fue el maltrato que había recibido de otros jefes y grupos insurgentes. La versión posterior —que no fue preparada para justificarse ante sus compañeros insurgentes, como recordaremos,

[62] El significado de "convertirme políticamente" sería quizá más aproximado a "convertirme gentilmente" —esto es, con *politesse*—, que a "convertirme políticamente" en el sentido moderno.

sino que va dirigida a un público más amplio en el México que acababa de obtener la independencia o, podríamos justamente decir, dirigida a la posteridad— se caracteriza por ser mucho más dramática y acentúa el heroísmo del autor. En esta versión lo perseguía infructuosamente un contingente de 200 soldados realistas al mando del comandante de Toluca, y luego lo engañaron para que vaya a ver al padre Carrasco (seguramente en el pueblo de Chapa de Mota) so pretexto de discutir asuntos de gran importancia. La crónica de Correa, dramática, casi operística, sobre cómo Carrasco lo durmió haciéndole sentir una falsa seguridad, para luego traicionarlo, bien vale la pena leerse ("Sucesos"):

> Acudí a la cita, me recibió placentero, e hizo rodar la conversación sobre lo extenuado de mi salud, el mal pago que dan los hombres, y me describió pintorescamente la vida del campo, dulce y pacífica. Pero ¡cuánta fue mi sorpresa al oír un grande estrépito, ver correr despavoridos los criados, crecer la algazara y presentarse el comandante Revilla con más de doscientos de la tropa del rey que gritaban: ¡Aquí está Correa, amarrémoslo! Mi párroco sacó de la bolsa un papel, y asiendo al comandante del hombro, le dice con aire burlón: Correa ya está indultado.

El relato que hace el propio Correa de la crisis que lo puso en manos de los realistas, bastante lacónico, es a la vez estudiadamente ingenuo y evocador de los sentimientos del padre José Antonio Díaz ("Confesión"): "Y así me mantuve [como rebelde] dieciséis meses y ocho días bajo el concepto de que era justa y santa la causa que defendía, sin tener quién repugnara más que los medios de que valían algunos compañeros, los que procuré moderar cuanto estuvo de mi parte..."

Dejando de lado la cuestión de cuál de los dos relatos de Correa se acerca más a los sucesos reales de esta rendición/detención, las autoridades civiles y eclesiásticas de la capital parecían decididas a perdonarlo y rehabilitarlo políticamente. A primera vista, todo apuntaba a un buen comienzo, el arrepentimiento de Correa parecía sincero y su reincorporación al grupo de los fieles y leales parecía ajustarse al modelo mismo de lo que pretendía lograr la política del indulto real. Así, a buen resguardo, volvemos a encontrar al padre Correa en la ciudad de México, adonde había llegado bajo arresto en la primavera de 1813, o cuando más a principios del verano. Para mediados de junio de 1813, el virrey Calleja escribió al arzobispo electo Antonio Bergosa y Jordán que preparaba un indulto real completo para el padre Correa,

convencido de que el párroco estaba sinceramente arrepentido, o que al menos decía estar convencido. Aquí fue muy eficaz la intervención que hizo a favor de Correa el padre Muñiz, párroco de Jocotitlán, parroquia ubicada en la misma región que Huichapan, Chapa de Mota y Nopala. Por esas fechas, el obispo Bergosa envió una carta al padre Muñiz, aceptando el arrepentimiento manifestado por Correa en los términos más cordiales. Sin embargo, no es fácil resolver el enigma de por qué las altas autoridades del régimen colonial tenían en tal estima a Correa. Había reincidido, como se recordará, por lo menos una vez; había sido un cabecilla importante a nivel regional; él mismo reconoció en sus solicitudes de indulto que sus acciones como comandante habían desembocado directamente en las muertes de soldados realistas, y se le relacionaba abiertamente con la Junta de Zitácuaro. Ya he observado que los realistas habían ejecutado a docenas de clérigos por delitos contra el Estado que en algunos casos no llegaban a ser tan graves.[63] Cualquiera que hayan sido los factores personales o la política del caso Correa, sólo podemos asumir que el acto mismo de haber solicitado un indulto real (hecho que en sí mismo tiende a validar la versión de 1813 que se da del episodio en la "Satisfacción", por cierto, y no la de 10 años después) proporcionó al párroco renegado protección vital.

Al cabo de un mes, José Manuel Correa escribió formalmente al obispo Bergosa expresando su arrepentimiento en los términos más abyectos, admitiendo sus "defectos, mis delitos, mis atrocidades". Proseguía:

> Pero Señor, cuando el pecador ve en su Dios, en sus superiores un torrente sin número de piedades como yo acabo de recibir de V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima], ¿qué otra cosa debe hacer sino confesar sus yerros y postrarse a ser envuelto, y favorecido de la misericordia misma? Por tanto, Señor, a los pies de V[uestra] S[eñoría] I[lustrísima] está Correa, el pobre cura de Nopala, el que tanto ha sido vitoreado en medio de la multitud y de las voces...

El padre Correa sigue hablando en la carta de su propia "mansedumbre, humildad y arrepentimiento", duramente conseguidas, añadiendo que él mismo ha de ser quien "destruya y aniquile todos aquellos monos de soberbia" que en él habitan. Confiesa que como cabecilla insurgente no sólo ordenó que mataran a otra gente, sino que él personalmente mató al menos

[63] José Bravo Ugarte, "El clero y la Independencia: ensayo estadístico", *Abside*, 5 (1941), pp. 626-628, enumera unos 37 eclesiásticos del clero secular y regular ejecutados durante la insurgencia.

a una persona de un disparo. Pese a la aparente humildad de la carta, se notará que hay fuertes rasgos de su característica bravuconería y grandiosidad. Se advierte en el uso de la frase "debe hacer" en vez de "puede hacer" al hablar de la confesión de sus errores, como si los actos de confesión y contrición le fueran impuestos desde el exterior en vez de formar parte de una evidente lógica implacable de economía moral divina. La invocación de que fue "vitoreado en medio de la multitud" es ostentosamente humilde, como si sirviera para admitir que la adulación había resultado ser muy mala brújula, pero no acaba de convencer, pues suena a esa jactancia tan característica de tantos episodios más frente a otras figuras de autoridad, presentes o apostrofadas en sus textos.

En el verano de 1813 la rehabilitación de Correa se topó con un obstáculo que nunca habría de superar. Al redactar el indulto real para quien había sido párroco de Nopala, el virrey Calleja exhortó al arzobispo electo Bergosa y Jordán a que lo tratara con toda la clemencia posible. En conformidad, Bergosa anuló la excomunión de Correa del 26 de agosto de 1813; pero abrogar la suspensión de su licencia eclesiástica y restablecerlo en su curato era harina de otro costal. En septiembre, Bergosa convocó a una junta de sabios para considerar el asunto de restablecer las funciones sacerdotales de Correa, específicamente a la luz de que el susodicho había admitido que como rebelde privó voluntariamente de la vida al menos a una persona. Durante las deliberaciones se plantearon varias preguntas legales sobre las facultades del arzobispo electo para resolver la posición de Correa en vez de seguir las medidas específicas dictadas por el papa, que en tales circunstancias era muy poco probable que llegaran. Por lo tanto, la junta de Bergosa decidió que no le serían restablecidas ni su licencia eclesiástica, ni su curato, ni ingreso alguno de su parroquia. Mientras se llegaba a esta decisión desfavorable, el obispo Bergosa envió a Correa ante uno de los inquisidores mexicanos para consolidar su arrepentimiento y llevar a efecto la anulación de la excomunión; así lo narró el enjuiciado en sus "Sucesos":

> El Obispo Bergosa, como si yo fuera monja capuchina, me manda expresamente con el doctor Tirado. ¡Exceso criminal!, pero me fue preciso sucumbir. Desabroché mi conciencia con aquel Inquisidor, el cual formó un melodrama, en que con asistencia de dos eclesiásticos me levantó la excomunión, exigiéndome un execratorio juramento de fidelidad a España, y jamás tomar armas contra ella.

Mientras tanto, prácticamente durante todo el periodo de su reclusión en la capital, el padre Correa había estado bajo la custodia de la Congregación de San Felipe Neri, institución que lo había conminado a llevar una vida de reclusión, practicar una serie de ejercicios espirituales y consumar su renuncia a la causa insurgente. Todo indica que en esos dos o tres meses, el espíritu de Correa estuvo por el contrario agitado con la política de su rehabilitación y el resultado que habrían de tener sus solicitudes ante el obispo Bergosa. Una declaración importante de un observador externo sobre la conducta del párroco en esos meses esclarece esta parte de la historia en particular e ilustra algunos de los elementos constantes de su personalidad que ya hemos señalado. El doctor Matías Monteagudo, prelado de San Felipe Neri, hizo una declaración dirigida a las autoridades realistas el 27 de octubre de 1813, unas tres semanas después de la huida de Correa de la casa profesa (la casa de los ejercicios espirituales), en la que describía el comportamiento del cura en los siguientes términos:

> Siempre ostentaba la inocencia con que abrazó la parte activa de la insurrección, siempre blasonaba su valor, su acierto y la justificación con que había procedido en el mando de su partido o gavilla, pero jamás presentaba síntoma alguno de arrepentimiento, aunque frecuentaba los santísimos sacramentos, y mucho menos se le oían las abominaciones con que debiera haber detestado sus extravíos tan criminales y quijotescos. Bien que su causa no fuera tan injusta, un sacerdote primero debía consentir en ser esclavo, que en ser capitán de bandoleros y asesino.

Dice Monteagudo que cuando Correa se enteró de la decisión del obispo de negarle la recuperación de su autoridad eclesiástica y su parroquia, "... entonces me buscó atribulado y pareciéndome que en aquella humillación le rayaba la luz, procuré consolarlo... Formé a la verdad un principio de esperanza, mas él se dejó agitar demasiado de su imaginación funesta y ya dislocada, o se dejó empujar de otros y se abandonó a la desesperación de tomar partido con Morelos."

Las narraciones que hace el propio Correa de este periodo de crisis concuerdan bastante bien con la del doctor Monteagudo, aunque añaden interesantes matices. Cuando Correa pudo finalmente huir de San Felipe Neri el 9 de octubre de 1813, otro de los documentos que dejó en su celda, además de la "Confesión ingenua" y la "Satisfacción", fue una breve carta en apariencia dirigida a los padres de la Congregación, aunque no los apostrofaba

directamente. Llevaba la fecha del 7 de septiembre de 1813, esto es, un mes antes de su huida, posiblemente antes de que la junta del obispo Bergosa tomara su decisión o se le diera a conocer, pero cuando ya debe haber sido evidente para Correa que su rehabilitación no llegaría tan lejos como él había esperado. Además para esas fechas ya había recibido una decisión negativa del obispo, quien le denegó la solicitud de recibir el pago de algunas obvenciones de su vieja parroquia, que aún no se declaraba oficialmente vacante, pero entretanto en manos de un párroco suplente. El padre Correa se quejaba en la carta por "... habérseme faltado en un todo a lo que se me prometió en el indulto, y porque me han sepultado en una prisión disimulada, con pretexto de causa de conciencia..." Proseguía con amargura:

> Se me prometió toda dignidad, buen trato, socorro y restitución de mi beneficio. ¿Y qué han hecho? Todo lo contrario, se me ha tratado mal, se me ha injuriado: dicen que la confesión general que tenía hecha con el felónico Carrasco era sospechosa, y no sólo no se me me ha socorrido, pero ni se me ha dado lo que es mío; y se me da en cara con mis delitos. ¿Qué es esto, señores? ¿Pretenden acabar con mi vida a pesadumbres? Quítenmela a balazos, en un cadalso, de una vez, y no anden con hipocresías... Todos los males que he sufrido y sufro se deben a que fui párroco, así que desde este momento renuncio al sacerdocio y nunca volveré a llamarme cura... y con esto cesarán todos los odios y persecuciones...

Luego de este pasmoso desenlace, que sabemos que Correa nunca cumplió, la carta termina con lo que en realidad es una nota de agradecimiento bastante conmovedora, sobre todo si consideramos el resentimiento expresado por Correa a causa de su cripto-encarcelamiento, a los padres de la Congregación de San Felipe Neri por haberlo mantenido los dos meses anteriores (julio y agosto de 1813): "... y pido por amor de Dios se me encomiende a su D[ivina] M[ajestad], pues mi vida va vendida a Dios, a Dios, padres míos..." Conforme al tono general del relato de los "Sucesos" de la década de 1820, en toda la narración del periodo de angustiosa reclusión en San Felipe Neri, Correa prácticamente suprime, salvo por una referencia ambigua, cualquier alusión a los asuntos de su parroquia o autoridad eclesiástica, al socorro o a los compromisos incumplidos por parte del virrey o el arzobispo electo Bergosa. En cambio, nos da una versión heroica y sin resentimientos, en la que su resolución pura y adamantina supera una difícil prueba durante el periodo de su encarcelamiento sólo para resurgir más fuerte de ella:

> ... en el silencio de las pasiones examiné la justicia de la causa que con tanto ardor había sostenido, y la hallé no sólo honesta, sino santa y debida, y que ratifiqué en la soledad mis propósitos de seguirla hasta morir. Estos ejercicios fueron (permítaseme la comparación) como un sacramento de confirmación que me robusteció para nuevas peleas... El doctor Monteagudo me prometía a nombre del virrey que como mudara de conducta se me daría la comandancia que quisiese. Quedé viviendo en la Profesa [San Felipe Neri], afectando una contrición que no tenía, hasta que dispuestas mis cosas me fugué el 6 de octubre de 1813... y me reuní con el señor Morelos. Parece que todos los males se me reunieron entonces en un foco, y que se vació la fatal caja de Pandora sobre la América.[64]

El padre Correa habría de servir durante otros tres años como jefe en las filas insurgentes, pero después del otoño de 1813 perdió algo de su fogosidad. Fue entonces también cuando parece haber vivido el punto culminante de su prestigio militar, como se refleja en el carácter telescópico de su narrativa que abarca los años posteriores a 1813. No regresó a sus viejos rumbos del noroeste de la ciudad de México, donde el poder de la familia Villagrán y otros clanes insurgentes había sido mermado significativamente con despiadadas medidas contrainsurgentes, sino que se puso al mando de José María Morelos. Ahora estaría activo por un breve periodo en Michoacán, y luego en la región de Puebla y Veracruz en una posición subordinada, y seguramente no fue capaz de activar los vínculos sociales locales y la memoria de antiguas lealtades bajo el signo de las armas para reunir y equipar una banda propia, como al parecer había hecho en la región de Nopala, vínculos que generalmente eran una condición indispensable para el mando efectivo en los niveles medios e inferiores de la estructura militar insurgente. No obstante, salta a la vista la misma grandiosidad en su relato de sí mismo, y hasta el final de su carrera, como veremos: se advierte la misma tendencia a reconstruirse bajo las exigencias del momento al tratar con un posible público o con autoridades superiores.

Tras su huida de la ciudad de México unas semanas después, en diciembre de 1813, Correa estuvo con las fuerzas del padre José María Morelos en

[64] El lector advertirá la inconsistencia entre el relato de Correa y los de otras fuentes en cuanto a la fecha en que escapó de San Felipe Neri; por mi parte, me inclino a aceptar la del registro oficial, que es el 9 de octubre de 1813, en vez de la que Correa recuerda 10 años después. La sugerencia de que el arrepentimiento sincero de Correa arrancaría del virrey el ofrecimiento de un cargo militar en las filas realistas alude a un uso común para "convertir" a los dirigentes insurgentes indultados.

su desafortunado ataque a la ciudad de Valladolid. Luego se unió de manera efímera a las tropas encabezadas por el padre Mariano Matamoros, el talentoso segundo de Morelos en el ejército, a quien seguramente Correa estuvo a punto de ver cuando lo capturaron tras la derrota de los insurgentes en Puruarán, a principios de enero de 1814. Matamoros fue ejecutado el siguiente mes, mientras que, por su parte, Correa casi cayó en manos de los realistas. A principios de 1814, el párroco se retiró a la región de Veracruz, donde luchó por sofocar una rebelión de los negros a favor de los realistas. De paso, fungió como padrino de Félix Fernández cuando lo ascendieron a coronel insurgente, y éste habría de cobrar fama posteriormente bajo el nombre de Guadalupe Victoria y sería el primer presidente de México (1824-1828). Después Correa dedicó una considerable cantidad de tiempo a supervisar la fortificación de Cerro Colorado, cerca de Tehuacán en la región de Puebla, como refugio para el peripatético gobierno insurgente. En algún momento de 1815 fue enviado nuevamente a Occidente, esto es, a Michoacán, donde fue nombrado comandante rebelde de Uruapan y una vez más le confirieron el rango de mariscal de campo. Sin embargo, Morelos no tardaría en ser capturado (noviembre de 1815), el gobierno insurgente seguiría fracasando debido a la disidencia interna y Correa decidió cruzar el centro de México para regresar al reducto rebelde de Cerro Colorado. Con este propósito en mente, al cura le pareció fácil usar ropa de seglar y una barba falsa, y tras adoptar la identidad de un ficticio Juan Vargas con un pasaporte falso, se unió a un tren de mulas como arriero común. Dejemos que Correa describa en su característico estilo grandilocuente su transfiguración de humilde mozo en capitán rebelde cuando el tren de mulas llegó a Tepejí de la Seda:

> ¿Cuál fue su sorpresa [del arriero] cuando un poco antes de Tepejí de las Sedas *[sic]* encuentro a don Juan Terán y otros conocidos que corriendo a mis brazos me saludan su general? ¿Quién me besa la mano? ¿Quién le da el parabién al señor cura? Mi amo estaba más confuso que Don Quijote cuando Dulcinea se transformó en aldeana. Pidiome mil perdones, y de allí en adelante, no se atrevía ni a levantar sus ojos de avergonzado, ¡noble sencillez que envidio siempre que la recuerdo!

Según la relación del propio Correa, la cálida acogida que le brindaron los insurgentes en Tehuacán provocó los celos del comandante de la fortaleza. El padre Correa permaneció ahí por un año, pero en una posición muy

menor, posiblemente sólo como un soldado raso cualquiera. Finalmente el reducto se rindió a los realistas a fines de enero de 1817, y Correa fue condenado a muerte. Sin embargo, el brigadier realista Ciriaco del Llano suspendió la orden y mandó que el cura fuera trasladado a la ciudad de Puebla.[65]

Correa permaneció en Puebla más de un año, y gozaba de libertad en la ciudad, aunque no tenía dinero, ni manera de ganarlo, ni un techo decente, se hallaba en una especie de limbo material, judicial y político. Luego expresaría su gratitud al obispo de Puebla, Antonio Joaquín Pérez por el tratamiento conciliatorio que el prelado le brindó durante esa difícil época, así como al nuevo arzobispo Pedro de Fonte (quien había sucedido al arzobispo electo Bergosa y Jordán), quien finalmente le asignó una pensión de 15 pesos al mes para sus gastos de manutención. En ese tiempo, Correa volvió a enfermar, al parecer de gravedad, aunque su relato no deja en claro qué tipo de mal tuvo, si una de las fiebres que asolaban el reino o quizá una afección de sus facultades mentales. Para marzo o abril de 1818, su conducta reformada había logrado inspirar en las autoridades civiles y eclesiásticas la confianza suficiente para que lo dejaran irse de Puebla y retomar sus tareas sacerdotales, no en su propia parroquia de Nopala, sino como cura suplente de Real del Monte, el centro minero cercano a Pachuca, al noreste de la capital, que alguna vez había sido fabulosamente rico por sus minas de plata, pero que ahora estaba bastante arruinado. Ahí estuvo bastante tranquilo hasta la llegada de la Independencia, aunque luego afirmaría haber ayudado con dinero a Agustín de Iturbide y a Vicente Guerrero y apoyado en sus sermones el Plan de Iguala de Iturbide. Hasta en los escritos sobre este periodo de aparente agotamiento y retiro de la vida

[65] El español Llano, ex oficial naval enviado desde La Habana a la Nueva España a mediados de 1811 fue uno de los arquitectos de la estrategia realista de contrainsurgencia en el campo mexicano, y es una figura interesante por derecho propio, aunque descuidada: sobre su carrera, véase Hamnett, *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional: 1750-1824*, México, FCE, 1990, especialmente pp. 152-175. Si las autoridades civiles y militares tenían o no derecho a ejecutar sacerdotes, y en caso afirmativo en qué condiciones, fue durante los primeros años de la insurgencia un tema de controversia entre los virreyes, sus comandantes militares y las autoridades judiciales de las audiencias. Por lo general, se admitía que era legítimo ejecutar a un sacerdote, aunque debía tomarse en cuenta la importancia de los agravantes de los delitos (por ejemplo, si los capturaban "con las armas en la mano"). Normalmente, el general José de la Cruz pensaba que tenía la capacidad de ejecutar primero y preguntar después; véase, por ejemplo, el caso de tres curas cuya ejecución él ordenó en Guadalajara en 1811, AGN, OG, vol. 146, fols. 74r-75r, Cruz a Venegas, Guadalajara, 6 de marzo de 1811. El debate entre el virrey Venegas y la Audiencia de México puede seguirse en AGN, Historia, vol. 409, fols. 191r-192v, 1812 y en otras fuentes.

pública y de insurgente activo, la última versión de Correa luce una nota de grandiosidad tentativa: "No creí entonces necesaria mi asistencia personal [en la lucha insurgente], pues se me informó que estaba generalizada la opinión, y vi conseguidas mis ideas..."

En el periodo comprendido entre la declaración del Plan de Iguala por parte de Iturbide, en febrero de 1821, y su entrada triunfal en la capital en septiembre de ese mismo año, Correa intentó una vez más obtener plena rehabilitación política y civil. Quizá no fuera el mejor momento para una revisión de la propia historia, ni para esperar simpatía de las autoridades en disputa, pues el país evidentemente atravesaba por una transformación de gran impulso cuyo resultado probable no era claro para nadie. De todos modos, elevó su petición ante el arzobispo Fonte el 30 de marzo de 1821, suplicando que se invalidara la suspensión de su licencia eclesiástica y que le fuera restituido su curato.[66] Desafortunadamente, en la carta Correa afirmaba que como rebelde él nunca había matado a nadie "a sangre fría" con sus propias manos, y añadía que si acaso había sido responsable de alguna muerte, no lo sabía. El diácono y cabildo de la catedral de la ciudad de México, a quien el Arzobispo remitió la petición para que le diera su recomendación, señaló en su réplica del 4 de abril que dicha afirmación contradecía seriamente la propia confesión de Correa en su carta al arzobispo electo Bergosa del 12 de julio de 1813, en donde decía que él sí había quitado la vida de al menos una persona. En 1813, observaba la recomendación del diácono, una comisión de cuatro teólogos y cuatro abogados acordaron considerar concluido el caso de Correa, pues los artículos del Concilio de Trento impedían la reinstauración del párroco debido a la sangre que había manchado sus manos, y el diácono y cabildo recomendaba al arzobispo Fonte en 1821 que decidiera acerca de la petición basándose en la evidencia de la sinceridad del arrepentimiento del padre Correa. Aquí acaba el expediente un tanto abruptamente, sin registrar la decisión del Arzobispo ni nada de la subsiguiente carrera de Correa. Sabemos que aún vivía en mil ochocientos veintitantos, pero es casi seguro que murió antes de que acabara la década.

¿Qué es lo que acaba contándonos la carrera del padre José Manuel Correa en la insurgencia sobre los grandes temas de la rebelión eclesiástica o sobre los orígenes y el proceso de la lucha independentista en general?

[66] Se advierte aquí una inconsistencia cuando afirma haber oficiado durante varios años como párroco suplente de Real del Monte, aunque su misión en este lugar debe haber sido más bien la de un vicario con un papel limitado.

Una de las lecciones más importantes es con toda seguridad una de las más evidentes, y puede aplicarse ampliamente a religiosos y legos por igual: en los relatos que dejaron tras de sí, aun en aquellos (o muy especialmente en ellos) que son más detallados, reflexivos, francos y transparentes, los insurgentes siempre se estaban reinventando a sí mismos, tanto para sus contemporáneos como para la posteridad. De hecho, o tomamos gran parte de lo que nos dijo Correa por cierto, o lo damos todo por perdido; no nos dejó diarios, sino apologías. Si no fuera por las versiones alternativas que escribió de sus propias actividades, al parecer sin darse muy bien cuenta de lo que hacía, y por los escasos y fragmentarios relatos independientes que funcionan como señalamientos desde el litoral para calcular el rumbo a ojo, estaríamos condenados a seguir derecho sin voltear a ver, totalmente a la merced de su propia corriente narrativa. En segundo lugar, es interesante advertir la seriedad con que Correa tomaba el poder institucional de la Iglesia mientras peleaba contra el Estado, del que aquélla era el principal soporte. Pese a su disposición a criticar o alabar a los prelados con los que trataba, parece haber tomado muy en serio su poder sobre él, aunque al mismo tiempo transgrediera los límites políticos, y nunca cejó en su intento (mediante sus numerosas solicitudes) de ajustar cuentas con la Iglesia y seguir más o menos sus reglas del juego. Por si fuera poco, aparte del único exabrupto histriónico en el que achacó sus problemas a su condición religiosa y juró renunciar a ella, también parece que esperaba seguir perteneciendo a la Iglesia y seguir haciendo en ella su vida conforme a su vocación pastoral. Finalmente esto puede revelar algo sobre los limitados objetivos reformistas de muchos religiosos que tomaron las armas y sobre su conservadurismo básico en cuanto al orden social que imaginaban para cuando hubiese acabado el combate.

Además, aprendemos de la historia de Correa lo importantes que fueron sus motivos personales para situarlo políticamente. Esto no significa que no tuviera un rumbo fijo aparte de sus propias ambiciones, grandiosidad o compulsiones internas, pues no cabe duda de que hay ciertos aires de ideología y principios en sus narraciones sobre su persona. Pero casi con la misma certidumbre podemos decir que cuando Correa tuvo la oportunidad de descargar su pensamiento político en la memoria de los "Sucesos" redactada en el periodo posterior a la lucha insurgente y que Bustamante publicó íntegramente, eligió en cambio rastrear sus propias huellas en el terreno de su carrera militar, retrazándolos en algunos casos y dorando el aura de su propio heroísmo, sin hacer la mínima mención a sus ideas políticas

salvo para decir a sus lectores de manera harto vanidosa que la consumación de la Independencia se ajustaba a ellas. ¿Sería simplemente que la política resultaba muy obvia para él y sus lectores de la década de 1820? Quizá. Me parece más probable que Correa nunca fue un "político" de manera muy consciente o explícita, o tal vez que su conciencia política se confabulaba con su exagerado sentido del *amour propre*, y que éste fue el eje principal en torno al cual giró su historia pública. Ciertamente es la manera más plausible de interpretar gran parte de su historia, en la que la postura política y la hostilidad personal —que sintió sucesivamente hacia José de la Cruz, José Antonio Andrade, Liceaga y Verduzco, etc.— estuvieron inextricablemente unidas, y las ideas como tales o el análisis político ocuparon un segundo plano, si acaso existieron.

El proceso afectivo e intelectual de Correa que acabamos de mencionar se relaciona en gran medida con una cuestión central de este estudio, que son los motivos de la gente, en este caso de los religiosos, para tomar una postura política de oposición contra el régimen colonial, con armas o sin ellas. Para subrayar la conjunción de los grandes temas de la época que vivió el padre Correa y a los que hace escasa alusión en sus memorias, así como las circunstancias personales de su propia vida, quisiera citar brevemente la historia de un sacerdote compañero de Correa, el doctor Francisco Lorenzo de Velasco, quien fue canónigo de la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, y por consiguiente, como religioso, mucho más importante en la estructura eclesiástica que un simple cura de provincia.[67] Oriundo de Guadalajara, Velasco llevó una vida plena como oficial militar insurgente. López Rayón lo hizo brigadier en 1812 y como tal participó en varias misiones militares de importancia; en algún momento éste le encargó llevar una gran cantidad de plata a los Estados Unidos, seguramente con la intención de comprar armas para la causa rebelde (orden que en el último momento revocó Morelos). Lo que aquí interesa no es su propia carrera, sino la exposición de motivos que dio en una larga declaración ante las autoridades realistas en abril de 1814, después de casi dos años de estar en filas insurgentes. Hacía poco tiempo que lo habían capturado, y para ese entonces gozaba de un indulto pleno y vivía en Oaxaca. Como razones para unirse a los rebeldes declaró tres factores de manera muy explícita: *1)* el deseo de salvar a su anciano padre, un realista que vivía en Guadala-

[67] Velasco figura como "Velasco de la Vara" en Farriss, *Crown and Clergy*, *op. cit.*, p. 260, pero no se le menciona para nada en Taylor, *Ministros de lo sagrado*, *op. cit.*

jara; *2)* la esperanza de poder civilizar la guerra que libraban los insurgentes e iniciar un intercambio regular de prisioneros con los realistas; *3)* lo agraviante que le resultaban los "libelos" publicados por los voceros del Consulado de México (el gran gremio de los comerciantes, controlado por los peninsulares) contra el carácter de los "americanos", esto es, los criollos. Como tantos otros insurgentes que hacían este tipo de confesiones, Velasco puede haber tenido otros motivos que consideró más perjudiciales en vistas a su rehabilitación política y se mostró reticente a denunciarlos. Aunque los motivos que alega esquivan cualquier formulación ideológica y la alta política, inscribiéndose en cambio en el terreno de lo personal y las cuestiones éticas —la piedad filial, la alarma ante la violencia y el desorden de la lucha insurgente, posiblemente cercana a la desilusión expresada por el padre Díaz, y el resentimiento por tomar tan a pecho los comentarios de los peninsulares contra los criollos—, su pensamiento parece haber conjugado ambas esferas de tal forma que lo impulsaron a la rebelión. Esto resulta especialmente obvio en la tercera de sus razones, que abarca e ilustra una amplia gama de agravios criollos que los indisponían contra el régimen colonial, desde la recolonización política y la escalada de las contribuciones fiscales establecida por las Reformas borbónicas, hasta los antiguos resentimientos sociales y el comportamiento racista que no era ejercido solamente por los españoles europeos, sino también por los criollos conscientes del carácter híbrido de la sociedad mexicana.[68]

Esta personalización del mundo social circundante puede ofrecer una clave al eterno enigma de la explicación a gran escala de la estructura y la agencia; esa posibilidad de que en un gran levantamiento político como la lucha insurgente mexicana los miles o millones de riachuelos de la experiencia personal confluyan en un torrente único cuyos resultados ciertamente estamos interesados en retratar, pero cuyas etiologías a menudo nos eluden cuando tratamos de acomodar las vidas particulares en los grandes acontecimientos y procesos sociales que pueden discutirse en términos generalizables a otros grandes acontecimientos y procesos sociales. En este sentido, la biografía no debiera suplantar ni diluir la sociología, sino explicarla y complementarla. Ésta es la preocupación teórica que invita a seguir el método fuertemente biográfico, anecdótico y de "descripción densa" utilizado en este capítulo y los anteriores, y también en los que siguen.

[68] La declaración de Velasco se encuentra en AGN, OG, vol. 5, fols. 211r-14r, 1814.

CONCLUSIÓN

Las biografías políticas de los cuatro curas que aquí presentamos demuestran concretamente cómo la personalidad, los orígenes, la historia de vida y las circunstancias contingentes interactuaron con los grandes contextos políticos y la coyuntura de los eventos públicos para producir sacerdotes rebeldes. ¿Cómo deben entenderse estas relaciones? Es cierto que había muchos sacerdotes entre los jefes insurgentes de todos los niveles; pero aun así la participación de los religiosos de ningún modo sobrepasó entre 20 y 30% aproximadamente del total de religiosos, fuera o no como dirigentes. Esto difícilmente se ajusta a la versión aceptada de que la mayoría de los religiosos, hasta en una proporción desmedida, se involucraron en la lucha insurgente de 1810 a 1821. Si no actuaron como se esperaba seguramente fue porque como *grupo corporativo* estos hombres eran mucho menos propensos de lo que suponíamos a protestar o a cometer actos de violencia por los asuntos políticos de la época —en el caso del clero secular de menor jerarquía, en particular, por los efectos negativos de las Reformas borbónicas sobre el ingreso, los privilegios y el poder de los religiosos en sus parroquias. Por consiguiente, debemos ver la forma en que los individuos procesaban las ideas y la ideología para llegar a actuar de una manera u otra (o inclusive a no actuar), en vez de dar explicaciones de alcances tan generales que en el fondo dependen de la tipificación social. Esto no equivale a negar la función de las ideas o de los llamados ideológicos formales para movilizar a esta gente, pues si bien hay pocas pruebas valiosas en los casos de Uraga, Ibarra, Díaz o Correa de que el regalismo borbónico de fines de la Colonia fue de alguna manera un motivo explícito para que participaran en la rebelión, es posible que otras ideas políticas o las intersecciones entre sus vidas y la vida pública de sus tiempos los hayan llevado a la rebelión abierta.

Es francamente difícil ver que en la carrera del joven padre Ibarra haya operado algún tipo de pensamiento político; pero dos de las otras historias de caso revelan explícitamente su presencia o permiten una especulación fundada sobre cómo se entrelazaban estas cuestiones con las circunstancias personales. Resulta especialmente claro en el caso del bien leído joven Uraga, quien era básicamente un intelectual urbano al parecer arrebatado por las ideas ilustradas del momento relativas a la reforma política, la autodeterminación nacional y las afirmaciones de la ciencia, así como por cierta simpatía difusa hacia los desposeídos en el orden colonial. En cuanto se

refiere al padre Díaz, pareciera que se unió a la rebelión no sólo por cierta inclinación intelectual previa imbuida por su educación y los primeros años de su vida profesional como profesor, sino también por su relación amistosa y directa con su antiguo compañero de colegio y colega Miguel Hidalgo. Esto ocurrió con varios religiosos que habían sido estudiantes o compañeros de Hidalgo en Valladolid, y nos habla de su carisma, así como del mundo de pensamiento reformista en que él y ellos se movían. Y si consideramos la carrera tan plana e incluso declinante del padre Díaz, su prolongada violación de su voto de celibato (hemos de decir que no era tan infrecuente entre el clero parroquial del siglo XVIII) y los indicios de *Weltschmerz* en sus declaraciones, obtenemos la impresión de un hombre maduro, de opiniones levemente ilustradas, desengañado en cuanto a sus expectativas personales y crítico del orden social en el que vivía. Para un hombre así, la combinación de desilusión, amistad y el aire de los tiempos debe haber ejercido una atracción gravitacional muy fuerte como para poder resistirse a ella, aunque reconocemos que aquí hemos entrado ya en el campo de la especulación. Por consiguiente, sería difícil caracterizar los motivos de Díaz de no políticos, pues igualmente podríamos decir que su vida pública se modeló en gran medida a partir de sus circunstancias personales. Por otra parte, a juzgar por sus confesiones y memorias, el padre Correa era una criatura de lo más política, aunque su manera de llevar esta disposición fuera ante todo la del ensimismamiento y la confabulación, y aunque su trayectoria fuera la delgada línea dibujada entre la creación de una figura pública desproporcionada para él y su pertenencia a la comunidad religiosa de algún modo conservada. Pese a que se abstuvo de hacer pronunciamientos públicos sobre la política del momento, fue lo bastante cercano al directorio criollo de la insurgencia, sobre todo en la fase media de su carrera, como para no pensar que incursionó o que estuvo metido hasta el cuello en las mismas aguas ideológicas.

Así, en tres de los cuatro casos, es posible vislumbrar las fuerzas que pueden haber llevado a otros eclesiásticos a rebelarse igualmente contra el orden colonial, e imaginar la interacción (aunque quizá no precisamente de qué tipo) con su biografía particular, que permite variaciones infinitas. Esa imagen vislumbrada nos llega, por supuesto (con la única excepción posible de la correspondencia privada del padre Díaz con Verduzco), a través de las declaraciones más o menos públicas de los cuatro clérigos. Debe ser amargo que a uno lo condenen por las palabras que uno mismo profirió, sobre todo si las palabras fueron dichas con inocencia, enojo o ignorancia,

o con un propósito que no era ni herir ni sublevar. Ciertamente, mientras campeó la insurgencia, fue mucho lo que se habló y mucho lo que se oyó y siempre hubo quien comunicara lo dicho a terceros, y aunque algunas de las palabras pueden haber tenido una intención subversiva, otras quizá hayan sido simplemente indiscreciones inocentes para desahogarse. Si las juntamos no llegarían a darnos el trasfondo de la lucha insurgente, pero sí el registro público del remolino político. ¿Qué andaría en boca de la gente durante esa década?

Tercera Parte

VIOLENCIA POPULAR E IDEOLOGÍA

XIV. LA CULTURA VERBAL DE LA GUERRA INTERNA: HABLADURÍAS, RUMORES, SEDICIÓN Y PROPAGANDA

Los MEXICANOS de principios del siglo XIX vivían en una cultura eminentemente oral, al igual que otras sociedades de la modernidad temprana. Aunque carecemos de cifras confiables de los índices de alfabetización a fines del siglo XVIII, es muy improbable que rebasara 5% en términos generales, dejando de lado a la población urbana española.[1] De aquí se sigue que buena parte de las protestas populares en la época de las luchas independentistas tomaron la forma de actos de habla públicos y privados, no de documentos escritos.[2] Esto no quiere decir que la cultura popular en el México de finales de la Colonia tuviera *únicamente* formas no escritas; como tampoco quiere decir que los movimientos políticos modernos de masas no abarcan elementos importantes de la cultura oral ni se apoyan en canales de información de transmisión visual aunque no sean escritos (medios electrónicos, carteles, etc.). Además uno se encuentra con que también había mucho material propagandístico que se hacía por escrito. No obstante, debemos recordar que buena parte de los asuntos ideológicos de la lucha insurgente —la confron-

[1] Si se toma como referencia a Jeffrey Brooks, *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917* (Princeton, 1985), p. 4, tenemos que la tasa de alfabetización entre el pueblo bajo rural de la Rusia de fines del XIX era de 6%. Para una discusión más detallada del tema, y también de la política ante las lenguas indígenas, véase mi ensayo "In the Gloomy Caverns of Paganism: Popular Culture, the Bourbon State and Rebellion in Mexico, 1800-1821", en Christon I. Archer (ed.), *Beyond Kingdom, Beyond Colony: The Creation of Modern Mexico* (Austin, en prensa), y el capítulo XVIII de este libro.

[2] De hecho se conservan muchos panfletos del periodo de 1808 a 1823; para un catálogo útil, véase Amaya Garritz, con la colaboración de Virginia Guedea y Teresa Lozano, *Impresos novohispanos, 1808-1821*, 2 vols. (México, 1990). No obstante, la abrumadora mayoría de estos impresos fueron escritos por partidarios del régimen colonial español, algo que apenas sorprende, dado el control de las ciudades (y por ende de las imprentas) por parte de los realistas y el carácter fuertemente rural e indígena de la insurgencia popular. Se publicaron pocos textos insurgentes en forma de panfletos y de cartas circulares, pero son todavía más pocos los que se conservan. Bien puede ser que los impresos políticos crearan una onda o efecto multiplicador al ser leídos a grupos de vecinos analfabetas de ciudades y pueblos, y que éstos a su vez contaran de ellos a otra gente, como bien se ha visto que ocurrió en otros casos históricos, aunque hay pocas pruebas directas de estas cadenas de transmisión.

tación étnica en buena medida, las disputas políticas, la agresión y las manifestaciones emotivas, por ejemplo— tenía lugar oralmente, en locaciones con grupos relativamente pequeños de gente que se veían frente a frente.

Además uno se encuentra con que también había mucho material propagandístico que se hacía por escrito; había propaganda, tanto del gobierno como de los insurgentes, decretos formales, panfletos propagandísticos, sátiras y versos sediciosos, informes y cartas, etc. A final de cuentas, es a través de los medios escritos que nos acercamos a lo hablado, lo cual presenta sus propios problemas particulares, y uno de ellos es la conexión misma entre las formas escrita y oral de la comunicación.[3] No obstante, la supervivencia errática de la documentación ha estado dominada por principios que no debieran sorprender a nadie: su carácter transitorio y, por lo tanto, su corta media vida; un sesgo arrollador a favor del régimen colonial, pues éste controlaba la mayoría de las imprentas y las ciudades, y la destrucción o dispersión de los materiales de archivo controlados privada y públicamente durante los últimos 150 años del régimen. Además de la inevitable tergiversación de lo escrito a favor de la élite colonial, todo lo dicho significa que la lectura de los documentos escritos de la época insurgente enfocada a la búsqueda de elementos explícitos del pensamiento político popular probablemente arroje resultados limitados. Si bien hay excepciones a esta generalización (como ocurre con la carta del cabecilla insurgente Chito Villagrán, que ya se discutió en el capítulo IX), el discurso escrito insurgente no es aquí el principal centro de interés. Por otra parte, una mirada atenta a la cultura oral de la rebelión parece estar sobradamente justificada.

Todo lo que se hablaba formaba parte de una cultura oral de guerra interna, y no era precisamente un complemento o una traducción del discurso escrito, sino más bien el discurso paralelo. Este capítulo en parte relata lo que la gente decía sobre política en esa época; pero en la misma o en mayor

[3] El antropólogo Jack Goody ha escrito varios ensayos interesantes sobre la cuestion: vease especialmente su libro *The Interface Between the Written and the Oral* (Cambridge, 1987). Desgraciadamente, no hay más que unos pocos indicios sugerentes de las formas en que se difundían los elementos ideológicos generados por la elite relativos al movimiento de Independencia o a asuntos más generales, y cómo los insurgentes del medio rural y popular se apropiaban de ellos y los adaptaban. Uno de tantos canales deben haber sido los sermones de los curas. Un misterioso ejemplo fue el caso de un parroco del pueblo de Jocotitlan, el doctor don Jose Ignacio Muñiz, quien fue investigado por sus simpatías insurgentes en 1814-1815. En 1809, más o menos, predicó un sermón en Real del Oro en el que dijo que todos los españoles europeos eran judíos, y provocó un tumulto entre sus escuchas de la clase trabajadora, con la consecuencia de que trataron de quemar varias casas de los gachupines locales; AGN, OG, vol. 12, sin núm. de exp., fols. 272r-278v, 1814-1815.

medida también trata sobre las relaciones sociales y las ideas que estructuraban la propia expresión oral: el flujo de gente e información, los canales de los rumores, los pretextos y la mecánica de la acusación y la denuncia, la dinámica de la propaganda y las demarcaciones de expresión y confrontación. También escarbaré en lo sustancial de lo que la gente decía: los significados específicos del discurso popular insurgente, sus formas y símbolos y las formas en que todo esto enmarcaba un programa crítico para ese momento o proyectaba esperanzas para el futuro.

Las habladurías, el chismorreo, los rumores, la sedición, la propaganda pueden verse como tipos de rebelión físicamente subviolenta dirigidos contra el régimen colonial, que existían aunque no hubiera auténtica violencia colectiva y aunque no se presentaran los impulsos o los incentivos estructurales que fomentaran la violencia abierta.[4] El *continuum* de estos pronunciamientos iba de los comentarios casuales a la sedición escrita más elaborada, de los actos anómicos e individuales espontáneos a los episodios más conscientes y formales de conspiración organizada. Junto con el énfasis que pondremos en lo oral contrastándolo con lo escrito, dirigiré mi atención hacia el extremo inferior, subdocumental del *continuum*, suponiendo razonablemente que los comportamientos que en él ocurrían reflejan más cercanamente los puntos de vista populares (y rurales) de la sociedad de fines de la Colonia y la situación política prevaleciente en la Nueva España después de 1810. Por lo tanto, no haré mucho caso de las conspiraciones que se desarrollaron alrededor del cambio del siglo, sobre todo en las ciudades del reino, pues éstas han sido bien estudiadas en otra parte y quienes las planearon y las ejecutaron fueron principalmente elementos de la élite criolla.[5]

[4] Parte de la discusión teórica de James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, 1985) y *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, 1990) resulta especialmente relevante.

[5] Para una breve revisión de las conspiraciones criollas que aspiraban a la independencia de México, comenzando con la llamada "Conspiración de los Machetes", de 1799 en la ciudad de México, véase Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), esp. el capítulo IV. Una revisión detallada del episodio de los Machetes es el de Raúl Cardiel Reyes, *La primera conspiración por la independencia de México* (México, 1982). Durante la etapa de la Independencia también hubo conspiraciones institucionalizadas, sobre todo la famosa sociedad secreta de "Los Guadalupes" de los criollos españoles de la capital, sobre la que mucho se ha escrito; sin embargo, el trabajo más reciente, completo y con mayor información histórica se encuentra en los libros de Virginia Guedea, entre ellos, *En busca de un gobierno alterno: Los Guadalupes de México* (México, 1992) y "The Conspiracies of 1811; or How the Criollos Learned to Organize in Secret", en Archer, *Beyond Kingdom, Beyond Colony*, *op. cit.*, Tras el estallido de la rebelión de Hidalgo en 1810, salieron a la luz con cierta regularidad conspiraciones militares y civiles. Entre otras, se cuentan la del presidio militar en

El objetivo general de este capítulo es comunicar una impresión del ambiente que prevaleció en la vida cotidiana en grandes regiones del país por largos periodos después de 1810, del contenido y la calidad de la expresión de las personas comunes y corrientes atrapados por los acontecimientos de la época y de las relaciones entre la gente. Espero subrayar el argumento de que la violencia colectiva y la protesta popular no surgieron de un vacío, sino de un suelo pletórico de inconformidad e inestabilidad ideológica, para no hablar de la tradición ni de la cultura. La distancia entre el pensamiento popular y el de la élite sobre la política en el bando insurgente de la guerra interna en México puede verse en la evidencia ambigua del pronunciamiento popular. Esto antecede una discusión más detallada de formas de pensamiento comunitario e incluso milenario que se presenta en los capítulos siguientes, especialmente en el capítulo XVIII. Dejando de lado las formas específicas de expresión adoptadas por los sentimientos o el pensamiento a favor o en contra del régimen, el flujo y el reflujo de las ideas y la información se relacionaban íntimamente con las fortunas política y militar de ambos lados de la lucha independentista. Por lo tanto, en la más apremiante discusión de ideas, estados afectivos y formas de expresión, deben tomarse en cuenta consideraciones concretas de la movilidad física de la gente, las medidas de seguridad del Estado, las estrategias contrainsurgentes y otras cuestiones relacionadas, aunque intentaré que no se adueñen del escenario.

Lenguaje escatológico

A falta de declaraciones explícitas de disidencia política y sedición, que no solían registrarse entre las clases populares de la época, el discurso popular de la deslealtad y la resistencia en los años posteriores a 1810 se caracterizó por un lenguaje áspero, agresivo y ocasionalmente profano. Se acuñaron nuevos epítetos y se adecuaron viejos giros idiomáticos para expresar nuevos significados. Las imágenes sexuales y escatológicas se vincularon a las declaraciones políticas. La confrontación verbal entre las culturas y las ideas

San Diego, California, 1812; Zacatecas, 1814; Pátzcuaro, 1817 y Lagos, Zacatecas y Valladolid, ambas de 1820. Todas ellas están documentadas, respectivamente, en AGN, Criminal, vol. 504, exp. 1, sin paginación, 1813; AGN, OG, vol. 161, fols. 180r-v, Calleja a Cruz, 14 de marzo de 1815; AGN, OG, vol. 152, fols. 16r-17v, Cruz a Apodaca, 7 de agosto de 1817; AGN, OG, vol. 157, fols. 258r-259r, anónimo a Apodaca, Apodaca a Cruz, 4 de septiembre de 1820; *ibid.*, fols. 285r-286r, Cruz a Apodaca, 15 de septiembre de 1820; *ibid.*, fols. 304r-307r, Cruz a Apodaca, 4 de octubre de 1820.

políticas contrapuestas tomó un aspecto formulario, y se convirtió en un asunto mortalmente grave y de una importancia potencialmente letal infrecuente en tiempos normales. El ambiente de polarización política alentó la expresión de las lealtades en formas fácilmente reconocibles o una simulación igualmente deliberada de lo que la gente pensaba sobre los acontecimientos públicos. También se ostentaban signos que no eran de carácter verbal, incluyendo todo tipo de artículos que podían llevarse en la ropa o enseñarse de alguna otra manera. Esto lo lleva a uno a pensar en el *tricoleur* de la Francia revolucionaria, el gorro frigio de la libertad y otras insignias tan conocidas por la historia que grosso modo puede llamarse contemporánea de los movimientos revolucionarios europeos. Sería exagerado decir que en el periodo insurgente el lenguaje podía ser reformulado al antojo de quien lo usara, o que el discurso público se reconstituyó abriendo nuevos caminos. Por ejemplo, el nuevo vocabulario de la patria y la ciudadanía se produjo más bien en los primeros años de la nación posteriores a 1821, y no en la época de la Independencia propiamente dicha, y acabó no por reemplazar, sino por superponerse a las formas más viejas de pensamiento y expresión. Pese a todo, con el estallido de la lucha insurgente se creó un espacio discursivo en el que la gente común y corriente podía desahogar sus quejas, protestas, retos y críticas, y para ello hubo de inventarse un vocabulario, o importarlo de las márgenes del habla diaria. Una característica notable en el acuñamiento y el uso de epítetos y otros señalamientos verbales durante el periodo fue la tendencia a personalizar el lenguaje, haciéndolo con ello menos abstracto, más concreto y evocador, y de paso más insultante para las figuras de autoridad.

Uno de los blancos favoritos de estos ataques verbales fue Félix María Calleja del Rey, a quien el reconocimiento generalizado destacó como el oficial español más talentoso que hubiera servido en la Nueva España durante el periodo insurgente, el comandante realista más importante de los primeros tres años de lucha insurgente y virrey de la Colonia entre 1813 y 1816.[6] Además de ridiculizar y menospreciar a este inflexible oficial y polí-

[6] Para una discusión de la carrera de Calleja, véase Timothy Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), *passim*; del mismo autor, *Spain and the Loss of America* (Lincoln, 1983), *passim*; Christon I. Archer, *El ejército en el México borbónico, 1760-1810* (México, 1983), *passim*; y Manuel Rivera Cambas, *Los gobernantes de México*, obra prologada y continuada por Leonardo Pasquel, vol. 3 (México, 1962), pp. 327-355. Luego de su desempeño como virrey, Calleja recibió el título de conde de Calderón (por derrotar las fuerzas insurgentes de Hidalgo que eran muchísimo más numerosas en la batalla de Calderón, librada en las afueras de Guadalajara en enero de 1811) y regresó a España. En 1819, tras su

tico realista, el uso de las variantes de su nombre como epíteto ayudaba a reconocer a los rebeldes de los realistas, y funcionaba como un símbolo concentrado, taquigráfico para las complejas cuestiones que dividían el país. Lo que contribuyó a convertirlo en objeto de esta atención tan poco halagüeña no fue sólo su notoriedad en el combate a los insurgentes, sino también su propio nombre, pues recordaba la expresión común en español del "perro callejero".[7] Para los realistas en general (a veces para ellos mismos, a veces para sus enemigos) la gente usaba adjetivos como "encallejados" o "acallejados". Por ejemplo, José Gregorio Tinta, un jefe insurgente destacado, indio de Zacoalco, población del lago de Chapala, llamaba "condenados callejeros" a los realistas locales, según informó su esposa en 1811, refiriéndose abiertamente a la ofensiva asociación con los perros de la calle.[8] Asimismo, José María García fue arrestado en octubre de 1813 en Guadalajara por deambular una madrugada por la ciudad gritando "¡Cabrones encallejados! Malhaya el alma que los parió, ¡yo sirvo a la América!", y otras expresiones similares.[9] Una variante del nombre de Calleja también daba un verbo, como el hombre que declaraba en fecha tan postrera como 1820 que por decir que pronto se uniría a los rebeldes declaró "... que ya breve iba a desencallejar".[10] La esposa de un insurgente local de la región de Guadalajara se refiere abiertamente a sí misma como "encurada, y no encallejada" —esto es, seguidora de Hidalgo y de otros curas insurgentes, pero no realista—.[11] Los mismos epítetos políticos incursionaban ocasionalmente en otras esferas de la vida colonial. Por ejemplo, un capitán de la milicia criolla fue acusado por

restauración, el rey Fernando lo puso al mando de las fuerzas expedicionarias que se aprestaban en España para reconquistar la Suramérica española, pero cuando el ejercito se rebelo, Calleja fue arrestado. Fue uno de los militares españoles y criollos que resistieron firmemente las presiones para llegar a acuerdos negociados con los movimientos insurgentes de las Colonias, y sus políticas de sangre y fuego aplicadas durante sus seis años en Mexico llegaron muy lejos en el intento de extirpar el movimiento separatista.

[7] La interesante discusión de William B. Taylor sobre las "palabras de combate" en situaciones de agresión, tanto interpersonales como colectivas, en Oaxaca y el centro de México durante el siglo XVIII sugiere que en las confrontaciones con los españoles, los indios se inclinaban a usar los insultos que normalmente habían recibido, como "cochinos" o "perros"; Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979), p. 117.

[8] BPE, Criminal, paquete 29, exp. 18, ser. 652, 1811.

[9] BPE, Criminal, paquete 22, exp. 1, ser. 480, 1813.

[10] AGN, Infidencias, vol. 27, exp. 5, fols. 57r-87r, 1820. Para otros ejemplos del uso de los términos "acallejado" o "encallejado", vease BPE, Criminal, paquete 17, exp. 6, ser. 382, 1811; BPE, Criminal, paquete 29, exp. 18, ser. 652, 1811 (el caso de Tinta mencionado en el texto); *ibid.*, ser. 636, 1811; BPE, Criminal, leg. 3, exp. 4, 1813.

[11] BPE, Criminal, leg. 5, exp. 20, 1812.

blasfemo ante la Inquisición en 1816 por haberse referido a unos santos cristianos como "acallejados" y a otros como "insurgentes".[12]

Después del estallido de la lucha insurgente en 1810, los insultos de contexto político siguieron basándose en gran medida en la misma gama de expresiones que antes, con algunas diferencias menores de énfasis. No obstante, en algunos casos es útil considerar su significado simbólico, posiblemente alterado o embellecido. De los insultos cuyos significados parecen haberse conservado estables desde la época previa a la lucha insurgente hasta los años del conflicto, muchos abarcaban referencias sexuales —como puede esperarse—, incluyendo la denigración de la legitimidad o la virilidad de un oponente del sexo masculino. Por ejemplo, en marzo de 1811, un jornalero indio de una hacienda rural cercana a Cuauhtitlán comenzó a discutir por el salario con el administrador, un español, y saliendo del trabajo, enojado espetó entre dientes un comentario sobre "estos hijos de puta de estos gachupines". El peón acabó pasando varios meses en una prisión local antes de ser liberado en mayo de 1811, destino que no habría padecido de no ser por el pesado ambiente político del momento.[13] El uso del obsceno epíteto "carajo", referencia despectiva al pene, fue tan frecuente durante la lucha insurgente como lo era antes, aunque en los años en torno a 1810 se relacionaba a menudo con declaraciones antiespañolas o de algún modo políticas. Así, un hombre (al parecer un criollo) que en octubre de 1811 se hallaba en Coyoacán jugando cartas, se enzarzó en una discusión con otro jugador y exclamó "que dentro de pocos días le habíamos de besar la correa a los carajos gachupines".[14]

En los años posteriores a 1810 dos formas de insultos que eran notoriamente frecuentes son las relativas a una especie de complicidad sexual y a

[12] AGN, Inquisición, vol. 1460, fols. 257r-259r, 1816. Otros destacados políticos y militares de ambos partidos también fueron blanco de burlas y rebautizados con apodos poco halagüeños: el comandante realista José de la Cruz, a quien llamaban "Bigotes" a sus espaldas, tenía un cañón insurgente al que así le pusieron en la isla de Mezcala del lago de Chapala, en poder de los rebeldes, isla que sus fuerzas mantuvieron sitiada durante unos tres años. Otra pieza de artillería rebelde de la isla fue nombrada "el Indultado", aparentemente en referencia a los indultos reales que se ofrecían periódicamente y que los rebeldes a menudo aprovechaban.

[13] AGN, Criminal, vol. 110, exp. 24, fols. 453r-471v, 1811. Debiera añadirse que el peón indígena, Juan Paulino, empeoró la situación porque cuando el español lo persiguió y le reclamó, él declaró provocadoramente que era insurgente.

[14] AGN, Criminal, vol. 240, exp. 2, fols. 21r-25v, 1811; y para otro caso en el que seguramente también corrió el alcohol, véanse las acusaciones contra Mariano Aguilar por declarar públicamente en el pueblo de Tetecala, distrito de Cuernavaca: "Ojalá y vinieran los insurgentes y se llevaran a cuanto gachupín carajo había", AGN, Criminal, vol. 240, exp. 8, fols. 160r-182r, 1811. El uso de insultos sobre la legitimidad y la virilidad está bien documentado en Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*, pp. 81-83.

las heces. El término "alcahuete" (padrote, lenón, chulo) es uno de los insultos que aparece con más frecuencia en los registros de delincuentes y sediciosos del periodo insurgente. Aunque podía usarse de manera similar a "cabrón", en la época de la Independencia más bien aludía a un socio o a una criatura obsequiosa en su relación con otra persona o grupo, por lo que pareciera conllevar la imputación de afeminamiento, vergüenza y colaboración. En el siguiente capítulo hago un relato detallado de un episodio único de violencia colectiva en el pueblo de Atlacomulco en 1810, y ahí veremos, por ejemplo, que una de las principales figuras insurgentes del lugar dice de un comerciante español vecino del pueblo que es "un alcahuete de gachupines".[15] Un vecino indio aprehendido por insurgente en la región de Cuauhtitlán en 1812 llama "alcahuete" del magistrado español del distrito a un magistrado indio de su pueblo natal, y otro más se refiere a toda la "república" (los funcionarios indios) de su pueblo como "alcahueta" de los funcionarios españoles en general.[16] Así va cobrando el término un nuevo estrato de significado en las circunstancias de 1810 y de los años siguientes: al sentido ya presente de una sumisión impropia de la virilidad se añaden la imputación de colaboracionismo, junto con ciertos elementos de impotencia y traición.

El segundo de los términos más empleados en el lenguaje ofensivo y/o sedicioso del periodo tiene que ver con las heces, y casi siempre se liga a declaraciones políticas de oposición. Los insultos más difundidos en contra de los españoles eran que alguien (lo más usual es que fuera un indio o algún vecino del pueblo) dijera que se "cagaba" en los gachupines. Esto fue lo que provocó el arresto y la condena a trabajos forzados durante más de un año de Antonio Polonio, el alcalde indio del pueblo de Ayotla, cerca de Chalco, quien anunció en la plaza del pueblo en junio de 1811 que "... se cagaba en todos los gachupines".[17] Los insultos de este tipo en la época insurgente tomaban como blanco desde los funcionarios rurales de pueblo a los más altos estratos del Estado español. Don Mariano del Carmen, el gobernador indio del pueblo de San Vicente Chicoloapan, cercano también a Chalco, metió a la cárcel al vecino Manuel Arellano por insultar al alcalde del

[15] AGN, Criminal, vol. 229, fols. 263r-413v, 1810. Para el uso de la palabra alcahuete casi como sinónimo de "cornudo", véase AGN, Criminal, vol. 45, exp. 6, fols. 150r-181r, 1811.

[16] AGN, Criminal, vol. 267, exp. 19, fols. 250r-271r, 1812; AGN, Criminal, vol. 258, exps. 9-10, sin pp., 1812.

[17] AGN, Criminal, vol. 2, exp. 21, sin pp., 1812. Para otro ejemplo, véase el caso del insurgente acusado Manuel Sánchez, del pueblo de Atitalaquia, en AGN, Criminal, vol. 240, exp. 19, fols. 365r-388r, 1811.

pueblo con estas palabras "... que se cagaba en el gobernador y alcalde y en sus títulos, y también se cagaba en el subdelegado y en su título, que de aquí a mañana o pasado mañana entrarían los insurgentes y se les acabaría".[18] José Manuel Reyes, vecino del pueblo de Tula, estaba en la plaza del pueblo platicando cuando exclamó: "¡Que virrey ni que virrey, yo me cago en el virrey!"[19] Don Bernardo de Gálvez, preso en la ciudad de Oaxaca bajo sospecha de ser agente de los franceses, se mostró más ambicioso, demoledor y profano cuando, charlando en la prisión con un compañero de celda, dijo que "... se cagaba en el rey, y que ojalá y viniera Morelos y acabara con todos, que tan carajo era Dios como la virgen y todos los santos", y en otra ocasión dijo que "se cagaba en Dios... y se cagaba en su corona [del Rey]".[20]

Consignas, contraseñas, insignias

En la Nueva España, durante el periodo insurgente, en las ciudades, los pueblos, los caseríos remotos y los caminos vecinales, en las iglesias, las tiendas rurales y las plazas de los pueblos, las palabras resonaban en el ambiente: nubes de chismorreo y charlas políticas hendidas por el rayo ocasional de la sedición deliberada o los rumores de pánico. Zumbando como insectos en esta pesada atmósfera política, la forma más común de lenguaje cargado, incluyendo los ingeniosos epítetos políticos y la escatología que hasta ahora hemos visto, era indudablemente la invocación del nombre del rey o el de la virgen de Guadalupe para representar la causa realista y la insurgente respectivamente. Uno podría pensar que desde los momentos iniciales de la rebelión, en 1810, cuando Miguel Hidalgo eligió sin mayor premeditación la imagen de la virgen como emblema de su causa, se estableció una polarización entre la virgen y el monarca español; pero no fue exactamente esto lo que ocurrió. Se echó a andar un proceso simbólico de apropiación y contraapropiación en el que ambos bandos empleaban a la virgen y al rey, a menudo ligados o incluso en combinación mutua. Además, cada grupo intentaba socavar la legitimidad ideológica de sus oponentes políticos mediante el proceso mismo de la apropiación. Así, los rebeldes de varias regiones del país que normalmente entraban al combate llevando en la bandera el blasón con la imagen de la virgen morena abrazaban las doctrinas

[18] AGN, Criminal, vol. 222, exp. 4, fols. 38r-49r, 1811.
[19] AGN, Criminal, vol. 53, exp. 1, fols. 1r-16v, 1810.
[20] AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 2, fols. 40r-57v, 1811.

del legitimismo monárquico ingenuo, aunque afirmaban que su partido intentaba restaurar la monarquía legítima contra los usurpadores franceses. Por otra parte, los realistas tomaban a la virgen de Guadalupe como protectora nacional; y decían que favorecía la continuación del régimen colonial y que lanzaba anatemas contra los rebeldes. Entre los insurgentes, el vínculo más estrecho entre la virgen y el rey —los puntales religioso y secular respectivamente de la legitimidad política— se daba en las regiones rurales de las zonas menos aculturadas de la Colonia, como las cordilleras orientales y occidentales. Sin embargo, junto con este sincretismo, había una marcada tendencia a asociar a la virgen de Guadalupe con la causa insurgente y al rey Fernando VII con los realistas, aunque la propiedad afectiva e ideológica de estos símbolos no era exclusiva de ninguno de los grupos en la contienda. En los villorrios y pueblos de las regiones centrales del virreinato, más colonizadas, con mayor densidad de población y más aculturadas, y así fueran de mayoría indígena o mestiza, existía una separación más definida de la virgen y el rey en esferas confrontadas y mutuamente excluyentes.

Aunque Ignacio Allende, quien fue teniente de Hidalgo, al igual que otros testigos y comentaristas posteriores subrayaron la espontaneidad de Hidalgo al elegir a la virgen como insignia, resulta claro que su invocación tocó una fibra sensible entre las masas rurales de muchas partes del país, y con ella dio al movimiento en toda la Colonia una legitimidad ostensiblemente religiosa de la que podía haber carecido en su ausencia.[21] Muchos contingentes formados por gente de pueblo que se unieron por vez primera al creciente ejército de Hidalgo en su marcha del otoño de 1810 de Dolores a San Miguel el Grande y finalmente a la ciudad de Guanajuato llevaban estandartes con la imagen de la virgen, un uso iconográfico que perduró a lo largo de los años de rebelión.[22]

[21] Véase el testimonio de Allende en su detallada confesión judicial de mayo de 1811, en AGN, Historia, vol. 584, exp. 3, 1811. Allende fue ambiguo en cuanto a la autoría de esta idea ("... por idea de alguno de la compañía"), pero otros testigos e historiadores se la atribuyeron firmemente al propio Hidalgo.

[22] El testimonio de Allende en *ibid*. Sobre toda la cuestión de la significación política y religiosa de la virgen de Guadalupe y su uso como instrumento de propaganda, véanse las interesantes observaciones de Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, *passim*, y véase también a Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of a Mexican National Consciousness, 1531-1813*, traducción de Benjamin Keen (Chicago, 1976), esp. pp. 99-136. Para un punto de vista disidente sobre el culto tradicional de la Guadalupana, véase William B. Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist*, 14 (1987), pp. 9-33; y para un trabajo amplio y reciente de la historia del culto como un todo, véase Stafford Poole, C. M., *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797* (Tucson, 1995).

Las fuerzas de la contrainsurgencia se la pasaban confiscando banderas rebeldes con la imagen de la virgen en ellas. A principios de diciembre de 1810, el comandante realista José de la Cruz envió un ejemplar especialmente bello (que describió como un "cuadro al óleo") al virrey Venegas en la ciudad de México bajo el cuidado de su asistente, Agustín de Iturbide, quien sería un oficial venal, terror de los insurgentes y emperador de México.[23] Para que no se piense que esta lealtad política y afectiva con las representaciones de la virgen morena se desarrolló solamente a consecuencia de la propia rebelión de 1810, debiera recordarse que desde hacía mucho se le relacionaba con episodios de acción política colectiva. Durante el conocido episodio del Indio Mariano —esa figura indígena mesiánica que se apareció en la región de Tepic cerca de la costa occidental del país en 1800-1801—, los seguidores de Mariano recibieron instrucciones de acoger su esperada llegada en la plaza de la ciudad con una bandera que llevara la imagen de la virgen de Guadalupe.[24]

La invocación verbal (especialmente oral) del nombre de la virgen de Guadalupe en versos sediciosos, contraseñas, gritos de guerra, proclamas insurgentes y confrontaciones políticas públicas era tan frecuente que no tendría caso citar un sinfín de ejemplos. En 1811, cuando una fuerza rebelde al mando del cabecilla Sandoval tomó la ciudad de Colima, al sur de Guadalajara en la costa occidental de México, la entrada triunfal de los insurgentes en el pueblo fue acompañada por gritos de la muchedumbre aclamando a la virgen de Guadalupe, y los más entusiastas eran los lugareños.[25] Un indio capturado en Cuautla a principios de 1812 afirmaba que el cabecilla local Balbuena se lo había llevado de una hacienda de la región y le había dicho: "Pues es preciso que vayas a onde *[sic]* está el General nuestro [Morelos];

[23] AGN, OG, vol. 142, fol. 68r, Cruz a Venegas, 7 de diciembre de 1810, y para otra bandera rebelde capturada, AGN, OG, vol. 20, fols. 77r-81v, Álvarez de Güitián a Arredondo, 24 de noviembre de 1811.

[24] Se encuentra documentación muy abundante sobre el episodio en Juan López (ed.), *La rebelión del Indio Mariano, un movimiento insurgente en la Nueva Galicia, en 1801, y documentos procesales*, 3 vols. (Guadalajara, 1985). Véase también Eric Van Young, "Millennium on the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1815", *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986), pp. 385-413; Felipe Castro Gutiérrez, "La rebelión del Indio Mariano (Nayarit, 1801)", *Estudios de Historia Novohispana*, 10 (1991), pp. 347-367; y para un relato interesante (en parte novelado), Jean Meyer, *A la voz del rey: una historia verídica* (México, 1989).

[25] BPE, Criminal, leg. 2, exp. 10, 1812; y leg. 6, exp. 36, 1811. Para otros ejemplos de aclamaciones masivas o gritos de combate, véase AGN, Criminal, vol. 239, exp. 2, fols. 25r-43v, 1811; AGN, Criminal, vol. 229, fols. 263-413v, 1810.

así como has defendido la ley de los gachupines, has de defender la ley de Nuestra Señora de Guadalupe."[26]

Era la creencia generalizada que la virgen acudía en socorro de los pobres y los oprimidos contra los ricos y poderosos, y hasta se pensaba que favorecía la causa insurgente mediante intervenciones milagrosas en la batalla.[27] Un ejemplo especialmente fascinante de la manera en que la celebración de la virgen podía combinarse con la lealtad al monarca español Fernando VII *y* con la lucha insurgente *simultáneamente* es la carta dirigida a los gobernadores indios de los pueblos de la región de Cuernavaca por el misterioso José Pioquinto Vásquez, alias el Santo Cristo, para movilizarlos a favor de la causa rebelde en noviembre de 1810.[28] La carta decía así en una parte:

> Los gobernadores de los pueblos de esta cabecera [Cuernavaca] luego que se verifique la entrada de los señores que vienen por parte del señor [Ignacio] Allende, los reciban con paz y agasajo con el mejor recibimiento, porque vienen a favor del Reino, y que proclamen [los gobernadores] a Nuestra Señora de Guadalupe y a nuestro Soberano el Señor Don Fernando VII.[29]

Los realistas se daban plena cuenta de la vinculación entre la virgen y los desposeídos, por una parte, y de la virgen y la rebelión, por la otra. Incluso llegaron a denostar o a satirizar a la propia virgen, ocasionalmente, aunque esto era comparativamente raro porque olía a blasfemia. Por ejemplo, se decía que un partidario de los realistas de la región de Tulancingo le puso a su perra "Nuestra Señora de Guadalupe".[30]

[26] HD 4.71.360, 1812. La correspondencia de los rebeldes capturados abunda en referencias a la virgen, especialmente las cartas de los cabecillas locales de la insurgencia que pretendían reclutar a los indígenas de los pueblos para su causa. El autor de una carta de fines de 1811 saluda al destinatario, un oficial insurgente, apostrofándolo como "Capitan General por el Nombre de mi Señora de Guadalupe de la mericana *[sic]*"; AGN, Criminal, vol. 251, exp. 1, fols. 1r-12v, 1812. Otra carta, enviada a diversos pueblos indios de la región de Cuernavaca antes de una invasión a la ciudad que los insurgentes tenían planeada, está firmada por José Pioquinto Vásquez (también llamado "el Santo Cristo"). En ella exhortaba a los vecinos de los pueblos a recibir a Ignacio Allende y sus fuerzas "con paz y agasajo con el mejor recibimiento porque vienen a favor del Reino, y que proclamen a Nuestra Señora de Guadalupe y a nuestro soberano el señor don Fernando Séptimo"; AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.

[27] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 1, fols. 1r-12v, Zacualtipan, 1812; AGN, Criminal, vol. 454, sin núm. de exp., s. f., Orizaba, 1811.

[28] Vásquez estuvo implicado en el tumulto de noviembre de 1810 en Cuernavaca y lo mataron poco después; véase el capítulo XVII.

[29] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.

[30] AGN, OG, vol. 17, fols. 161r-165r, 1812.

Pese a lo común que era esta invocación verbal o emblemática de la virgen de Guadalupe como patrona y emblema de la lucha insurgente, sería un grave error entender que la invocación por sí misma era suficiente para movilizar a los grupos populares a la resistencia o a la franca insurrección contra el orden colonial. Su nombre y su protección, al parecer, eran invocados por los rebeldes populares con mayor frecuencia fuera de sus comunidades de origen, como una especie de *lingua franca* que los ayudaba a distinguir quién podía ser un aliado y quién un enemigo. Me extenderé más sobre el tema en el capítulo XVIII, insistiendo especialmente en que la respuesta popular (e indígena en particular) a la virgen de Guadalupe durante esos años no fue seguirla como por reflejo pavloviano, ni tampoco unirse *ipso facto* al movimiento al que se le asociaba, como normalmente se describe en la narrativa convencional. Más bien sirvió de agente de otras fuerzas —religiosas, ciertamente, pero también intensamente locales y etnificadas—, a falta de las cuales su invocación por parte del padre Hidalgo o cualquier otro jefe insurgente indudablemente hubiera provocado una respuesta comparativamente débil entre la gente del campo.

El uso oral más frecuente de esta invocación simbólica no tomaba la forma de gritos de guerra, ni de juramentos, ni siquiera afloraba en las discusiones públicas, sino más bien en el mundano acto de saludar a la gente fuera de la casa en situaciones que a menudo eran equívocas. Así pues, en las calles y las plazas del pueblo o de la ciudad, en los caminos vecinales, en pleno campo y en otras demarcaciones públicas o semipúblicas, la gente siempre se saludaba con alguna especie de santo y seña, y de ellos el más común era el "¿Quién vive?" La respuesta podía ser crucial. Las contraseñas más comunes eran "Nuestra Señora de Guadalupe" o "América" si uno era rebelde o simpatizante de ellos, y "España" o "Nuestro Señor el Rey Fernando", si se era realista o partidario de este bando. Los saludos no eran sólo una forma de expresar las convicciones y lealtades políticas propias, además de un posible vehículo para la agresión verbal, sino también una forma de identificar al interlocutor como amigo o enemigo en un ambiente político propenso a la violencia, la inseguridad, las lealtades variables y el fingimiento. Estas confrontaciones y sus formas variaban casi al infinito y en ellas entraba en juego el honor personal, la integridad de las convicciones políticas, la santidad de los juramentos y el temor de la blasfemia, o a veces la simple supervivencia.

Solían ocurrir incidentes en los que personas procedentes del campo y al parecer ingenuas eran presa de la vida política más complicada de las

ciudades, porque no entendían cómo y en qué circunstancias podían emplearse determinados códigos. Por ejemplo, Antonio Muñáin, labrador del pueblo de Ameca en el extremo occidental del lago de Chapala llegó a Guadalajara en febrero de 1811 a vender un cargamento de maíz y a comprar unos cigarros. Una noche, estando en la calle cerca de su hospedaje, fue interpelado con el "¿Quién vive?" por una patrulla realista, al que respondió: "Nuestro Rey Don Fernando VII". Pero esto no fue suficiente para los soldados, quienes entonces le preguntaron que "quién más", y él les respondió: "... según estaba impuesto en mi tierra que Nuestra Señora de Guadalupe", repitiéndolo una segunda y una tercera vez. Encarcelado por sospechoso de sedición, Muñáin fue convincente al alegar en su defensa que era "ignorante absolutamente del estado y del gobierno político" y fue liberado tras unos días de estar en la cárcel.[31] Asimismo, el desventurado indio José Antonio Cureña, oriundo de un pueblo cercano a la ciudad de México, paseaba una noche de marzo de 1812 por la muy transitada avenida de San Agustín de las Cuevas en la capital, cuando dos hombres surgieron de la oscuridad y le dieron el "quiénvive". Creyendo que eran "gente mala" (es decir, rebeldes), Cureña respondió por acto reflejo "Nuestra Señora de Guadalupe" y fue encarcelado, aunque salió al poco tiempo.[32]

Sin embargo, las consecuencias de dar la respuesta equivocada podía ser fatal o peligroso para la propia vida, y el quiénvive un pretexto para la agresión y la violencia, y no precisamente para obtener información. Un oficial rebelde detenido, José Rodríguez y Herrera, confesó en 1817 que varios meses antes se había cruzado de noche con un hombre en el camino entre Cuernavaca y Chalma, y que cuando el extraño contestó "España" al quienvive de los insurgentes, Rodríguez y Herrera lo mató de una cuchillada.[33] El insurgente y ladrón indio Diego Martín y varios compañeros fueron condenados por entrar a robar a las casas de varios indios del pueblo de Teotihuacán en el verano de 1812. Una de las víctimas, Mariano Redonda, dijo que la pandilla se había metido a su casa por ahí de la medianoche dando el quiénvive. Cuando Redonda y su esposa respondieron tentativamente "España", Martín replicó: "¡España ni qué diablos, carajos chaquetas alcahuetes!", y les robó sus pertenencias intentando de paso abusar de la mujer.[34] Las convicciones

[31] BPE, Criminal, paquete 21, exp. 1, ser. 463, 1811.

[32] AGN, Criminal, vol. 15, exp. 13, 1812.

[33] AGN, Infidencias, vol. 32, exp. 5, fols. 192r-226r, 1817. Rodríguez y Herrera acabó siendo liberado gracias a un indulto real generalizado.

[34] AGN, Criminal, vol. 8, exp. 11, sin fol., 1812. Para otro caso de robo, éste ocurrido en la plaza de Texcoco, véase AGN, Criminal, vol. 173, fols. 406r-431v, 1814.

políticas o religiosas fácilmente venían a añadirse a este intercambio de palabras. Durante una revuelta en el pueblo de Chicontepec en 1811, un español de la localidad se enfrentó a un grupo de indios del pueblo que al entrar a su casa le dijeron "¿Quién vive?". Como no respondía, le pidieron que dijera "Nuestra Señora de Guadalupe vive", que él evasivamente parafraseó como "Que viva Nuestra Madre y Señora", invocando así a la virgen María, pero dejando de lado su advocación del Tepeyac. En otro incidente ocurrido durante la misma revuelta, los rebeldes locales ordenaron a un hombre que estaba enfermo en su casa que firmara un voto aclamando a la virgen de Guadalupe, pero él replicó con cierta sangre fría: "Si es por Dios y su madre santísima y nuestro Fernando VII, a quien tengo jurado, la echaré [la firma] mañana, y si no ya pueden proceder a quitarme la vida."[35] Cuando el español don José Asencio Gordonis se vio rodeado por un tumulto de indios obviamente hostiles durante una revuelta en Cuernavaca, la noche del 1 de noviembre de 1810, respondió provocadoramente "España" al quiénvive de la muchedumbre, haciendo que una persona anónima surgida a sus espaldas dijera: "¡Apéate carajo, antes que te vuele la tapa de los sesos!" De acuerdo con el testimonio confiable de algunos de los ahí presentes, Gordonis se apeó "en el acto".[36]

Además de gritar, hablar y escribir mucho sobre sus ideas políticas y los acontecimientos del día, la gente literalmente llevaban sus simpatías en las mangas, donde portaban todo tipo de insignias y distintivos, que eran declaraciones tan sonoras y claras como las palabras. Al igual que en las banderas y los pendones de la batalla, el icono subversivo que se empleaba más comúnmente era la imagen de la virgen de Guadalupe. Por ejemplo, el insurgente confeso Julián Neyra fue aprehendido cuando se paseaba por las calles del provinciano pueblo de Tula portando en el sombrero una pequeña divisa de la virgen.[37] La imagen de la virgen también podía llevarse en el sombrero con plumas, como ocurrió con una gavilla rebelde del área de Zacualtipan en 1812; o podían usarse solamente plumas de colores distintivos, como dicen que ocurrió en el área de Metztitlán en 1811.[38] También los realistas ostentaban divisas políticas en su atuendo, como las rosas y los

[35] AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811.

[36] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810. Gordonis era un empleado en la administración de la hacienda azucarera de Atlacomulco, situada en los alrededores y perteneciente a los herederos de Hernán Cortés.

[37] AGN, Criminal, vol. 241, exp. 4, fols. 106r-115r, 1811.

[38] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 10, fols. 309r-319v, 1812; AGN, Criminal, vol. 420, sin núm. de exp., s. f., 1811.

"Fernanditos" en los sombreros de aquellos que eran leales al rey Fernando VII en el pueblo occidental de Juchipila en 1813.[39] En los sitios donde pesaban las cuestiones de seguridad pública, sobre todo en las ciudades, esos signos posibles de deslealtad o sedición manifiesta podían provocar cierta alarma. En mayo de 1814, a través de varios informes de la policía llegó hasta oídos del virrey Calleja la noticia de que alguna gente vestida como payaso entraba diariamente a la ciudad. Ataviados con "vestidos bordados de distintos modos" ostentaban (lo que era aún más preocupante) insignias en sus prendas y sombreros de alas caídas con forma de estrellas de plata, frutas y leones con o sin globos terráqueos en las patas. Interpretando estas insignias como si fueran posibles emblemas codificados de algún tipo de grupo conspiratorio, Calleja ordenó una investigación más profunda. Varios sujetos que fueron detenidos por la policía para ser interrogados protestaron ser inocentes, insistiendo en que las piezas de joyería se vendían abiertamente en tiendas pequeñas del distrito central de venta al menudeo, el Parián, y que no eran más que alfileres para sujetar las cintas de los sombreros. Calleja dejó entonces de tratar el asunto como cuestión de seguridad para dictar su opinión sobre la moda, reconociendo que probablemente ésta fuera la verdad, pero no sin decir que de todos modos era algo sospechoso y poco apropiado dado el ambiente político prevaleciente en el reino, "... y más con el pretexto de que es para afianzar el barbiquejo, cuando éste toda la vida se ha traído, y no con leones, sino cosido con cuatro puntadas".[40]

El tránsito de gente y el tráfico de mercancías

En México, en el periodo de las luchas por la Independencia, al igual que durante los levantamientos políticos internos de otras sociedades, la información era poder, en un sentido real. Las autoridades coloniales tomaron especial interés en garantizar la seguridad de las ciudades, que a todo lo largo de este periodo fungieron como los bastiones políticos y militares del régimen español. Esto debía lograrse, ante y sobre todo, mediante la regulación del flujo de información, ideas y gente en la Colonia, cosa especialmente difícil para el gobierno por el hecho de que la población civil estaba llena de nichos de simpatizantes activos o pasivos de los insurgentes. Para ejercer este control, los esfuerzos del gobierno se dirigieron a tomar medidas

[39] BPE, Criminal, leg. 1, exp. 23, 1814, y leg. 6, exp. 54, 1813.
[40] AGN, OG, vol. 5, fols. 408r-v, 1814.

de seguridad, a concentrar la población (políticas de "poblado estratégico") y a hacer propaganda, pero nunca se vieron coronados por el éxito, aunque sí surtieron algún efecto. Era lo que podía esperarse, considerando el tamaño del país y lo complejo de su geografía, los relativamente escasos recursos humanos con los que contaba el régimen realista y la naturaleza inherentemente esporádica y esquiva de la guerra de guerrillas.[41] La verdad es que las medidas de seguridad del Estado tenían tantas fugas que parecían coladores, la concentración estratégica de la población tenía tantas probabilidades de ser contraproducente como de lograr su objetivo, mientras que la propaganda era vaga y su eficacia para reafirmar la lealtad se hallaba limitada por las características culturales y espaciales de discontinuidad en el México de la época. A pesar de que el gobierno hizo su mejor esfuerzo por mantener a la gente de los pueblos en su lugar y para imponer un cordón sanitario entre los insurgentes y los que no eran combatientes, la gente se movía mucho por el campo, y emigraban en gran número a las ciudades del reino huyendo de la lucha y las epidemias.[42] Así pues, el tránsito de gente, al igual que el tráfico de información y de ideas prosiguió a lo ancho de casi todo el país durante el periodo insurgente, aunque en algunos momentos y lugares quizá se haya reducido a su mínima expresión debido a los combates, el bandidaje o las medidas de seguridad del Estado.

De los documentos coloniales de todo tipo se lleva uno la impresión de que aunque la gente se movía mucho por el campo durante la Colonia, era más probable que normalmente permaneciera dentro del ámbito relativamente restringido de su pueblo y provincia de origen. Además, tendía a haber una fuerte correlación directa entre la propensión a viajar una gran distancia y la posición que se ocupara en la jerarquía socioeconómica; esto es, mientras más indio y más rural fuera una persona, más posibilidades tenía de quedarse en casa y junto al fogón. En este ambiente relativamente íntimo, la circulación de información por vía oral tenía muchas probabilidades de ser bastante

[41] Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986), pp. 67-73, plantea argumentos muy parecidos en una interesante discusión sobre la guerra a la contrainsurgencia. En 1810, el ejército colonial tenía cerca de 30 000 efectivos, de los cuales sólo una quinta parte eran regulares, los demás eran milicianos; Christon I. Archer, *The Army in Bourbon Mexico, 1760-1810* (Albuquerque, 1977), pp. 110-111. Los milicianos desertaron por montones en los primeros meses de la rebelión y esto siguió siendo un problema entre las fuerzas del gobierno a todo lo largo de este periodo.

[42] La población de la ciudad de México, por ejemplo, aumentó de cerca de 130 000 personas a casi 170 000 entre 1810 y 1813; luego regresó a unos 125 000 a resultas de la mortalidad por epidemias (sobre todo en 1813) y la emigración de la gente que regresó a los distritos de provincia parcialmente pacificados; Anna, *The Fall of the Royal Government*, *op. cit.*, p. 4.

rápida y eficiente.[43] Sin embargo, para las distancias largas —digamos que más allá de 80 kilómetros—, el comercio era el aceite que seguramente reducía la fricción de la distancia en lo referente a la circulación de la información y las ideas. Por lo tanto, en circunstancias normales, la información recorría ligera grandes distancias junto con las mercancías, sobre todo hasta llegar a los puntos más remotos del país. La implicación silogística de la situación es bastante obvia: la información que viajaba con el comercio llegaba más lejos, el comercio solía verse interrumpido durante el periodo insurgente, por lo tanto, también el flujo de información solía verse interrumpido.

A principios de septiembre de 1816, cuando el virrey saliente Félix María Calleja redactó un informe a su sucesor Juan Ruiz de Apodaca sobre el estado de la Colonia, mostraba un ánimo comprensiblemente optimista al considerar que había logrado estabilizar militar y políticamente al país durante los tres años de su administración. Su descripción del reino comenzaba con la capital, y decía de ella: "... apenas se conoce en ella [en la capital] la insurrección, ni aun se habla de ella; tranquila en la *[sic]* interior [del país], muy raros o poco comunes los delitos, abundantes y a precios cómodos las subsistencias..."[44] En su enorme y brillante relación del movimiento de Independencia escrito unos años más tarde, Lucas Alamán hizo eco al animoso balance sobre el funcionamiento de las estrategias contrainsurgentes adoptadas bajo el régimen de Calleja.[45]

El panorama, sin embargo, definitivamente tenía un lado más sombrío, porque la seguridad y la estabilidad del comercio y las comunicaciones en México fácilmente podían verse sacudidas o destruidas localmente hasta por la menor de las gavillas insurgentes o por los bandidos. Por ejemplo, la llegada de Apodaca a la ciudad de México cayó de sorpresa a las autoridades, porque las noticias de su desembarco en Veracruz fueron interceptadas por los rebeldes. Aunque el virrey entrante bromeó sobre las circunstancias, los rebeldes atacaron a su escolta cuando viajaba por tierra desde Veracruz hacia la capital.[46] El propio informe de Calleja al ministro de Guerra español

[43] Richard Boyer, "People, Places and Gossip: The Flow of Information in Colonial Mexico", en Ricardo Sánchez, Eric Van Young y Gisela von Wobeser (eds.), *Ciudad y campo en la historia de Mexico*, vol. 1 (México, 1992), pp. 143-150; y del mismo autor, *Lives of the Bigamists: Marriage, Family and Community in Colonial Mexico* (Albuquerque, 1995), pp. 167-217.

[44] IID 10-2.707, 1816. El informe lleva fecha del 6 de septiembre de 1816; Calleja cedió el mando a Apodaca el 16 de septiembre de 1816.

[45] Lucas Alamán, *Historia de Mejico*, 2a. ed., vol. 4 (México, 1968), p. 308; Anna coincide con este punto de vista: Anna, *The Fall of the Royal Government*, *op. cit.*, pp. 180-181.

[46] *Ibid.*, p. 181.

indicaba que había tramos en el camino de Veracruz a la ciudad de México que aún no eran seguros para 1816 y que el tráfico de los convoyes corría peligro. La ruta entre la capital de la Nueva España y Acapulco era constantemente recorrida por convoyes terrestres fuertemente armados; pero los hombres de Calleja no fueron suficientes para pacificar a fondo la agreste región del actual estado de Guerrero (que hoy sigue siendo el reducto de las guerrillas contra el gobierno). Las provincias de Puebla, Veracruz y Oaxaca seguían padeciendo las incursiones armadas de las gavillas rebeldes; la lucha insurgente se hallaba fuertemente atrincherada en grandes áreas de Nueva Galicia, Michoacán, Guanajuato y la Tierra Caliente del Pacífico, y varios jefes insurgentes de distintos lugares del país seguían teniendo una fuerte presencia militar desde sus cuarteles en lo alto de las montañas y en las islas de los lagos. Hay algunas pruebas anecdóticas de otros lugares del país que apuntan a la supervivencia de bandas guerrilleras más pequeñas y un bandidaje endémico. Brian Hamnett llega a la conclusión de que la lucha contrainsurgente había llegado a un estancamiento para 1820-1821.[47] Por lo tanto, si la risueña estimación que hace Calleja sobre la situación en el país era algo inexacta incluso para finales de 1816, las condiciones anteriores a esa fecha --digamos que para fines de 1815, cuando finalmente capturaron y ejecutaron a Morelos— han de haber sido menos alentadoras aún para el optimismo del régimen realista. Todavía a principios de enero de 1815, el ayuntamiento de Valladolid envió al virrey un sombrío informe sobre el estado de la economía, el comercio y las comunicaciones locales, como vimos en el capítulo III. Pocos años antes, la comunicación y la situación comercial en Chihuahua y otras regiones del Norte era igualmente crítica y en el otro extremo del país, el brigadier Melchor Álvarez, el comandante militar realista de Oaxaca, describió condiciones similares en la primavera de 1814.[48]

El comercio y las comunicaciones normales vivieron sus peores días durante el periodo de 1810 a 1812, cuando la lucha insurgente llegó a su máximo nivel en muchos sentidos. Los comandantes realistas de los distritos, aún los que estaban muy cercanos a la capital donde las pequeñas bandas de insurgentes se encarnizaban con los viajeros y el comercio, siempre

[47] Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, p. 210.

[48] AGN, OG, vol. 32, sin núm. de exp., fols. 215r-241r, Ayuntamiento de Valladolid a Calleja, 9 de enero de 1815; AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 21, fols. 126r-142v, Salcedo a Venegas, 22 de junio de 1811 (con documentos adjuntos); AGN, OG, vol. 2, sin núm. de exp., fols. 78r-88r, Alvarez a Calleja, 30 de abril de 1814.

tenían problemas para mantener los caminos transitables.[49] Por ejemplo, el cabecilla rebelde Vicente Gómez se instaló a finales de 1812 en la hacienda de Contla, en una región notablemente infestada de bandidos como era Río Frío, al este de la ciudad de México por el camino que va a Puebla y Veracruz. Este Gómez ya había sido indultado, pero volvió a unirse a la lucha insurgente y con una pequeña fuerza interrumpía el tráfico de esa importante arteria, robando ganado y forzando a los hacendados locales a pagarle dinero a cambio de protección.[50] Por esta razón, en el verano de 1812 resultaba prácticamente imposible viajar por los alrededores de Veracruz y muchos viajeros incautos eran asaltados y algunos hasta perdían la vida.[51] Tampoco la capital virreinal se hallaba a salvo de este tipo de cosas, ni siquiera con la enorme concentración que en ella había de fuerzas de seguridad. Por ejemplo, en 1812, las canoas que llevaban comestibles y mercancías artesanales a la ciudad regularmente sufrían robos al navegar por los canales de las afueras de la capital que eran cometidos por insurgentes confesos.[52]

Una solución a este problema, al menos en lo que se refiere al comercio que se hacía a lugares lejanos, fue formar convoyes comerciales relativamente grandes que pudieran viajar bajo la protección de escoltas militares. El tamaño llegaba a ser verdaderamente asombroso, como la expedición que se preparó para partir de la ciudad de México a las provincias del norte ("tierra adentro") en junio de 1811. El convoy se componía de 2 300 personas con salvoconductos provisionales (sin contar a la gente con pasaportes permanentes o soldados de la escolta), casi 80 coches, más de 600 mulas cargadas de equipaje y la fabulosa cifra de 12 006 mulas cargadas de mercancías, divididas casi a partes iguales entre provisiones del gobierno y mercancías de

[49] Véase, por ejemplo, AGN, Criminal, vol. 64, exp. 5, fols. 108r-162v, 1811, sobre la necesidad de mantener abiertos los caminos de la ciudad de Mexico a Queretaro que corrian a través de la región de Ixmiquilpan, donde la familia Villagran y sus aliados tenian asentados sus dominios.

[50] AGN, OG, vol. 12, sin núm. de exp., fols. 139r-v, 1812. El bandidaje en la región de Río Frío es en parte el tema de la merecidamente famosa novela costumbrista del siglo XIX escrita por Manuel Payno, *Los bandidos de Rio Frio*, prologo de Antonio Castro Leal, 2a. ed. (Mexico, 1964).

[51] AGN, OG, vol. 30, sin núm. de exp., fols. 172r-175r, 1812.

[52] AGN, Criminal, vol. 451, exp. 3, sin fol., 1812; AGN, Historia, vol. 457, sin núm. de exp., fols. 140r-146r, 1812. Sobre el tránsito de canoas como parte del sistema de abasto urbano, véase Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Vally of Mexico, 1519-1810* (Stanford, 1964); y Ross Hassig, *Trade, Tribute and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico* (Norman, 1985).

particulares.[53] No obstante, el tamaño y la fuerza de las tropas no los eximían de verse obsequiados con las atenciones de los rebeldes, como lo demuestra la triste experiencia de otro convoy atacado en el camino de Cuernavaca a la ciudad de México a finales de 1812. Luego de un encarnizado combate contra una fuerza rebelde atacante de unos 800 hombres según los cálculos, durante la que murieron varios defensores del convoy, la columna fue capturada con la pérdida de 500 mulas (100 de ellas cargadas de mercancías) y unos 100 hombres capturados, incluyendo arrieros, pasajeros y soldados.[54] A veces viajaban con estos convoyes otras cosas, además de borregos, plata, mercancías e información. En el verano de 1813, se decía que un convoy procedente de la ciudad de México había llevado a Querétaro la enfermedad, principalmente el tifo, en un momento en que la epidemia asolaba la capital y otras ciudades.[55]

Dos hermanos de armas corresponden... con dificultades

Un ejemplo gráfico y humanamente interesante de la interrupción del comercio y las comunicaciones en la Colonia durante la lucha insurgente se encuentra en las cartas que intercambiaron José de la Cruz, el comandante militar y luego intendente de Guadalajara, y Félix María Calleja, quien fue amigo suyo, originalmente el principal oficial realista y luego virrey entre 1813 y 1816. Estos dos rudos comandantes españoles, supuestamente los militares más talentosos del bando realista, fueron amigos por varios años mientras se hallaban acantonados en diversas partes de México antes de 1810. A la larga se distanciaron, y podemos suponer que la razón fue lo rápido que avanzó la carrera de Calleja y la personalidad irritable de su amigo, aunque Cruz llegó a tener gran autoridad y preeminencia por derecho propio. Su abun-

[53] AGN, Historia, vol. 457, sin núm. de exp., 27r-28r, 1812. En ocasiones la plata se enviaba junto con otro tipo de mercancías en convoyes con destino a la capital. En agosto de 1811, junto con un tren de mulas que transportaba plata procedente de Guanajuato viajaban miles de ovejas tiernas, destinadas "a los señores mexicanos" de la capital, según cuenta Félix Calleja a su amigo José de la Cruz, "cuya mala dentadura no les permite comer res", añade en una nota al margen que luego raspó; AGN, OG, vol. 145, fols. 220r-221v, Calleja a Cruz, 15 de agosto de 1811.

[54] AGN, Historia, vol. 457, fols. 140r-146r, Yánez a Venegas, 7 de noviembre de 1812.

[55] AGN, OG, vol. 149, fols. 180r-189v, Cruz a Calleja, 5 de agosto de 1813. José de la Cruz dio la orden de que todas las cartas que llegaran a la capital procedentes de Guadalajara se remojaran en vinagre para impedir el contagio. Para una breve discusión de la peste de 1813 en la capital, véase Anna, *The Fall of the Royal Government*, *op. cit.*, pp. 164-170; y para un estudio más detallado, véase Donald B. Cooper, *Epidemic Disease in Mexico City, 1761-1813* (Austin, 1965), *passim*.

dante correspondencia, sobre todo durante los primeros dos o tres años de la insurrección, constituye una fuente única, hasta entretenida, de la historia militar y política del periodo. Las cartas de ambas partes rebosan un ácido ingenio, agudas observaciones políticas y sociales, y quejas constantes, especialmente por parte de Cruz, sobre su salud, México y los mexicanos, los rebeldes y todo lo que uno pueda imaginarse. Uno de los motivos más recurrentes en las quejas de Cruz, así como de otros corresponsales del periodo, fue la irregularidad de las comunicaciones entre Guadalajara, donde estuvo acuartelado a principios de 1811, y otros puntos del país, en particular la ciudad de México. No hay pruebas concretas que indiquen que la lentitud y la irregularidad de las comunicaciones realmente afectaran negativamente las operaciones militares de Cruz hasta 1821, y también debe uno tomar en cuenta su temperamento irascible y los celos cada vez mayores que sentía de su viejo compañero de armas. Sin embargo, sus quejas sobre el correo algo nos dicen de la sensación de aislamiento y la impotencia que esta falta de comunicación regular con el mundo exterior podía provocar en condiciones tan caóticas, sentimientos que también fueron expresados por otra gente cuya correspondencia sobrevive parcialmente. Aunque la correspondencia entre Cruz y Calleja no se refiere directamente a la amplia lucha popular insurgente que es mi principal objetivo en este estudio no deja de ofrecer un telón de fondo vívido y fascinante de la época, y ayuda a imaginar las condiciones en las que sobrevivió tanto tiempo la insurrección.

Los efectos de las interrupciones crónicas en la comunicación regular y formal eran dobles. Por un lado, reforzaban la tendencia normal del país a un fuerte regionalismo. No todas las regiones del extenso y geográficamente difícil reino habían estado en contacto perfecto y cercano antes de 1810, aunque es verdad que la situación mejoró en el último cuarto del siglo XVIII con la construcción de caminos y otras obras de infraestructura.[56] Por otra parte, como la gente de cualquier manera se movía bastante a campo traviesa, los rumores (algunos bastante fantasiosos, como los de los sanguinarios ejércitos de gachupines invasores) solían moverse con ellos, y rara vez llegaban noticias "sólidas" a contradecirlos, como correspondencia oficial o privada, periódicos o algún otro tipo de palabra escrita. Como en cualquier cadena tan larga de transmisión oral, había grandes lagunas y mucho espacio para la distorsión, y en consecuencia para que surgieran rumores. Era de esperarse

[56] Sobre la construcción de caminos, véase Bruce A. Castleman, "Workers. Work and Community in Bourbon Mexico: Road Laborers on the Camino Real, 1757-1804" (tesis doctoral, Universidad de California, Riverside, 1998).

que la presencia militarmente activa de los ejércitos de Hidalgo y los cientos de grupos guerrilleros laxamente unidos interrumpieran el comercio y las comunicaciones durante los primeros meses de la insurrección en las áreas rurales del centro de México; pero lo cierto es que Cruz y otros comandantes regionales tenían la clara expectativa de que las cosas mejorarían luego de la recuperación de Guadalajara a principios de 1811 y de arrestar en abril a Hidalgo y sus lugartenientes, atajándoles la huida. Sin embargo, no sucedió así, y el ánimo reiterativo y filoso de Cruz al hablar del asunto probablemente se debieran a su decepción y su sorpresa de que ni siquiera este inconveniente aspecto de la insurrección podía remediarse fácilmente.

En una carta dirigida a Calleja, fechada a mediados de abril de 1811, Cruz comenta extensamente el arresto de Hidalgo, y luego sigue quejándose de la interrupción de los correos regulares procedentes de la capital:

> Juzgue v[uestra] m[erced] de mi impaciencia por el estado de incertidumbre en que estamos por falta de noticias: el último oficio que tengo de la capital es del dieciséis del mes anterior, y ya está escrito con recelo de que cayera en poder de los bandidos; por manera que estoy como en Tetuán [Tsechuán] con respecto a noticias del Reino. Asilado como estoy y sin más recursos que *yo mismo*, vivo con inquietud un mortal desasosiego, tengo mi cabeza llena de recursos que por su número embaracen...[57]

A principios de mayo, Cruz reiteraba sus preocupaciones sobre la falta de un correo regular procedente de la ciudad de México y ese mismo mes insistió en la importancia de limpiar los caminos de "... los bribones que interceptan el correo".[58] La letanía de Cruz siguió todo junio y julio, cuando advirtió que constantemente perdía contacto con puntos lejanos que estaban a su mando, específicamente con los pueblos costeros de Tepic y San Blas, y más al norte con la provincia de Sonora. A principios de julio dice refiriéndose a sí mismo que "... estoy por consiguiente como los niños muertos sin bautismo".[59] Las cartas de finales del verano repiten los mismos sentimientos, aunque ahora se les añade el creciente descontento que ambos sienten por lo que consideraban la incompetencia militar del

[57] AGN, OG, vol. 145, fols. 49r-52v, Cruz a Calleja, 18 de abril de 1811; el énfasis es del original.

[58] AGN, OG, vol. 145, fols. 60r-61v, Cruz a Calleja, 2 de mayo de 1811; fols. 79r-80v, Cruz a Calleja, 22 de mayo de 1811; y fols. 94r-v, Cruz a Calleja, 25 de mayo de 1811.

[59] AGN, OG, vol. 145, fols. 127r-128v, Cruz a Calleja, 10 de junio de 1811; fols. 103r-104v, Cruz a Venegas, 19 de julio de 1811; fols. 186r-187v, Cruz a Calleja, 9 de julio de 1811.

virrey Venegas.[60] El final del otoño y la perspectiva del invierno provocan en Cruz un formidable arranque de autocompasión e indignación en una carta de mediados de octubre dirigida a Calleja:

> Recibí varios pliegos de México reducidos todos a abrazar bajo la cubierta con el sello de la Secretaría [del Virreinato] cartas particulares de este ejército, y un solo oficio para mí de fecha 5 reducido a decirme el Jefe [el Virrey Venegas] que desde el día 2 de septiembre no tenía noticias mías. Es bonito esto. Estuve por quemar todas las cartas de particulares, pues parece que los extraordinarios están sólo para esta clase de correspondencias al abrigo de algún monigote de la Secretaría del Virreinato que se querría hacer el oficioso y el servidor de putas y cabrones. Si otra vez me sucede, le escribo al Señor Virrey sobre el asunto para que no se haga correo general el extraordinario, o por lo menos que no me hagan el alcahuete. Nada sé de España: nada de México: ¡nada del diablo que me lleve, ni nada de la puta que me parió! Como soy extranjero aquí a mí nadie me escribe, y si tengo algunas cartas de España [todavía] estarán en el correo general, o se la habrá llevado una legión de demonios...[61]

La llegada del año de 1812 no trajo ningún cambio significativo en la situación, ni en la de 1813. A principios de este último, Cruz escribió al virrey Venegas que los correos eran tan inseguros entre Guadalajara y la capital que no se atrevía a discutir planes militares en detalle por miedo a que sus despachos cayeran en manos de los rebeldes. En marzo, De la Cruz reconoció que no había recibido cartas del virrey desde octubre pasado y que llevaba más de un mes sin saber nada de Valladolid; y en octubre que no le habían llegado cartas de Calleja desde hacía tres meses. Para mediados de diciembre, el tiempo que el correo se tomaba para ir y regresar de la ciudad de México había disminuido un tanto, probablemente gracias a algunas medidas que el ahora virrey Calleja había tomado en meses anteriores de ese mismo año, entre ellas, una nueva serie de reglamentos postales.[62] Para

[60] AGN, OG, vol. 145, fols. 216r-219r, Cruz a Calleja, 14 de agosto de 1811: Cruz observa que no había recibido correo de la capital entre el 1 de junio y el 11 de julio, y que seguía sin recibirlo desde esta última fecha.

[61] AGN, OG, vol. 145, fols. 267r-268v, Cruz a Calleja, 23 de octubre de 1811. Ya Calleja había escrito a su amigo pidiéndole noticias de España, diciendo que Cruz sabía lo mismo que él; pero al propio Cruz no le habían llegado noticias de su país en más de cinco meses. Véanse asimismo los fols. 254r-v, Cruz a Calleja, 1 de octubre de 1811, y el vol. 160, fol. 7r, Cruz a Venegas, 24 de octubre de 1811.

[62] Sobre la correspondencia de 1813 entre Cruz y Calleja y Cruz y Venegas, véase AGN, OG, vol. 149, fol. 1r-v, Cruz a Venegas, 6 de enero de 1813; fols. 46r-47r, Cruz a Venegas, 4 de marzo

que no creamos que las quejas de Cruz no eran más que estallidos neuróticos, es preciso señalar que otros corresponsales de las provincias mexicanas vivían el mismo tipo de circunstancias y reaccionaban de manera muy similar. Por ejemplo, un cura de apellido Beristáin que escribe al secretario del Arzobispado de la ciudad de México a fines de diciembre de 1813, advierte que durante dos meses no ha tenido noticias de la ciudad de México y observa: "Esto es muy semejante al limbo. Pero gracias a Dios no hay aquí el infierno que creíamos."[63]

Para mediados de febrero de 1814, el retraso del correo entre la capital y Guadalajara se había reducido a cosa de un mes, pero la mejoría solo duró como hasta mediados de año. Una carta que Cruz envió a Calleja de Guadalajara a la ciudad de México el 10 de septiembre de 1814 llegó a la capital el 10 de octubre, pero en ella el remitente se quejaba de no haber recibido nada del virrey desde mayo pasado. Ese otoño, Calleja ordenó que el correo general saliera de la ciudad de México junto con la correspondencia pública destinada a todo el resto del territorio el día primero de cada mes, y que el correo procedente de Nueva Galicia (Guadalajara), Zacatecas y otros lugares del interior del país se reuniera en San Luis Potosí y de ahí se enviara por Querétaro hasta la capital con una escolta armada, también una vez al mes, más o menos. Durante un par de meses, el correo se envió de Guadalajara a San Luis Potosí semanalmente, pero tal vez por falta de una escolta armada o por otros motivos, últimamente había permanecido en Guadalajara por más tiempo. El correo procedente de la ciudad de México sólo esporádicamente llegaba a Guadalajara, y en todo el año de 1814 no habían llegado más que siete entregas, con intervalos que llegaron a ser hasta de cuatro meses, y con artículos faltantes. Para el otoño de 1815, Cruz señalaba que el sistema de correos no estaba trabajando como se había planeado, a pesar de la confianza que Calleja había puesto en él. Para mediados de 1816, la regularidad del servicio se había reestablecido firmemente en casi todo el territorio del virreinato, gracias sobre todo al decaimiento de la actividad militar insurgente, y en general así parece haber seguido hasta el derrumbe del régimen colonial en 1821.[64]

de 1813; fols. 51r-52v, Cruz a Venegas, 18 de marzo de 1813; fols. 85r-v, Cruz a Calleja, 8 de mayo de 1813; fols. 188r-189v, Cruz a Calleja, 6 de agosto de 1813; fols. 202r-204v, Cruz a Calleja, 14 de septiembre de 1813; fols. 327r-328v, Cruz a Calleja, 14 de diciembre de 1813; y vol. 150, fols. 16r-17r, Calleja a Cruz, 18 de enero de 1814.

[63] AGN, Bienes Nacionales, leg. 902, Beristáin a Ozta, 14 de diciembre de 1813, y para una carta similar de otro cura, leg. 902, Bustamante a Ozta, 27 de julio de 1813.

[64] AGN, OG, vol. 150, fols. 58r-59v, comandante de Lagos a Cruz, 14 de febrero de 1814; vol. 161, fols. 69r-72r, Cruz a Calleja, 10 de septiembre de 1814; fols. 294r-v, Cruz a Calleja, 4 de febrero

Considerando la situación, es un tanto paradójico que las noticias de los acontecimientos políticos y militares de España —aunque a veces se enredaban o se tergiversaban en el camino— llegaran a la Nueva España y circularan en su territorio con mayor rapidez que la información sobre los asuntos internos de la misma Colonia. Esto se debía principalmente a que viajar por agua era más rápido que viajar por tierra. Las noticias eran de la mayor importancia para las autoridades coloniales, pues, como el entonces general Calleja comenta en una carta dirigida a Cruz en el verano de 1811, "... cualquier [noticia de] mal suceso de la Península podrá suscitar un nuevo fomento [de la rebelión en la Colonia]".[65] El drama que se desarrolló en Madrid y en Bayona, por ejemplo, entre febrero y mayo de 1808, la sublevación contra el favorito Godoy, la abdicación y el ascenso de Carlos IV y Fernando VII respectivamente, y la designación de José Bonaparte como el nuevo monarca español eran cosa sabida en cualquier pueblito de la provincia mexicana a principios de agosto de ese mismo año. Hasta había bastado el tiempo para que la huida de la familia real se incorporara al pensamiento popular bajo la forma de un rumor de que ya los habían repatriado a España, pero embalsamados en cajas.[66] La caída de Madrid frente a los franceses en los primeros días de diciembre de 1808 ya se había convertido en tema de conversación en Guadalajara cuando mucho a fines de marzo de 1809, aunque el nombre del general francés Morlot había pasado a ser "Morla".[67] Los avances de Wellington ("Vrelinton") durante las últimas etapas de la guerra en la Península llegaron al virrey Calleja a través del oficial realista Álvarez de Güitián, por una carta que recibió de España una persona con quien él mantenía correspondencia en Veracruz (cerca de donde él operaba) a fines de enero de 1814. La comunicación que Álvarez de Güitian envió a Calleja también incluía noticias sobre la Batalla de Leipzig ("Leypcik"), donde Napoleón sufrió una importante derrota en octubre de 1813.[68] Las noticias de los acontecimientos en América del Sur también llegaban muy

de 1815; fols. 444r-v, Cruz a Calleja, 23 de septiembre de 1815; vol. 151, fols. 280r-285v, Cruz a Calleja, 25 de agosto de 1816.

[65] AGN, OG, vol. 145, fols. 110r-11v, Calleja a Cruz, 6 de junio de 1811.

[66] AGN, Criminal, vol. 226, exp. 5, fols. 267r-361r, 1808; y sobre el mismo episodio, véase AGN, Historia, vol. 477, exp. 15, fols. 305r-317v, 1808.

[67] BPE, Criminal, paquete 17, exp. 8, ser. 384, 1809-1811.

[68] AGN, OG, vol. 66, exp. 13, fols. 48r-50r, Álvarez de Güitián a Calleja, 6 de febrero de 1814. Agradezco la gentileza de mi colega Cynthia Truant por contestarme una apresurada pregunta sobre la referencia de la fecha del combate en Leipzig, por lo que tuvo que desatender al estudiante a quien debía haber dedicado originalmente su tiempo.

rápido a México, aunque una vez que arribaban debían transmitirse de boca en boca y no mediante medios formales de comunicación. José de la Cruz se enteró de que Bolívar había tomado Bogotá en agosto de 1819 a finales de octubre de ese mismo año vía Guayaquil; de la llegada a Venezuela de Pablo Morillo con una fuerza expedicionaria española, en marzo de 1815, y del bloqueo naval que impuso a Lima Lord Cochrane ("Crocane"), en los últimos meses de 1821.[69]

Seguridad de Estado y el movimiento de gente

Considerando lo disparejo de la penetración y el ritmo de circulación de la gente, información y mercancías durante la insurgencia en México, y la realidad de la generalizada deslealtad política y la resistencia guerrillera frente al gobierno, el control de los movimientos físicos de la población civil era esencial para cualquier programa de seguridad del Estado e igualmente esencial para organizar un ataque efectivo político y militar *en contra* del régimen colonial. Como, por una parte, las fuerzas normales del mercado y los mecanismos que movían a la gente y las mercancías por el país (cierto que de manera imperfecta, aun en tiempos ordinarios) habían sido seriamente afectados por la insurrección, y como, por otra parte, la subversión se veía o se sospechaba por doquier, el Estado colonial dio por justificadas medidas muy radicales de intervención porque su propia supervivencia corría peligro, aunque esto también llevó a plantear mil y una preguntas prácticas y filosóficas. En las páginas que siguen revisaremos brevemente los mecanismos de seguridad del Estado que se refieren básicamente al desplazamiento de gente, sin dejar por ello de ver las implicaciones de estas medidas para la circulación de la información y las ideas políticas, sobre todo en su forma oral, y su importancia en la lucha popular insurgente. La historia de las medidas de seguridad en el periodo de la insurrección es fascinante por sí misma, pues esclarece la filosofía del buen gobierno, los límites de la autoridad estatal y el poder de la policía, la relación de las ciudades en la era moderna temprana con sus provincias y el carácter de una revuelta popular generalizada.

Las medidas de policía del Estado debían abarcar las diversas formas en que se desplazaba la gente, como el viaje personal, las reuniones públicas

[69] AGN, OG, vol. 158, fols. 414r-v, noviembre de 1819; vol. 161, fols. 471r-472v, Cruz a Calleja, 13 de diciembre de 1815; vol. 148, fol. 88r-89r, 2 de enero de 1821.

de muchos tipos, el trabajo y las actividades recreativas. En los viajes de grandes distancias, los arrieros eran los principales sospechosos para ambos bandos del conflicto. La sospecha se basaba en el estereotipo tradicional de estos hombres como ferozmente independientes, ingobernables y de orígenes raciales mezclados, así como en el evidente factor de la gran extensión geográfica que recorrían y la acostumbrada libertad de movimiento.[70] El movimiento de gente en el campo mexicano, fueran o no especialistas del transporte, sobre todo al entrar y salir de las ciudades que constituían las cabeceras de puente en provincia, era una preocupación general para las autoridades coloniales. Por eso, además de que el gobierno (o los rebeldes) prohibían viajar en las zonas de combate de las áreas controladas por las fuerzas enemigas, se tomaban medidas más directas como diversas reglamentaciones para los pasaportes, y aquí la mayoría de las pruebas con las que hoy contamos pertenecen a los esfuerzos del régimen realista.[71]

Los esfuerzos de Pedro de la Puente —quien fue oidor de la Audiencia de la Ciudad de México y luego superintendente de policía en la capital entre 1811 y 1813— por establecer y operar un sistema eficiente de pasaportes son un indicio de que había problemas similares en las ciudades grandes y pequeñas de la provincia, importantes por sí mismas si se considera la posición hegemónica que la capital tenía en el país.[72] Como un primer intento por controlar el acceso a la ciudad, el virrey Venegas ordenó a principios de 1811 que a todos los arrieros, trajinantes y otras personas que normalmente entraban y salían de la capital se les dieran pasaportes permanentes. Sin embargo, esto nunca se hizo, y para mediados de año todavía seguía usándose un sistema *ad hoc* de pases temporales. De la Puente, hombre precavido

[70] Hamnett tiene algunas observaciones interesantes sobre los arrieros y su participacion posible o real en la insurgencia, *Roots of Insurgency, op. cit.*, pp. 25-64 y *passim*. Puede verse el caso representativo de un arriero detenido para ser interrogado y luego liberado en Guadalajara en BPE, Criminal, paquete 21, exp. 11, ser. 473, 1813.

[71] Para un interesante bando de los rebeldes en el que se prohíbe comerciar o viajar en regiones controladas por el gobierno, véase AGN, Historia, vol. 455, fol. 84r, 1812. El bando lleva la fecha del 22 de febrero de 1812 y está autorizado por el Supremo Congreso Nacional Americano bajo la autoridad de los tres dirigentes de la insurgencia Ignacio Lopez Rayon, Jose María Liceaga y José Sixto Verduzco. También se mencionaba explícitamente la necesidad de controlar el flujo de información dentro del país (poniendo particular enfasis en su importancia militar) e imponía graves castigos sobre cualquiera que intentara pasar por regiones controladas por el gobierno, sin importar el motivo, a menos que contara con un pasaporte especial que sólo el Congreso podía expedir.

[72] Anna, *The Fall of the Royal Government, op. cit.*, esp. el capitulo III, ofrece un excelente relato básico sobre los procedimientos de policía y pasaportes en la capital virreinal en el momento culminante de la insurgencia.

y pragmático, sugirió a Venegas en un informe que si su decreto se aplicara rigurosamente casi todos los abastecedores de alimentos y otras mercancías de consumo básico serían detenidos en las garitas de la ciudad y el aprovisionamiento de la ciudad se vería gravemente amenazado. En consecuencia recomendaba que el sistema *ad hoc* siguiera aplicándose hasta que se recopilara una lista completa de esas personas con la cooperación de los funcionarios de los pueblos circunvecinos, y que la identificación de los sujetos que ingresaban a la ciudad se dejara a la discreción y la experiencia personal de los guardias de las puertas de la ciudad, quienes supuestamente los conocían.[73] Al cabo de unas dos semanas ya se había establecido el método de De la Puente con una carta circular dirigida a los funcionarios importantes de provincia para ejecutar la orden del virrey que databa del anterior mes de febrero. La expedición de pasaportes sólo debía hacerse en formatos impresos, que estarían estrictamente controlados; serían individuales (los pasaportes de grupo quedaban prohibidos); el reemplazo de documentos perdidos o vencidos debía pagarlos el titular, y los funcionarios de la provincia debían mantener registros actualizados de todos los titulares de pasaportes. En la carátula dirigida al virrey Venegas, De la Puente lo prevenía sobre uno de los problemas principales y recurrentes de todo el sistema de las medidas estatales de seguridad organizado después de 1810, problema que de hecho le atraería una gran presión política y acabaría obligándolo a renunciar en 1813: la tensión entre los poderes de la policía y la libertad individual, inquietud que normalmente no relaciona uno con el absolutismo ibérico.

> No puedo recomendar a U. bastantemente el sumo cuidado con que debemos proceder en la expedición de pasaportes. Han de concederse a toda persona de buena conducta, sin detenerla más que los momentos precisos; y jamás se han de dar a quien no tenga calificada la suya. Es decir, que hay que conciliar la seguridad pública con el interés y comodidad de los buenos ciudadanos. Y ésta es la obra maestra de la Policía.[74]

Pese a lo bien planeado que estaba, el sistema de pasaportes siguió infestado de graves problemas durante el periodo de 1811 a 1813 e incluso después de 1815, cuando retrocedió un poco la amenaza insurgente. La

[73] Para esto se expidió un reglamento virreinal el 22 de agosto de 1811; AGN, Historia, vol. 454, fols. 38r-41r, 1811.

[74] AGN, Historia, vol. 454, fols. 72r-83r, 1811; el énfasis es mío.

correspondencia de De la Puente con el virrey Venegas y otros funcionarios realistas así lo refleja, subrayando como sus causas la corrupción oficial, la incompetencia y la falta de recursos humanos y financieros.[75] Por ejemplo, las reservas o los envíos de pasaportes a veces se perdían, como en septiembre de 1811, cuando el subdelegado de Metepec informó que una fuerza de rebeldes había escapado con sus pasaportes en blanco, o cuando se desbocó una mula que llevaba unas 60 000 formas sin llenar en un convoy de Querétaro a San Luis Potosí, en la primavera de 1812.[76] Con frecuencia se cometían errores al comunicar las órdenes administrativas o su ejecución, como en el verano de 1811, cuando De la Puente se percató de que los soldados de las garitas de la ciudad habían recibido la orden equivocada de recoger los pasaportes de la gente que *salía* de la ciudad y también los de la gente que iba entrando.[77] Los funcionarios realistas, tanto dentro de la ciudad como fuera de ella, extorsionaban a la gente que pedía pasaportes, y hubo simpatizantes rebeldes que se acomodaron en puestos del gobierno y desde ahí expedían pasaportes oficialmente, como el empleado del tribunal de Tacuba en el verano de 1812.[78] A pesar de todas las complicadas medidas para impedir la falsificación de pasaportes, esto era moneda corriente para los rebeldes y hasta para otras personas que no estaban inmiscuidas en la política, como quizá sería de esperar.[79] Los propios particulares contribuían a agravar el problema esperando hasta el último minuto para solicitar un pasaporte. Por ejemplo, el obispo Cabañas de Guadalajara estaba en la capital, adonde había ido a refugiarse, cuando las fuerzas de Hidalgo tomaron la ciudad a fines de 1810; a fines de 1811 quiso regresar a la suya. El obispo no solicitó pasaportes para los numerosos miembros de su casa sino hasta el último momento antes de su partida. Esto llevó a Pedro de la Puente a escribir una carta bastante quisquillosa al virrey Venegas en la que insinuaba que la salida de un convoy con "carga del Rey" (seguramente provisiones militares) tendría que sufrir

[75] Por ejemplo, AGN, Historia, vol. 454, fols. 11r-114r, De la Puente a Venegas, 23 y 25 de septiembre de 1811; AGN, Historia, vol. 458, fols. 119r-125r, De la Puente a Venegas, 29 de febrero de 1812, y De la Puente a Fagoaga, 29 de febrero de 1812.

[76] AGN, Historia, vol. 454, fols. 72r-83r, 1811; AGN, Historia, vol. 457, fols. 11r-13v, Intendente de San Luis Potosí a De la Puente, 5 de abril de 1812.

[77] AGN, Historia, vol. 455, fols. 32r-33r, 4 de septiembre de 1811.

[78] Sobre la cuestión de los sobornos: AGN, Historia, vol. 457, fols. 204r-205r, Yáñez a Calleja, 5 de junio de 1813; y AGN, vol. 454, fols. 198r-199r, 298r-299v, 311r-317r, y 327r-329v, 1811-1814; y sobre los simpatizantes rebeldes que ocupaban cargos oficiales, véase AGN, Historia, vol. 457, fols. 32r-33v, De la Puente a Venegas, 2 de julio de 1812.

[79] Para dos ejemplos, véase BPE, Criminal, leg. 5, sin núm. de exp. y leg. 6, exp. 21, Guadalajara, 1812; BPE, Criminal, paquete 8, exp. 19, ser. 204, Guadalajara, 1812.

un considerable retraso si su pequeño equipo de empleados dedicaba todas sus energías a dar al buen obispo sus documentos de viaje. Al final, el virrey Venegas puso a su propia secretaría a expedir los pasaportes.[80] Los esfuerzos del gobierno colonial para controlar el desplazamiento de la gente por el país también se extendieron a las provincias.[81]

Se creía que las medidas de seguridad en las ciudades, en particular en la capital del Virreinato, tenían más éxito por la concentración intramuros de la fuerza policiaca. El cuidadoso De la Puente instituyó un sistema de casi 100 casillas de policía en varias colonias de la ciudad de México, cuya supervisión se hallaba a cargo de un par de destacados vecinos. Los informes nocturnos de actividad policiaca en cada uno de ellos, que recibió durante 1811 al menos, abundan en referencias a borrachos, ladrones, vendedores de brandy clandestino y personajes sospechosos, pero hay pocos rebeldes y conspiradores. Por ejemplo, en la madrugada del 13 de septiembre de 1811, fue detenido un hombre cerca de la casilla número 73 con una alfombra enrollada. Resultó que había robado la alfombra de una iglesia y el hombre fue a dar a la cárcel.[82] Los dueños de comercios pequeños que trataban con gente (hospederos, cantineros, tenderos, etc.) también eran conminados u obligados bajo amenaza de recibir alguna pena en caso de incumplimiento, a dar información sobre personas o sucesos sospechosos.[83] Aquí surgieron los mismos problemas, aunque en menor grado, que en los sistemas de pasaportes y casillas: falta de recursos humanos y financieros, sobornos y evasión exitosa por parte de los ciudadanos. Aun cuando el trabajo efectivo de la policía acorralara a los infractores y supuestos rebeldes, el Estado aún debía enfrentarse al problema de un sistema judicial agobiado

[80] AGN, Historia, vol. 454, fols. 287r-292r, 1811. El séquito del obispo consistía en 13 miembros de su comitiva personal, 13 sirvientes personales (entre ellos un barbero, un lacayo, un cocinero y su pinche, un repostero y nueve cocheros), así como otras 13 personas a las que mantenía de alguna manera. El retraso del obispo perdura en las costumbres modernas, pues en 1982 y 1983 el gobierno de México patrocinó una serie de mensajes radiofónicos en los que se exhortaba a los ciudadanos que planeaban viajar al extranjero a no esperar hasta el último momento para poner en regla sus pasaportes.

[81] Con un gesto característico, José de la Cruz publicó en Guadalajara un bando por el que decretaba la ejecución sumaria de todo aquel que viajara por las provincias sin un pasaporte válido; AGN, OG, vol. 4, fols. 259r-260r, Cruz a Venegas, 25 de febrero de 1811. Los detallados reglamentos de Cruz se expidieron en la primavera de 1816; HD 10-2. 6889C, 1816.

[82] AGN, Historia, vol. 454, fols. 89r-90v, 1811 para el informe completo de esta fecha; AGN, Historia, vol. 455, fols. 1r-48r, 1811.

[83] AGN, Historia, vol. 453, exp. 11, sin fol., 11 de diciembre de 1810; vol. 459, fols. 64r-v, 28 de septiembre de 1815.

casi al punto del colapso por las demandas de la insurrección, así como a la sobrepoblación en las cárceles y las obras públicas desbordantes de prisioneros.[84]

De la Puente y otros funcionarios urbanos dedicaron mucha atención a la reglamentación de las reuniones públicas de todo tipo, lo que es previsible considerando el *ethos levantisco* del siglo XVIII en Europa y otras partes, y las condiciones específicas que predominaron en México en esa época. Se prohibieron por completo cierto tipo de espectáculos públicos en la capital. Por ejemplo, en 1815, el virrey Calleja proscribió la presentación en el Coliseo de la capital de cualquier comedia alusiva a la Conquista de México. Los mercados al aire libre, los famosos baratillos de la capital y otras ciudades fueron cuidadosamente regulados con vistas a evitar el comportamiento libertino, la embriaguez, las revueltas y posiblemente la sedición. Se puso un freno drástico a la congregación de masas, pero sobre todo de aquellas que presentaban posibilidades de convertirse en una revuelta u otras formas de acción colectiva, así fuera por el acceso a ideas provocativas o al alcohol.[85]

El rumor y la angustia

De acuerdo con el plan general de esta revisión de los actos de habla, que es pasar de las manifestaciones más difusas y comunes de la cultura verbal de la guerra interna a lo más delimitado y políticamente explosivo —de la habladuría irreflexiva a la sedición— ahora nos dedicaremos a los rumores y a las cadenas de transmisión que seguían. Con frecuencia es difícil distinguir entre rumor y sedición en los documentos de la época. En efecto, la sedición podía consistir en la divulgación de rumores de contenido político o en contra del régimen, o el mismo contenido de los rumores podía considerarse

[84] Uno de los cientos de ejemplos que pueden citarse es AGN, Historia, vol. 454, fols. 11r-114r, 1811. La grave sobrepoblación de las cárceles también fomentó las epidemias, como se observa con la llegada de la epidemia de 1813; AGN, Epidemias, vol. 9, exp. 15, fols. 263r-293r, 1813. El registro de los procedimientos judiciales también tenía un respaldo y el manejo de los casos civiles se veía afectado en consecuencia, como lo indica una revisión de la situación de los tribunales de Guadalajara todavía en fecha tan avanzada como 1818; BPE, Criminal, paquete 2, exps. 10, 15, ser. 53, 58, 1818.

[85] Sobre la prohibición de las comedias dictada por Calleja, véase AGN Historia, vol. 459, fols. 52r-v, 8 de agosto de 1815; sobre sus reglamentos de los baratillos de la ciudad de México, véase AGN, Historia, vol. 459, fols. 27r-30v, 1814; y sobre las dificultades para controlar las aglomeraciones, sobre todo en relación con las tumultuarias celebraciones de Muertos, véase BPE, Criminal, paquete 9, exp. 1, ser. 205, 1813-1814.

inherentemente sedicioso. Sin embargo, es posible establecer una distinción a partir de la forma y el intento putativo. Hablando en general, la sedición debía ser intencional y proceder de una persona, aunque obviamente podía expresar ideas compartidas por mucha gente. Aunque la sedición quizá no exhortara directamente a la acción violenta contra el Estado, en la práctica las autoridades constituidas la definían como un acto de habla políticamente peligroso cuyo emisor realizaba para sabotear la autoridad del gobierno o amenazar de alguna otra manera el orden social. Ciertamente, había importantes matices de intención, significado y responsabilidad legal en esta definición. En la forma, podía ir desde una expresión verbalizada de crítica, frustración o descontento sin un elemento programático explícito, a la prédica abierta de la rebelión y la destrucción del poder del Estado. En caso de sedición, el Estado colonial solía acusar con bastante liberalidad, pero sólo condenaban y castigaban con muchísimo cuidado, basándose en procedimientos judiciales bastante puntillosos y contando con pruebas abundantes e inequívocas. Sin embargo, al igual que en el caso de los delitos comunes, el mismo Estado colonial tendía a considerar sediciosos o rebeldes *ipso facto* todos los comentarios contra los españoles o contra el régimen, con lo que permitía a sus fuerzas represoras un mayor margen de acción.

Por otra parte, el surgimiento de los rumores era un proceso más pasivo, en el que las personas particulares funcionaban como eslabones en las cadenas de transmisión, que podían recorrer cientos e inclusive miles de millas, las fronteras de varias comunidades y las barreras de clase social y lenguaje. Es difícil si no es que imposible rastrear los orígenes de los rumores, aun cuando el camino de su difusión pueda reconstruirse con cierto detalle. Inclusive podemos pensar que en algunos casos los rumores realmente no se originaron a partir de fuentes iniciales discretas, sino que fueron generados independientemente por varias personas a la vez como respuesta a algunos acontecimientos o percepciones populares generalizadas. Así, en algunos casos, los rumores sencillamente consistían en ideas que estaban "en el aire" y se cristalizaron de manera espontánea a partir de una difusa ideación colectiva. Los rumores podían cumplir con distintas funciones de manera independiente, sucesiva o simultánea. Podían ser interpretaciones fantásticas, activas, en la forma del peor augurio imaginable, promovidas por los deseos o temores colectivos; podían ser interpretaciones de la realidad bastante objetivas fundadas en pruebas empíricas fragmentarias, o bien podían ser meras proyecciones grupales de agresión u otros estados emotivos. Si bien podían expresar la ideación o los estados emotivos, rara vez tenían

objetivos utilitarios por sí mismos; más bien respondían a la curiosidad humana normal y al deseo de novedad e historias sensacionales.

Casi todos los rumores del periodo insurgente de los que ha quedado algún rastro se relacionan con acontecimientos políticos o con la suerte militar de uno u otro partido en la lucha armada por controlar la Nueva España. Las historias más comunes entre las que solía contar la gente del medio rural son de lejos las de ejércitos sanguinarios de invasores gachupines que arrasaban la provincia y mataban a todos los pobladores que no fueran españoles, o las atrocidades de este tipo perpetradas por las fuerzas realistas.[86] De esta clase de rumor en general, hay dos tipos básicos. En rarísimas ocasiones estos cuentos eran promovidos a propósito por los opositores del régimen para movilizar a las comunidades rurales. Sin embargo, en general eran expresiones que flotaban en el ambiente, a menudo vinculadas a los tumultos de los pueblos, en los que la gente proyectaba una mezcla de temor y agresión. Los relatos atroces podían ser distorsiones o elaboraciones hermoseadas de sucesos reales de la época. El criollo Pedro Celestino Negrete, por ejemplo, oficial realista que después se pronunciaría a favor de su viejo compañero de armas Iturbide y que llegaría a ser un destacado político de la joven República, andaba en campaña en la región de Zapotlán en marzo de 1821 persiguiendo al taimado cabecilla insurgente Gordiano Guzmán. En la correspondencia con Guzmán sobre la posibilidad de que éste se rindiera y fuera indultado, se menciona el rumor de que el gobierno de Guadalajara y de otras partes mataba clandestinamente a los rebeldes que se habían entregado al abrigo de la noche. José de la Cruz, comandante militar y gobernador de Guadalajara, se apresuró a negar esta historia. No se sabe bien a bien dónde comenzó este rumor, pero casi de seguro era una referencia inversa a los cientos de peninsulares que fueron ejecutados secretamente por las fuerzas de Miguel Hidalgo poco después de la toma de Guadalajara a finales de 1810, probablemente mezclada con la fama que Cruz se había hecho de que atraía a los rebeldes con indultos para luego ejecutarlos.[87]

Las referencias a los rumores de ejércitos españoles sanguinarios, pero intangibles, que asolaban el campo eran tan numerosas, sobre todo en el

[86] El papel de dichos rumores —que guardan cierto parecido con *la grand peur* descrita detalladamente por Georges Lefevbre en su estudio *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, traducción de Joan White (Princeton, 1982)— en el fomento de los tumultos o insurrecciones locales de los pueblos indígenas se discute brevemente en el capítulo XVII.

[87] AGN, OG, vol. 148, fols. 187r-189r, Cruz a Negrete, 11 de marzo de 1821.

periodo inicial de la lucha insurgente, que aquí no puedo mencionar más que unas cuantas. Estos rumores, que tomaban una forma bastante concreta, eran dignos de crédito para la gente sofisticada. Por ejemplo, Félix María Calleja ordenó que se le formara una corte marcial al coronel don Narciso María Loreto de la Canal, comandante realista del regimiento de Dragones de la Reina acantonado en San Miguel el Grande (que luego sería de Allende), porque De la Canal había abandonado el pueblo y las armas del regimiento en manos de Allende y Aldama el 16 de septiembre de 1810. En el juicio, De la Canal rindió testimonio diciendo que había huido del pueblo con su esposa debido a los temores que ella sentía, basándose en rumores cuyos orígenes no podía determinar, de que un realista, el conde de la Cadena, iba en camino a San Miguel con un ejército a "demoler" el pueblo y a matar a todos sus habitantes.[88] Ya luego tendremos oportunidad de advertir cómo este tipo de rumores se relacionaban específicamente con estallidos de revueltas en los pueblos durante los años de 1810 a 1812. Por ejemplo, hay pruebas prácticamente inequívocas de que a finales de 1810 unos rumores vagos de ejércitos de invasores españoles llegaron a concentrarse fuertemente en la casa de don Romualdo Magdaleno Díez, un comerciante peninsular y terrateniente del pueblo de Atlacomulco, cerca de Toluca, con los macabros resultados que se detallan en el siguiente capítulo. Mucha gente de la localidad creía que los españoles de la casa de Magdaleno estaban a punto de matar a los vecinos del pueblo que no fueran españoles, así que la revuelta y los linchamientos que finalmente acabaron con la vida del comerciante y otros tres hombres puede verse como un ataque preventivo alimentado por una loca fantasía.[89] Un mecanismo similar es el que parece haber desatado el ataque perpetrado en julio de 1811 por unos pobladores a los que encabezaba su cura en contra de varios peninsulares que se habían refugiado en la hacienda de Texcaltengo, en la región de Toluca.[90] Aunque las autoridades solían creer (y la gente de los pueblos acusados de insurgentes solían decírselo, para librarse de culpas) que las bandas rebeldes sembraban estos rumores, casi todas las pruebas señalan que aun cuando este

[88] AGN, Infidencias, vol. 31, 1810, el conde de la Cadena era Manuel de Flon, el talentoso intendente de Puebla (1787-1811), que murió en enero de 1811 durante la decisiva victoria de los realistas en la batalla de Calderón, cerca de Guadalajara, librada contra el ejército de Hidalgo.

[89] AGN, Criminal, vol. 231, exp. 1, fols. 1r-59r, 1811; vol. 229, fols. 263r-413v, 1810; y véanse también los casos de los tumultos en Cuernavaca, AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810; y Chicontepec, AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811.

[90] AGN, Criminal, vol. 15, exp. 8, 1811.

hubiera sido el caso, los mismos temores eran bastante comunes en el campo como una angustia colectiva que flotaba en el ambiente.[91]

Estos rumores no se circunscribían a las regiones rurales ni era exclusivo de aquellos que simpatizaban activa o pasivamente con la lucha insurgente. Así, a finales de 1810 llegó a manos de las autoridades de la ciudad de México una nota anónima en la que se alude de manera bastante clara a esos rumores: "Mexicanos: los gachupines dicen que an *[sic]* de matarnos, aun estándolos defendiendo; ¿qué será después?"[92] Del lado realista del conflicto, la angustia colectiva daba pie a rumores igualmente terribles de que los españoles serían asesinados en masa por los indios. Estos miedos, los rumores que originaban y sus antecedentes intelectuales e históricos quedan muy bien ilustrados en una interesante carta que recibió el virrey Venegas a fines de 1810. Con fecha del 2 de octubre, la carta había sido remitida por José Díaz de Arrieta, un pequeño comerciante peninsular de la capital. Arrieta comenzaba diciendo que había disfrutado "la gloria de ser de la Península", y que llegó a México vía La Habana cuando los ejércitos de Napoleón invadieron Navarra dos años atrás. Ahora Arrieta era dueño de una pequeña pulpería (una tienda mestiza), un "comercio bajo" al que había sido obligado después de perder todo lo que tenía en su patria.[93] Proponía al virrey un plan para reprimir la rebelión que había estallado hacía apenas dos semanas, y que él creía inspirada por los "pérfidos satélites de Napoleón". Insistía en que últimamente había oído rumores de que dentro de los tres días siguientes habría una matanza general de todos los españoles peninsulares de la ciudad, y que todos los barrios indios de la capital se habían movilizado con ese propósito. Como prueba de la tensión que se respiraba en el ambiente de la capital, mencionaba su propia experiencia de la noche anterior. Un desconocido había tocado a la puerta de su tienda pidiendo brandy, y Arrieta lo había mandado a volar porque la tienda estaba cerrada, a lo que la voz respondió desde afuera "... que no tardarán ellos muchos días a hacerlo por su mano propia". Arrieta proseguía diciendo que cuando vivió en La Habana, en 1809, hubo un levantamiento de esclavos

[91] Hay declaraciones de que los insurgentes imbuían intencionadamente estos temores, o que al menos se aprovechaban de ellos en AGN, Criminal, vol. 225, exp. 3, fols. 39r-75v, 1810; vol. 64, exp. 5, fols. 108r-162v, Ixmiquilpan, 1811; AGN, OG, vol. 146, fols. 26r-28v, Puruandiro, Cruz a Venegas, 4 de enero de 1811; y AGN, Historia, vol. 105, exp. 83, fols. 302r-303v, San Juan de los Llanos, 1811.

[92] AGN, Historia, vol. 108, exp. 29, fol. 400r, 1810.

[93] Para la ecología social de estas pequeñas tiendas, véase Jay Kinsbruner, *Petty Capitalism in Spanish America: The Pulperos of Puebla, Mexico City, Caracas and Buenos Aires* (Boulder, 1987).

negros, el 22 de marzo, en el que murieron varios franceses, las casas fueron saqueadas y quemadas, y las mujeres inglesas y españolas, violadas.[94] Gracias a la organización de los 4 000 españoles de la ciudad, las autoridades de La Habana habían podido sofocar el levantamiento en un día, y desde entonces la ciudad era patrullada regularmente por pequeñas fuerzas de españoles armados. La propuesta de Arrieta era que se tomaran estas medidas en la ciudad de México para evitar cualquier levantamiento multitudinario contra los españoles peninsulares que en ella vivían. En su carta de respuesta, el virrey Venegas agradecía a Arrieta su plan, así como los servicios que éste ofrecía voluntariamente, encomiando su "loable y valioso celo". Decía que ya se habían tomado medidas en defensa del reino, y sugería que el celo del comerciante estaría mejor aplicado en luchar por alcanzar relaciones mejores y más estrechas con los súbditos leales de la Nueva España, sin importar su lugar de nacimiento.[95]

A fines de 1810 y en la primavera de 1811, volaban en provincia los rumores, mezclados quizá con informes deliberadamente falsos o al menos ilusionados sobre las actividades de Hidalgo y los otros dirigentes de la rebelión. Más o menos por las mismas fechas en que Hidalgo, Allende y otros más fueron capturados en el norte del país (abril de 1811) se propagó un rumor por toda la región de Zacatecas de que el cura no había sido detenido por las fuerzas del gobierno, sino que iba de camino a los Estados Unidos a conseguir apoyo en aquel país y que pronto regresaría a tomar las armas nuevamente.[96] Más complicada es la urdimbre de rumores conservada en

[94] Véase una discusión de la situación racial en Cuba durante el periodo en Jorge I. Domínguez, *Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empire* (Cambridge, 1980), pp. 160-163, 166-169. Domínguez señala (p. 161) que entre 1790 y 1780 unos 30 000 franceses emigraron de un Haití desgarrado por la guerra interna hacia Cuba, "... adonde llegaron a contar historias de revueltas, de horror, de muerte y de huida". Puede suponerse razonablemente que los temores de Arrieta evocaban las historias que seguramente había oído de estos emigrantes franceses, en las que destacaban la guerra racial, la destrucción en grandes proporciones y la violencia sexual.

[95] AGN, Historia, vol. 111, exp. 7, fols. 16r-19r, 1810. Es justo decir que incluso si dejamos de lado la reciente experiencia de Arrieta, sus temores no eran del todo paranoicos. Ya anteriormente, durante la etapa de conspiración de la revuelta de Hidalgo, la dirigencia criolla había discutido la conveniencia de una masacre concertada de españoles peninsulares, "unas vísperas sicilianas", según diría textualmente Ignacio Allende en su confesión de 1811; AGN, Historia, vol. 584, exp. 3, 1811. Después hubo, desde luego, las ejecuciones en masa de Guadalajara, cuando Hidalgo ocupó la ciudad, y otras matanzas de españoles en otras partes, pero Arrieta no sabía de ellas, mientras que las otras aún eran cosa del futuro cuando él escribió su carta.

[96] BPE, Criminal, paquete 17, exp. 1, ser. 377, 1811-13; AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 6, fols. 119r-122v, 1811.

una serie de cartas que distintos remitentes anónimos enviaron desde la ciudad de México, una de ellas dirigida al magistrado principal de Campeche, en Yucatán, y otras dos, a un prominente ciudadano de Córdoba, cerca de Veracruz, entre diciembre de 1810 y junio de 1811. La carta para el magistrado de Campeche, con fecha del 3 de diciembre de 1810, iba acompañada de un recorte de periódico sobre la versión oficial que dio el gobierno de la batalla del Monte de las Cruces a finales de octubre de 1810, proclamando una sonada victoria realista.[97] Uno de los aspectos más interesantes de la carta es la forma en que mezcla sucesos comprobables con otros inventados, característica de muchos rumores creíbles. La carta decía que la versión oficial era "... de lo más insolente y adulador", y sin embargo se debía al gobierno "falaz y alucinado". Lo que realmente había sucedido —insistía el informante anónimo— era que los realistas habían sido derrotados por una pequeña fuerza rebelde (falso) compuesta ante todo de indios (cierto) que destacaban por el valor con el que se habían arrojado prácticamente en la boca de los cañones realistas (parcialmente cierto), espoleados por las banderas que portaban un blasón con la imagen de la virgen (cierto). La fuerza realista había quedado fuera de combate; después de quedar incapacitada y abandonar la artillería se había retirado al Valle de México (cierto), en donde el ejército insurgente los había perseguido hasta los bordes de la ciudad (falso); entonces los rebeldes y el virrey habían parlamentado en Chapultepec (falso). La carta dirigida al hombre de Córdoba, enviada a fines de abril de 1811, decía que era falso el relato anexo de la *Gaceta de México* —órgano oficial periódico del gobierno— del 9 de abril, donde se contaba que Hidalgo y sus lugartenientes habían caído prisioneros y se insistía en que los ejércitos rebeldes seguían hasta esa fecha posicionados para invadir la ciudad de México y acabar con la guerra. En una segunda carta dirigida al mismo hombre con fecha del 19 de junio de 1811 se leía que Hidalgo y Allende iban camino a Baltimore ("... sabrás, pues es público"), de donde ahora habían llegado al puerto de San Blas en el Pacífico con un ejército invasor bien equipado de 100 000 hombres.[98] Otra versión de los sucesos de la primavera de 1811 decía que Hidalgo había conservado el control de Guadalajara como dos meses (en marzo de 1811) después de haber perdido la ciudad y escapado, y que había hecho prisionero al general

[97] En realidad, la batalla no fue decisiva, pero resultó de lo más perjudicial para las mal organizadas fuerzas de Hidalgo.

[98] AGN, Infidencias, vol. 18, exp. 1, fols. 1r-24v, 1810-1811.

Calleja y lo había cargado de cadenas; mientras que la verdadera era más bien la situación inversa.[99]

Esta discusión de los rumores que viajaban largas distancias a través de medios escritos nos ha traído un tanto al tema de la transmisión oral de los rumores durante el periodo insurgente; regresemos ahora a la transmisión de boca en boca. No debiera sorprendernos que en una sociedad preindustrial de este tipo las cadenas de comunicación oral circularan casi siempre en ámbitos públicos, como en mercados, establecimientos en donde se consumían bebidas alcohólicas, los lugares adonde iban las mujeres a traer agua o a lavar su ropa, las plazas, etc., en donde se aceleraban de forma muy similar al ciclotrón que acelera las partículas atómicas. En el capítulo XVII veremos cómo en la primavera de 1811 las congregaciones de gente en las esquinas de Tulancingo, informales pero de ánimos apasionados, hicieron correr los rumores del ataque inminente de un ejército gachupín sediento de sangre.[100] Otro ejemplo de cómo se transmitían los rumores atañe a la acusación de sedición contra un cura del pueblo de Sola, cerca de la ciudad de Oaxaca, en marzo de 1811. Decían que el párroco, don José María Vega, había dicho que Hidalgo obtuvo una gran victoria en la batalla del Monte de las Cruces, y que estaba a punto de tomar la ciudad de México; la diferencia en el tiempo —la batalla tuvo lugar a fines de octubre de 1810, la supuesta sedición en marzo de 1811— no se explica. En el curso de la investigación ordenada por el intendente de Oaxaca, un funcionario del Real Estanco del Tabaco explicaba que todo el asunto era una equivocación. El testigo dijo que él estaba en una tienda platicando con Vega sobre un informe ambiguo que había recibido, en el que se decía que la batalla había sido indecisa (cierto) y que las fuerzas realistas habían levantado su campamento en las orillas de la capital para repeler un posible ataque posterior (cierto). Sugería que sus declaraciones y las contestaciones de Vega seguramente habían sido malinterpretadas por unos indios que estaban ahí cerca y que esa tarde se fueron a un fandango (un baile de pueblo), divulgando los rumores por todo el pueblo. Esta versión fue bastante verosímil a ojos de las autoridades, pues todos fueron rápidamente absueltos de cualquier acusación.[101]

Un último ejemplo que ilustra cómo viajaban los rumores no data del mismo periodo insurgente, sino de una docena de años antes. Aunque el incidente es de gran interés, reservo su revisión detallada para más adelante.

[99] BPE, Criminal, paquete 22, exp. 8, ser. 487, 1811.
[100] AGN, Criminal, vol. 61, exp. 7, fols. 303r-323r, 1811.
[101] AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 3, fols. 58r-99v, 1811.

En marzo de 1797, las autoridades municipales de Celaya, ciudad agrícola del Bajío, comenzaron a investigar los rumores sobre la conspiración de un indio principal del pueblo, Agustín de la Rosa (alias "Tachuela"), quien el Domingo de Ramos encabezaría un levantamiento "contra la ciudad" de los pueblos indios circunvecinos. De la Rosa fue arrestado, pero finalmente lo liberaron por falta de pruebas sustanciales de conspiración; uno de los procuradores de la ciudad definió el origen de los rumores como "un temor pánico". Los rumores, sobre los que rindió testimonio un testigo del caso, circulaban sobre todo entre las mujeres del pueblo y podían viajar en cadenas de cuatro o cinco personas en un tiempo corto. Un segundo testigo dijo que había oído los rumores de la conspiración de terceras personas en una tienda. Sin embargo, un tercer testigo dijo haberse enterado por su hijo, quien entendía algo del otomí que hablaban muchos indios del lugar, de una conversación que varios indios borrachos sostenían en una tienda del barrio en la que dijeron que estaban listos para "dar el grito" si se presentaba la oportunidad.[102]

Es difícil rastrear y analizar los rumores, y más evasivos aún son el "temor pánico" que menciona el procurador de Celaya y los estados emotivos a él vinculados, como la angustia y la depresión, descritos para los casos de comunidades que viven un prolongado conflicto abierto.[103] Ahora bien, no todos vivieron largos periodos de condiciones igualmente inquietantes en la Colonia. Aunque no fueran inmunes a la lucha insurgente, algunas regiones al menos no resultaron tan afectadas. Inclusive en las zonas donde hubo actividad militar, guerrillera y "bandolera" durante la mayor parte del periodo de 1810 a 1821 —como el Bajío, o las tierras bajas de la costa en Michoacán y Guerrero—, la lucha y los peores trastornos sociales eran intermitentes. No obstante, hay ciertas pruebas que sugieren que los efectos psicológicos de la guerra interna entre la población que no participaba en ella tuvieron una fuerte presencia en México por ese tiempo. No puede rastrearse la relación del temor crónico, la angustia o la depresión con los rumores, por una parte, y con reacciones de adaptación como la huida o la simulación, por otra; pero es difícil suponer que no existía.

Los individuos y los grupos reaccionaban en formas diversas a estos factores de tensión; lo más común era que escaparan de las áreas de combate o de riesgo. En las áreas rurales, en particular, donde se libraron casi

[102] AGN, Historia, vol. 500, exp. 4, fols. 188r-216r, 1797.

[103] Véanse varios de estos ensayos en Rolland S. Parker (ed.), *The Emotional Stress of War, Violence and Peace* (Pittsburgh, 1972).

todas la batallas campales, la actividad guerrillera, las revueltas y el bandidaje relacionado con la lucha insurgente, la población entera abandonaba sus pueblos dejándolos vacíos, apartándose rigurosamente de la política realista antiguerrillera de la concentración de población como método de defensa. A mediados de 1811, un misionero franciscano de la región de San Blas, en la costa noroeste de México, dio a los militares realistas preocupados porque los indios que se habían ido a las montañas ayudaban y alentaban a los rebeldes locales, la siguiente respuesta. Les dijo que en su opinión los indios no querían bajar de la sierra "... [porque tienen miedo] de las avanzadas, y de alguna cautela según están las cosas de revueltas; no están rebeldes, como a U. parece, sino aburridos..."[104] Más cerca del centro del país, un indio detenido en 1812 y acusado de insurrección en la región de Temascaltepec, dijo que tenía tanto miedo de que llegaran los gachupines a quemarle su casa, que se había ido a vivir a una cueva.[105] Dejando de lado las simpatías políticas de la gente del medio rural que se quedaba en sus casas, los efectos de la lucha en términos de las vidas y los bienes perdidos eran previsiblemente traumáticos. La descripción de una incursión rebelde en un pueblo de la región de San Juan de los Llanos, situado como a medio camino entre la ciudad de México y Veracruz, detalla la brutalidad del episodio. Hay relatos confiables que calculan en nueve el número de hombres del pueblo que murieron; a la mayoría los golpearon con garrotes hasta desfigurarlos. El cuerpo de un hombre al que mataron en la plaza seguía allí al día siguiente, y todas las víctimas no llevaban puesta más que la ropa interior, pues los atacantes les habían robado la ropa. Dicen que la gente del pueblo no se recuperaba de la impresión, "... un perpetuo llanto de ver hechos víctimas a unos hombres que todos los amaban".[106]

Las mejores evidencias del estado emocional generalizado entre la población no combatiente en periodos prolongados se debe a la pluma de los curas de provincia. Por lo general habían recibido una mejor instrucción y

[104] BPE, Criminal, paquete 30, exp. 5, ser. 671, 1811-1813.

[105] AGN, Cárceles y Presidios, vol. 107, fols. 30r-49r, 1812.

[106] AGN, Historia, vol. 105, exps. 57-58, fols. 209r-212v, 1811. Debiera señalarse que una brutalidad tan notoria es inherente en este tipo de conflicto fratricida. La quema de los pueblos, la concentración forzada de los habitantes de los pueblos y la puesta en escena de las ejecuciones en masa y la horca como castigos ejemplares, la exhibición de los cadáveres por semanas y aun su desmembramiento y exhibición en distintos poblados como ejemplos salutíferos, fueron característicos de las técnicas realistas de contrainsurgencia. Reviso esta historia mientras las fuerzas de las Naciones Unidas para la conservación de la paz siguen descubriendo los horrores de la guerra en Kosovo.

se expresaban de manera más articulada que sus feligreses, y a menudo incluían en sus informes a las autoridades eclesiásticas centrales comentarios sobre las condiciones del lugar y el estado de su propia salud y sus emociones. Naturalmente, debe reconocerse que sus reacciones a la prolongada guerra interna no serían enteramente representativas de la población en general, precisamente por su mejor instrucción, la culpa y la ambivalencia que a menudo experimentaban ante el dilema de irse o quedarse, y el conflicto de la lealtad política. No obstante, sus observaciones de algún modo indican la tensión emocional que indudablemente sufrieron varios miles de personas en diversos momentos. El párroco de Huichapan, epicentro de una lucha insurgente local de cierta importancia, escribió a las autoridades religiosas de la ciudad de México en febrero de 1812, como se recordará, una carta en la que narraba con cierto detalle la ejecución de un peninsular avecindado en el lugar a manos de dos insurgentes, que obligaron al cura —para su horror— a ir a confesar a la víctima. Posteriormente el párroco pidió permiso a las autoridades de la Iglesia para retirarse de la parroquia "... pues ya humanamente no sufro, y mucho menos solo".[107] Sin embargo, otros curas reportaban condiciones similares en sus parroquias más o menos por la misma época; entre ellos había uno que decía vivir en un "sobresalto" y una angustia constantes, al igual que todos los vecinos del pueblo, y que tenía problemas hasta para dormir.[108] Algunos de los espíritus más delicados entre el clero de provincia llegaban a sufrir una grave sintomatología psicogénica a resultas de las condiciones de trastorno y la continua ansiedad que éstas les provocaban. Por ejemplo, don José María Aguirre, párroco de Sonora, lugar bastante alejado de los escenarios centrales del conflicto, sufría, según el diagnóstico de dos médicos locales, "hipocondría, debilidad de los nervios e histericismo", así como una debilidad general, debido a la angustia causada por la guerra. Entre sus síntomas se contaban la falta de apetito, depresión, languidez, insomnio y frío en las extremidades, "casi como si fuera un cadáver". Recluido en el monasterio franciscano de Guadalajara para que tomara una cura de reposo en 1814, Aguirre se escapó en determinado momento, "... solamente para ocultarme, mientras serenaba el ánimo de los temores que lo apoderaron".[109]

[107] INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 136r-137r, 1812. Curiosamente, se conserva otro relato del mismo episodio en INAH, AH, CA, vol. 334, fols. 139r-140v, 1812; uní las dos fuentes para reconstruir lo ocurrido.

[108] INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 2, fols. 6r-7v, Zumpango, 1812.

[109] BPE, Criminal, paquete 50, exp. 18, ser. 1151, 1814-1816.

Sedición

El régimen colonial español consideraba como sedición prácticamente cualquier declaración en contra del gobierno, así fuera en forma escrita u oral, sin importar si había sido proferida en público o en privado y sin tomar en cuenta si existía o no el propósito deliberado de subvertir la lealtad civil al Estado español. En cierto sentido, este punto de vista puede justificarse. Después de todo, la distribución del poder político en la sociedad mexicana siempre estuvo exageradamente inclinado a favor de la élite, así que la nación política (es decir, los que ejercían el poder y la influencia en la esfera política) era bastante pequeña y siempre estaba a la defensiva. Por añadidura, hasta que acabó por completo el periodo, y particularmente después de la restauración de Fernando VII en 1814, el régimen monárquico español siguió comprometido con un estilo anacrónicamente absolutista y una política de reprimir a sangre y fuego a las colonias. La discusión abierta de asuntos políticos más allá de cierto punto habría contribuido a socavar la legitimidad del régimen. Cualquier grado de libertad de palabra, por mínimo que fuese, podía verse como un peligro claro y real, pues había muy poco espacio en el sistema político-ideológico para un desacuerdo razonado.[110] Así pues, la subversión verbal nació de la compresión política, a pesar de que el régimen colonial difícilmente se aproximó nunca a un modelo totalitario. No es fácil determinar si el gobierno virreinal y el peninsular se mostraron más obsesivos con la sedición que otros regímenes de la época que también estaban en pie de lucha.[111] Resulta claro que la libertad de palabra definitivamente era asunto de poca monta frente a las consideraciones de seguridad del Estado y que hubo muchísimas acusaciones, arrestos y juicios por sedición, aunque, como ya se ha advertido, las autoridades encargadas de la procuración de justicia, en particular las civiles, solían ser bastante escrupulosas al condenar a la gente. Dentro de esta preocupación general, el delito de infidencia —sedición dirigida a, o surgida de las fuerzas militares— se

[110] No cabe ninguna duda de que así fue hasta 1812, cuando debido a la promulgación de la Constitución liberal de Cádiz, el mandato de elecciones y la reestructuración de los ayuntamientos en las Colonias, el espacio público de la discusión política se amplió repentinamente hasta cierto grado durante unos dos años, aunque después volvió a contraerse.

[111] La sedición (que así definía el régimen colonial los actos de habla) fue sin lugar a dudas moneda corriente en Europa en el periodo de la Revolución francesa, especialmente en las zonas urbanas. Para un ejemplo aleccionador de Inglaterra, véase George F. E. Rudé, *Wilkes and Liberty: A Social Study of 1763 to 1774* (Oxford, 1962).

consideraba particularmente infame. La represión política de ninguna manera era tímida, y las medidas radicales contra la lucha insurgente no eran un secreto para nadie: colgaban a los civiles de los árboles, diezmaban pueblos recalcitrantes, arrasaban hasta no dejar piedra sobre piedra, etc. Pese a todo, no fue una era de terror permanente, a gran escala, por parte del Estado, ni siquiera en la manera que podía existir para los Estados pretotalitarios, como ocurrió en Francia en los años de 1793 a 1794.

El estallido de las hostilidades armadas en la Colonia y el temor a una guerra racial en cierne que sucedió al brutal saqueo rebelde de Guanajuato en el otoño de 1810 y las ejecuciones en masa de los gachupines en Guadalajara del siguiente invierno, no tardaron en polarizar la situación política a principios de 1811. Con todo, la semilla del temor a la sedición entre la élite y el régimen habían permanecido largo tiempo en estado latente en el suelo ideológico de la sociedad mexicana y eran inherentes a las condiciones particulares del régimen colonial. Dos importantes factores agravantes destacan aquí para comentarlos de manera especial: la falta de confianza que se percibía en la fuerzas armadas internas, así fueran milicias o tropas irregulares, que conformaban el grueso de la fuerza militar del país, y la percepción de lo volátiles y bárbaras que podían llegar a ser las masas indígenas del campo. Estas nociones por parte de la élite gobernante del país eran colindantes con la propia Conquista y calcaban las divisiones más básicas de la sociedad colonial: la hendidura horizontal entre España y México y la hendidura vertical entre ricos y pobres, españoles e indios. Huelga decir que el temor a la sedición agravaba la desconfianza de las autoridades coloniales ante las fuerzas de la milicia. Los oficiales regulares del ejército procedentes de la península siempre habían desdeñado a las milicias localmente reclutadas, y muchos de ellos llegaron a ocupar puestos destacados en el gobierno realista de la Nueva España después de 1810. Una de las principales razones eran los estereotipos raciales vigentes en el siglo XVIII, cuyos orígenes se remontaban a un periodo muy anterior al colonial y también en la fuerte actitud de exclusión racial de la España postislámica.[112] El mestizaje

[112] Sobre las ideas racistas de fines del periodo colonial, vease Magnus Mörner, *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston, 1967); sobre estas ideas y las rivalidades en el cuerpo de oficiales milicianos, vease Christon I. Archer, "The Officer Corps in New Spain: The Martial Career, 1759-1821", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982), pp. 137-158; y para la dualidad de la cigarra y la hormiga en los estereotipos mutuamente desprestigiosos de los españoles mexicanos y europeos, vease mi ensayo inédito "Parvenues and Popinjays: Spaniards in Eighteenth-Century Mexico", Sixth Annual Meeting of the South Central Society for Eighteenth-Century Studies, Austin, marzo de 1981.

racial generalizado y la consecuente "degradación" de la población colonial había generado, según se creía, hombres carentes de las virtudes marciales clásicas, como valor, disciplina y lealtad, tanto entre los soldados rasos como entre el cuerpo de oficiales, aunque se creía que los legendarios aztecas habían tenido estas virtudes en abundancia. Concretamente, los oficiales realistas y los funcionarios civiles, en particular los oriundos de España, se preocupaban por la deserción y la falta de disciplina entre los reclutas mexicanos que formaron una parte muy grande de la fuerza militar del régimen en todo el periodo. Los peores temores de los leales realistas se hicieron realidad cuando varias unidades de la milicia provinciana abrazaron la causa rebelde en el otoño de 1810, aunque la deserción de unidades enteras de milicianos para unirse a la causa insurgente no fue corriente sino hasta después de finales de 1810. En vez de una deserción militar masiva, lo que ocurrió fue una lenta hemorragia de las fuerzas realistas milicianas a través de la deserción, que las autoridades del gobierno tomaron como parte de los efectos corrosivos de la sedición. Los oficiales del ejército y los funcionarios realistas no vacilaron en vincular la indisciplina de los soldados rasos con su propensión a desertar, y a partir de ambos rasgos alegaron que la sedición era un peligro siempre presente para la integridad del ejército. Por lo tanto, aunque la indisciplina militar y la deserción no fueran por sí mismas actos de sedición, los temores a la solidez de las fuerzas realistas sirvieron de telón de fondo a los temores a la sedición, por lo que vale la pena detenernos un momento en este punto.

Los problemas de disciplina militar —mantener relaciones militares y civiles adecuadas, respetar los derechos de propiedad de los civiles, evitar la delincuencia, la embriaguez y la conducta desordenada entre los soldados— asolaron al ejército realista durante toda la década de conflicto civil en México. Sin embargo, en justicia debe ser dicho que los comandantes insurgentes y las autoridades políticas encaraban problemas similares.[113] Las revueltas y otros incidentes de desorden público eran incidentes que solían acompañar a los soldados que se embriagaban en los pueblos y las

[113] Para las fuerzas rebeldes, que por definición eran irregulares, el problema sólo podía ser peor. Véanse algunos ejemplos: la necesidad que tenía Miguel Hidalgo de expedir un decreto para que no siguiera el saqueo de Guanajuato luego de caer en manos de los insurgentes, AGN, Criminal, vol. 241, fols. 173r-182r, 1810; las violaciones, los robos y la destrucción incontrolables debidas a los rebeldes que ocuparon el pueblo de Jocotitlán en marzo de 1812, AGN, Criminal, vol. 123, exp. 35, fols. 460r-467v, 1812; y un informe de un espía realista de marzo de 1812 sobre el desorden entre las tropas de Morelos en Acapulco en ausencia del jefe, AGN, OG, vol. 12, fols. 138r-v, 1812.

ciudades donde se alojaban. Por ejemplo, en febrero de 1813 estalló "un tumulto considerable" en el barrio de la Candelaria de la ciudad de México cuando unos soldados borrachos del regimiento realista Tamarindo comenzaron a pelearse con otros hombres del lugar por unas mujeres. La confrontación inicial no tardó en convertirse en motín: los soldados desenfrenados entraron en las casas del barrio, golpearon a los hombres y las mujeres que encontraron en la calle y dejaron a siete civiles heridos de gravedad. Un disturbio similar en el que se vieron involucrados unos soldados borrachos tuvo lugar en la capital un año después por esas mismas fechas, en el barrio de San Pablo, con un saldo de un hombre muerto. El número de quejas que las autoridades municipales levantaban ante el gobierno virreinal prácticamente no disminuyeron en toda la década; pero la embriaguez, la delincuencia y el maltrato verbal y físico que los soldados ejercían sobre los civiles contribuía a la tensión endémica entre los militares y los súbditos comunes y corrientes.[114] Tampoco es que estos incidentes se limitaran a la ciudad capital o a los primeros años de la lucha, como lo demuestran los estallidos similares habidos en la villa de Tacubaya a mediados de 1813 y en la ciudad de Zacatecas en 1821.[115]

No era sólo la falta de disciplina militar, sino también las deserciones militares las que se relacionaban estrechamente con la sedición. Las deserciones de las fuerzas milicianas eran especialmente notables, y los comandantes realistas se quejaban constantemente de ellas en sus informes a las autoridades centrales. Don Francisco París, el comandante realista de Ometepec, escribió al virrey Venegas sobre el asunto en septiembre de 1811. Ninguna de las medidas por él tomadas habían podido disminuir las deserciones, particularmente entre los nuevos reclutas, y comentaba con cierta insidia su

> ... poca confianza [en] unos y otros [compañía patriota y voluntarios] por ser gente sin instrucción, burda e ignorante, que no conciben ni saben formar idea de [las] ventajas que les resultaran defendiendo sus patrias y familias; y así los pocos que se alisten jamás tomarán empeño en una acción o ataque en que se necesite de sus brazos; yo los conozco.[116]

[114] AGN, OG, vol. 32, fols. 191r-195r, 1813; AGN, Criminal, vol. 396, fols. 208r-215v, 1813-15; AGN, Cárceles y Presidios, vol. 28 en general.

[115] Para los episodios de la ciudad de México, véase AGN, Historia, vol. 455, fols. 279r-281r, 1813-14; para Tacubaya, AGN, OG, vol. 32, fols. 113r-124v, 1813; y para Zacatecas, AGN, OG, vol. 148, fols. 147r-54r, José Ruiz a Cruz, 18 de febrero de 1821.

[116] AGN, Historia, exp. 5, fols. 18r-26v, 1811. Algunas quejas representativas de las deserciones en masa y los temores de deserción se encuentran también en AGN, OG, vol. 147, fol. 56r.

José de la Cruz escribe al virrey Calleja en su acostumbrado estilo cáustico sobre la tendencia de los milicianos a desertar y de la "la poca firmeza en la fidelidad de esta clase de gentes que aman el desorden por naturaleza". Prosigue achacando el relajamiento general de los lazos políticos y el control social a la llegada de la Constitución de 1812 de España, y describe el "... desorden, la impunidad, la arrogancia y la falta de respeto por la autoridad" que su promulgación ha desencadenado en México. Ya había dejado por completo de tener fe en las unidades de la milicia local, que de cualquier modo nunca habían sido buenas —escribe—, y ahora desertaban por montones, "... y que [no] puede contarse ya absolutamente con esta clase de hombres para otra cosa que para que estén en sus pueblos o haciendas, lo que no es poco si lo cumplan".[117]

Lo interesante para nosotros en todo este asunto no estriba tanto en si eran los sediciosos rebeldes los que convencían a los milicianos de que desertaran, sino hasta qué punto el régimen realista pensaba que existía este peligro, y de que manera influía en la definición del discurso popular, el delito político y el ambiente político general. De hecho, los motivos de deserción eran tan diversos como los mismos desertores, aunque la mayoría de los comandantes realistas determinaba que el principal era un desgano por parte de los milicianos reclutados localmente a servir fuera de su "patria chica".[118] De un grupo de 22 desertores que se entregaron voluntariamente al comandante realista de Tulancingo en abril y mayo de 1813, por ejemplo, cinco se habían ido por ganas de ver a su familia (incluyendo a sus madres enfermas de muerte); cuatro por regresar a sus "patrias"; otros cuatro para evitar algún tipo de castigo militar (el más frecuente eran los azotes); tres para unirse a otros regimientos; dos por haber reñido con sus oficiales, y uno para evitar ser transferido a una unidad más dura.[119] Las múltiples deserciones de un solo individuo no eran extraordinarias.[120]

Cruz a Venegas, 1 de mayo de 1813, para la región de Colotlán; vol. 149, fols. 100r-v, Iturbide a Cruz, 11 de mayo de 1813, para la región del Bajío; y vol. 158, fols. 439r-440r, noviembre de 1819, para Michoacán.

[117] AGN, OG, vol. 161, fols. 81r-86v, Cruz a Calleja, 21 de septiembre de 1814.

[118] AGN, OG, vol. 19, 2a. parte, fols. 95r-98v, Calleja a Cruz, 9 de junio de 1811; vol. 156, fols. 49r-v, Gayangos a Cruz, 7 de enero de 1819; vol. 158, fol. 478r, Cruz a Apodaca, 30 de diciembre de 1819.

[119] AGN, Criminal, vol. 424, sin núm. de exp., sin fol., 1812-1813. Las declaraciones de un grupo de similar tamaño de desertores del ejército regular muestran una gama de motivos muy parecida; AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 11, 1810.

[120] Manuel Carvallo, por ejemplo, granadero de un regimiento de milicianos de Zamora, fue capturado en junio de 1816 tras haber desertado por cuarta ocasión; AGN, Criminal, vol. 435,

El segundo factor de tipo cultural que condicionaba los puntos de vista de los funcionarios en el tema de la sedición eran las ideas estereotipadas sobre los indios, notoriamente extendidas y persistentes entre peninsulares y criollos por igual a fines del siglo XVIII. No necesitamos dedicarle aquí mucho espacio, pues se trata de pasada en otras secciones del libro, aunque sí merece por lo menos una breve mención. Traidores, rencorosos, dobles, rebeldes, salvajes —éstas son sólo algunas de las imágenes recurrentes de los indios en general que se encuentran en las opiniones de los españoles tanto mexicanos como peninsulares de la época—.[121] Otras formas en que se describe a los indios de pueblo es que son borrachos, flojos, libidinosos y hundidos en todos y cada uno de los vicios y las perversiones.[122] No obstante, se pensaba que en lo referente a su vulnerabilidad ante la sedición, el principal defecto de los indios era su volatilidad y sugestibilidad, a su vez relacionadas con su ignorancia y limitada capacidad mental. Lo impredecible del comportamiento que muchos españoles imputaban a los indios de pueblo conferían a su carácter social y a su psicología personal una cualidad de sufridores e idiotas, y una propensión a la acción colectiva, súbita y feroz.[123] Su "rusticidad natural", "imbecilidad" y "fragilidad" los hacían presa fácil de "oscuras ideas" sobre política y religión, a lo que había que añadir su tendencia a seguir doctrinas sin pensar: "... como ovejas, donde brinca uno, los demás siguen".[124] Hablando de las condiciones

sin núm. de exp., sin fol., 1816. Otros casos similares de deserciones multiples se encuentran en el mismo volumen de AGN, Criminal. El mismo virrey Calleja hizo un experimento para establecer si los castigos draconianos que algunas elevadas autoridades civiles y militares recomendaban para frenar la deserción militar eran realmente eficaces. En marzo de 1815, Calleja envió a un grupo de 87 desertores indultados a Zamora para que se unieran a un regimiento de infantería, diciéndoles que si desertaban por segunda vez serían condenados a muerte. De éstos, 60 desertaron al poco tiempo y sólo capturaron a nueve: AGN, Criminal, vol. 427, exps. 1-2, 1813-1818.

[121] Por ejemplo, AGN, Historia, vol. 411, exp. 14, fols. 84r-116v, González de Burgos a Venegas, 14 de junio de 1811; HD 6-3.340, Navarro a Cruz, 13 de abril de 1815; HD 6-1.204.40, Navarro a Cruz, 2 de enero de 1815; AGN, Historia, vol. 11, exps. 60-64, fols. 332r-354v, 1810.

[122] Véase, por ejemplo, el recuento de las "costumbres corrompidas" de los vecinos de San Gabriel Chilac, cerca de Puebla, que hace su cura, don Josef Alarcon, en AGN, Historia, vol. 413, exp. 4, fols. 235r-247r, 1801-1802, citado en el capítulo X, y para los comentarios sobre la pobreza debida a la haraganería, véase BPE, Civil, caja 49, exp. 4, ser. 637, 1731.

[123] Véanse, por ejemplo, los comentarios del subdelegado de Zapotlan el Grande en una carta a la Audiencia de Guadalajara en BPE, Civil, caja 143, exp. 5, ser. 1564, 1797.

[124] BPE, Criminal, paquete 21, exp. 14, ser. 476, 1811; AGN, OG, vol. 64, exp. 5, fols. 21r-23r, De la Vega a Calleja, octubre de 1813; AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443-574v, 1811; AGN, Criminal, vol. 240, exp. 3, fols. 1r-47v, 1814; BPE, Criminal, leg. 2, exp. 27, 1812; AGN, Intendencias, vol. 78, exps. 3-4, fols. 144r-186v, 1798.

locales de 1812, el subdelegado de Etla observaba incómodo con qué rapidez se convencían los indios de la región a la causa insurgente, con lo que hace eco a la pregunta retórica formulada por un alto funcionario del virreinato en 1811: "¿Por qué?, ¿no es notorio que los jefes de los insurgentes se han valido de la sencillez y la ignorancia de los pobres indios en puntos de religión y de política, para seducirlos con falsas máximas y arrastrarlos al partido de la rebelión?"[125]

Pasemos ahora a la cuestión de la sedición *per se*, los aspectos expresivos y propagandísticos de la ideología insurgente. Esto abarcaba formas orales y escritas, pero considerando lo que hemos dicho sobre el carácter de las comunicaciones en el periodo, resulta claro que la sedición se propagaba ante todo mediante cadenas de transmisión oral. Los rebeldes, sin embargo, hicieron un intento deliberado por justificarse y difundir su pensamiento político escribiendo para la población en general. El ejemplo más famoso es el periódico rebelde de corta vida *El Despertador Americano*, publicado en Guadalajara entre el 20 de diciembre de 1810 y el 17 de enero de 1811, mientras la ciudad estuvo en poder de las fuerzas de Hidalgo.[126] También hubo otro tipo de textos, como los volantes y algunos panfletos, pero sobreviven pocos ejemplos.[127] En los primeros años de la rebelión, antes de que el sistema de seguridad del Estado se estableciera con firmeza, los pasquines eran un recurso favorito en el medio urbano, pegados a las paredes y la puertas en lugares de la ciudad muy frecuentados, y casi siempre eran satíricos y hasta procaces.[128] Ignacio Allende auspició en un

[125] AGN, Criminal, vol. 400, sin núm. de exp., sin fol., 1818; AGN, Historia, vol. 493, exp. 12, fols. 114r-136r, Oses a Venegas, 30 de junio de 1811.

[126] *El Despertador Americano: primer periódico insurgente, facsímil y proceso* (México, 1964), con prólogo de José Luis Razo Zaragoza. El periódico sólo llegó a los siete números; fue editado por el cura insurgente Severo Maldonado con la ayuda de otros dos clérigos. José de la Cruz comentaba de él: "El número primero del *Despertador Americano* está atrevido, aunque escrito sin gran seso"; AGN, OG, vol. 4a, fol. 1r, Cruz a Venegas, 1 de enero de 1811. Las publicaciones rebeldes parecen haber revivido hasta cierto punto con el fermento político de 1821 y fue durante este periodo y los primeros años posteriores a la Independencia cuando empezó a florecer la literatura política en panfletos, periódicos y propaganda. Observa Cruz en una carta dirigida al virrey Apodaca, por ejemplo, que se hacían muchísimos "escritos incendiarios" en Guadalajara y Puebla, así como "lo mucho que han extraviado la opinión", AGN, OG, vol. 148, fols. 143r-145r, Cruz a Apodaca, 28 de febrero de 1821.

[127] Una razón de la baja tasa de conservación de la propaganda escrita de los insurgentes puede ser que cuando caía en manos de los realistas generalmente la quemaba un verdugo en una especie de auto de fe público.

[128] Estas redondillas que se encontraron pegadas en una pared de la ciudad de México el 1 de noviembre de 1808 ejemplifican este género de protesta sediciosa:

comienzo la formación de un pequeño grupo de abogados "que no hacían nada" para que redactaran una proclamación diaria de la causa rebelde, y aunque este intento fracasó, fue frecuente que los jefes y los grupos insurgentes hicieran, cada cual por su lado, proclamas públicas y edictos con ese propósito.[129] De manera más informal, era muy común que la comunicación de los cabecillas insurgentes locales (quienes rara vez eran indios) llegaran a los funcionarios del pueblo y al pueblo entero en forma de cartas circulares que los exhortaban a la acción revolucionaria, informándoles de la situación política en la Nueva España o de un plan de acción.[130]

La sedición cotidiana, la común y corriente, que eran las declaraciones orales, era relativamente frecuente. También debe recordarse que no todas las declaraciones sediciosas llegaban a llamar la atención de las autoridades realistas, pues se requerían denuncias y acusaciones formales para emprender una investigación y un proceso judicial. Muy a menudo los denunciantes intentaban convencer a los sediciosos de que no repitieran sus declaraciones, o al menos luego atestiguaban que así lo habían hecho. Sólo si fracasaban las amonestaciones, denunciaban a sus interlocutores ante las autoridades. A veces se levantaban denuncias no porque el denunciante sintiera que su sensibilidad política había sido ofendida o por lealtad al régimen,

---

Quien prendió a Yturrigaray
Sin ruido de armas ni fuego
Sabrá hacerlo desde luego
Con el viejo Garibay

El Excelentísimo Señor Don Pedro Garibay mandó poner a continuacion el siguiente:

Quien prendió a Yturrigaray
Lo cogió inerme y en cueros
Mas seiscientos granaderos
Custodian a Garibay

A lo que se refieren las redondillas es al *coup d'etat* preventivo que realizaron los conservadores españoles de la ciudad de México contra el virrey Jose de Iturrigaray a fines del verano de 1808 y su reemplazo por el viejo militar Pedro Garibay: AGN, Historia, vol. 428, fol. 80r, 1808.

[129] En cuanto al plan de Allende, véase su confesión judicial de 1811 en el AGN, Historia, vol. 584, exp. 3, 1811. Algunos ejemplos de edictos y bandos rebeldes se encuentran en AGN, Criminal, vol. 15, exp. 27: Tenancingo, 1810; AGN, Historia, vol. 111, exp. 15, fols. 176r-197v: Cadereyta y Río Verde, 1810, y AGN, OG, vol. 152, sin fol., Llanos de Apam, 1817.

[130] Algunos ejemplos son: en Ixmiquilpan, AGN, OG, vol. 140, fols. 9r-12v, Cruz a Calleja (con anexos), 25 de noviembre de 1810; en Atenango, AGN, Historia, vol. 105, exp. 21, fols. 83r-87v, Morelos al gobernador de Atenango, 3 de septiembre de 1811; en Coalcomán, AGN, OG, vol. 155, fols. 8r-9v, Juan Bautista Delgado a las autoridades de Macuili, 22 de septiembre de 1818.

sino por temor a que los procesaran si no denunciaban. Por otra parte, las denuncias de sedición podían surgir de la malicia o el deseo de vengarse de una injuria personal sufrida a manos del sedicioso acusado. Lo interesante es que la fidelidad política al régimen español no parece haber estado en cuestión en la mayoría de los casos de sedición. Dejando de lado su contenido ideológico explícito o implícito, las declaraciones de deslealtad a menudo se entienden mejor como estallidos de enojo o insatisfacción personal, y no como intentos de influir en sus oyentes o debilitar al régimen de manera concreta; también son más expresivas que exhortativas, como maldiciones blasfemas. Los pronunciamientos sediciosos también se traslapan con la transmisión de rumores, donde un importante motivo podía haber sido el deseo de pavonearse ante sus iguales para impresionar a los extraños aparentando tener información privilegiada. Sin embargo, la amplia difusión de ciertas ideas a través de las fronteras étnicas, sociales y geográficas indica la profundidad de la crisis política que atenazaba al país. Aun cuando sólo hayan sido un vehículo para desahogar las emociones más que para expresar desilusión política, daban pie a que circularan entre buena parte de la población preguntas y cuchicheos.

Los temas que normalmente se tocaban en los pronunciamientos sediciosos populares eran más bien contados y podían figurar solos o mezclados. Algunos ya los hemos mencionado en este capítulo, y otros los trataremos después, así que aquí los veremos brevemente. El tema sedicioso *par excellence* era la asociación de los ciudadanos peninsulares del reino con la inminente apropiación de la Nueva España por parte de los franceses. La compleja situación política que se vivió a partir de 1808 tanto en la Península como en la Colonia, la popularizada creencia de que había unos liberales reformistas peninsulares "afrancesados" desde antes de la llegada de Napoleón, las opiniones divididas sobre la legitimidad del régimen colonial en ausencia del rey Fernando, etc., fueron factores que contribuyeron a que se bifurcara la invocación de los franceses. Por ejemplo, el insurgente preso Ignacio Serna, repitió lo que un oficial rebelde le había dicho: que los españoles peninsulares (y aquí residía el contenido sedicioso) eran traidores que querían entregar la Nueva España al (impío) Napoleón y matar o esclavizar a los habitantes nacidos en América, y por lo tanto él (Serna) debía pelear para defender a Dios y al rey Fernando.[131] Por otra parte, existía entre algunos sectores del populacho un sentimiento abiertamente favorable

[131] AGN, Infidencias, vol. 22, exp. 10, fols. 179r-183v, 1810, y para episodios similares, véase también AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 11, sin fol., 1810, y vol. 7, exp. 1, sin fol., 1810.

a los franceses. El sargento retirado del ejército, Juan Manuel Otal, por ejemplo, fue procesado en repetidas ocasiones por presumir de sus relaciones con los franceses y por insistir en que nunca llevaría una insignia política en el sombrero si no era la tricolor de los franceses.[132]

Un segundo tema común en la sedición popular era la ilegitimidad de la Conquista española de México, y por lo tanto del régimen colonial construido a partir de ella. Una mujer de Oaxtepec fue acusada por un vecino de haber opinado que pelear contra los gachupines era justo "... porque cuando ellos [los gachupines] vinieron a conquistar este reino, no vinieron por enseñar la ley de Dios, sino por robar el reino como lo robaron, porque lo ganaron mal ganado".[133] El labrador indio Hilario Abendaño fue arrestado *antes* de que estallara la lucha insurgente, en junio de 1810, por decir que creía que el gobierno colonial era malo, que los gachupines no tenían derecho a estar en México y que estaban saqueando el país.[134] Ideológicamente, era un paso muy grande el que había que dar (aunque pocos lo daban) para llegar de este cuestionamiento sobre la legitimidad de la Conquista y la ventajosa posición de los peninsulares en el orden colonial al cuestionamiento de todo el sistema de propiedad de la sociedad mexicana y predicar lo que equivalía a una revolución social. Por ejemplo, Manuel Isidro Morales, al pedir un indulto real en junio de 1812, observó ingenuamente que el objetivo de los rebeldes "... según comprende es el fin de acabar con todo el que tiene proporciones [bienes], sea criollo o europeo, valiéndose el nombre de conquista".[135] Una última serie de temas sediciosos dejaban traslucir este argumento antiespañol, pero surgieron al fragor de la lucha insurgente y de ella se alimentaron. Se decía que el padre Hidalgo había muerto como mártir, que su excomunión era inválida y su espíritu "milagroso"; la gente del campo se negaba a servir de carne de cañón para los gachupines en la guerra para defender sus riquezas mal habidas, y los ejércitos rebeldes pagaban mejor que los realistas.[136]

[132] AGN, OG, vol. 9, fols. 52r-v, 1817. Para el caso de un jacobino precoz y consumado, véase el juicio de Francisco de Solano Gil, oficial de la milicia de Toluca, en AGN, Criminal, vol. 454, sin núm. de exp., sin fol., 1794.

[133] AGN, Criminal, vol. 175, fols. 369r-392v, 1811. Este elemento de la ideología separatista se trata de manera interesante en Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (México, 1983), y en David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism* (Cambridge, 1985).

[134] AGN, OG, vol. 9, fols. 40r-v, 1817.

[135] AGN, OG, vol. 17, fols. 146r-152r, 1812.

[136] BPE, Criminal, leg. 6, exp. 28, 1820; AGN, Criminal, vol. 240, sin núm. de exp., fols. 355r-364r, 1810; vol. 45, exp. 12, fols. 333r-346r, 1810.

Las demarcaciones de la sedición popular no fueron infinitamente diversas, sino que en gran medida se restringieron a ambientes privados o semipúblicos, y la velocidad a la que podían circular los pronunciamientos sediciosos era asombrosa. Sin embargo, la gente no solía proclamar su oposición al régimen desde la azotea, el púlpito o en las esquinas concurridas. No es extraño que en los cargos por sedición usualmente se vieran involucrados arrieros y otras personas que acostumbraban viajar, por razones muy parecidas a las que los involucraban en la transmisión de los rumores. José Arze, por ejemplo, se detuvo con un hato de ganado y varias cargas de maíz en la hacienda de Cuaquistla en marzo de 1811 yendo de Tlaquiltenango a Cuernavaca. Al entrar en la tienda de la hacienda, trató a todos con gran efusividad, bebió mucho brandy y brindó con galantería a la salud de algunas mujeres del lugar a quienes no conocía. La esposa del administrador lo invitó a comer y durante el almuerzo le rascaron para ver lo que sabía de la lucha insurgente en la Tierra Caliente (como todos los viajeros, levantaba sospechas). Al comentario de su anfitriona de que ya había más tranquilidad, Arze replicó "... que por aquí se iba serenando, pero que por abajo [en la tierra caliente] estaba la cosa mala". Prosiguió diciendo que Morelos había tomado Acapulco, que en la *Gaceta de México* todo era mentira, incluyendo los informes de la derrota rebelde en Calderón (que había tenido lugar hacía dos meses), y que el general Calleja había caído en manos insurgentes.[137] Otro caso es el del arriero indio Juan Miguel Gabriel, quien a fines de octubre de 1810 transportó varias cargas de maíz a la alhóndiga de la ciudad de México desde el pueblo de Osolotepec. Mientras comía en una fonda de la ciudad, comentó casualmente qué poquita comida le habían dado por medio real y que en su pueblo Ignacio Allende había hecho bajar el precio del maíz a tres pesos la carga (no hay pruebas de que Allende haya adoptado nunca medidas populistas con intervenciones económicas de ese tipo). Dio la casualidad que un soldado estaba comiendo al lado suyo, así que Gabriel fue arrestado en el acto y pasó dos semanas en prisión antes de que las autoridades lo dejaran en libertad.[138]

Tiendas, cantinas, restaurantes y reuniones privadas en torno a una mesa servida o para charlar y beber el ubicuo chocolate mexicano brindaban

[137] AGN, Criminal, vol. 46, exp. 17, fols. 426r-455r, 1811. Ninguna de las declaraciones de Arze era correcta: Acapulco fue sitiada, pero no cayó en poder de Morelos sino en agosto de 1813; Hidalgo sufrió una derrota crucial a manos de los realistas en el puente de Calderón, en las afueras de Guadalajara en enero de 1811, y Calleja nunca fue atrapado por los rebeldes.

[138] AGN, Criminal, vol. 13, exp. 6, 1810.

la ocasión para buena parte de las conversaciones sediciosas. Los dos hermanos Mugarrieta, estudiantes del Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México, provocaron un escándalo en 1809 en una cena en casa de algunos amigos, cuando uno de ellos escupió en un medallón con el emblema del rey Fernando VII, acto interpretado por los comensales (dejando de lado los pésimos modales de los que hizo gala) como una declaración a favor de Napoleón. El sedicioso de 17 años, don Francisco Mugarrieta, luego alegaría que quería provocar a su anfitriona, negando cualquier motivo político, pero de cualquier manera fue obligado a repatriarse en España.[139] José Antonio Ramírez, asistente de un médico de la ciudad de Zamora, manifestó a los otros criados de la casa su opinión de que Ignacio Allende era un enviado de Dios que había venido a castigar a los gachupines. Un día de fines de 1810, mientras servía la cena, el ingenuo Ramírez repitió su comentario a su patrón, y fue tal el enredo que se armó entre los criados que un hombre acabó con la cabeza rota. Ramírez fue condenado a trabajos forzados en La Habana, donde seguía hasta 1817.[140]

La sedición se asociaba con el alcohol y los lugares públicos de convivencia tan estrechamente como con la delincuencia común, lo cual debe en parte haberse debido a los efectos desinhibidores del alcohol. En estos contextos, la preocupación de las autoridades coloniales por la capacidad infecciosa de la sedición se agravaba porque asociaban el consumo en público de alcohol con la ingobernabilidad de las clases bajas y la disolución social. En junio de 1812, el virrey Venegas entregó al superintendente de policía Pedro de la Puente una petición de varios vecinos de la parroquia de la Santa Cruz y la Palma de la ciudad de México, en la que la gente de bien se quejaba de los "graves peligros" que acechaban por la "gente viciosa e incorregible" que entraba en esa área a beber en varias vinaterías disfrazadas de cafés, y por eso pedían que se cerraran dichos lugares. Los solicitantes escribían que el nombre mismo de los establecimientos revelaba su naturaleza maligna: El Infiernillo, El Paso de Lucifer, Cuautla, Aculco, Zitácuaro, Calderón, Tenango y Amilpas (estos últimos seis eran todos los sitios donde se habían librado batallas rebeldes). Frecuentados por tipos de baja estofa, como desertores del ejército y prostitutas, los establecimientos funcionaban como casas de empeño tanto para artículos robados como para artículos de propiedad legítima y eran escenario de fiestas, bailes, apuestas y canciones obscenas. El superintendente reconocía en su nota de la carátula lo molestas

[139] AGN, Infidencias, vol. 4, exp. 1, 1809.
[140] AGN, OG, vol. 9, fols. 41r-v, 1817.

que resultaban las vinaterías; pero no estaba tan convencido de que representaran un gran peligro para la seguridad pública (lo que recuerda la preocupación de De la Puente por reconciliar la seguridad pública con la libertad de la ciudadanía).[141]

Un aspecto sorprendente de los casos de sedición relacionados con la embriaguez son las evidencias de los fuertes antagonismos étnicos y prácticas excluyentes —como aquellas ejercidas contra los negros— claramente anteriores del lenguaje político en el que se formularía la sedición, de modo que un añejo conflicto social quedaba recubierto con un conflicto político más reciente. Por ejemplo, 15 meses antes del estallido de la rebelión de Hidalgo, la noche del 30 de mayo de 1809, don Manuel Nava, propietario de una pequeña vinatería y tienda en la ciudad de México, charlaba con un amigo sobre política (realista), cuando entró un hombre llamado Isidro Jiménez (alias "el Chano"), y según la queja que Nava levantó ante la policía, comenzó a hacer comentarios ofensivos para los clientes en general. "El Chano" comenzó con las políticas económicas del gobierno virreinal, quejándose de que los precios de las velas, el pan y la carne eran muy altos y que el gobierno hacía uso ilegal de los tributos indígenas. Enardecido por el tema, siguió echando pestes del régimen colonial porque arrestaban a la gente acusándola de insurgente cuando su único delito era trabajar para liberar de la servidumbre a los pobres del país. Elogió al ya depuesto virrey Iturrigaray y al ex virrey conde de Gálvez por ser los únicos en la historia de la Colonia que se habían preocupado por la suerte de los pobres. "El Chano" acabó insinuando que los regicidas franceses habían dado con la manera correcta de tratar a su soberano, "... y que llegaría el tiempo en que los indios harían lo mismo que ellos [los franceses]". A continuación comenzaron a discutir acaloradamente, de un lado "el Chano" y su hermano Calixto Jiménez, del otro, Nava y su amigo. Cuando estaban por pasar a los golpes, Nava llamó una patrulla de policía y los hermanos Jiménez huyeron. Los hermanos, arrestados por la patrulla, resultaron ser productores y vendedores de pulque de Tlatelolco. En su defensa, Isidro Jiménez declaró que la discusión había empezado porque, cuando entró en la vinatería, Nava "lo trató de indio tal", obligándolo a tomar su trago de pulque en una taza corriente de barro y no en un vaso de vidrio como los demás clientes. Los hermanos Jiménez acabaron pasando varios meses en prisión y fueron liberados porque las autoridades judiciales consideraron que como eran indios debían ser

[141] AGN, Historia, vol. 457, fols. 47r-50r, 1812.

tratados con menos severidad que otros infractores.[142] Por la misma época, un joven sastre español se enredó en una pelea de borrachos en un café de la ciudad de México, en la que acusó a unos peninsulares que estaban bebiendo en el lugar de ser unos "pícaros [e] indignos... que por europeos querían tener mucha grandeza, no teniendo más que piojos". La pelea comenzó porque el joven criollo entró en el café con un cargador indio y el propietario del establecimiento se mostró reacio a servirle.[143]

En el otro lado de la moneda, como envés del prejuicio contra los indios que provocaba expresiones sediciosas, estaban las expresiones antiespañolas que salían a relucir gracias la desinhibición provocada por el alcohol. José Teodoro López, un sombrerero viudo (y cacique) indio de Tula, fue arrestado por sedicioso a principios de octubre de 1810. Estando en una cantina se trabó en una discusión con un fraile oriundo de España, comenzó a hacer comentarios virulentos contra los gachupines, y luego intentó lanzar una piedra contra alguien que pasaba por allí. Abundan los testimonios de que López era un borracho consuetudinario de genio díscolo. Por su parte, él se consideraba un bebedor moderado, pero reconoció que había estado en la cárcel de Tula más de una docena de veces por la bebida y las deudas. Dijo que había comenzado a beber en la plaza del pueblo el día de mercado, pero no recordaba nada del supuesto incidente.[144]

No es que la embriaguez y los comentarios contra los españoles (e inclusive a favor de los indios) fueran necesariamente territorio exclusivo de la gente indígena. El panadero criollo Mariano Aguilar fue arrestado en Tetecala, cerca de Cuernavaca, a principios de mayo de 1811, por los comentarios supuestamente sediciosos hechos frente a un pequeño grupo de gente que estaba en la plaza del pueblo. Los testigos declararon que Aguilar estaba "algo ebrio" cuando afirmó categóricamente que deseaba que "... ojalá y vinieran los insurgentes y se llevaran a cuanto gachupín carajo había". El mismo Aguilar reconoció ingenuamente en su declaración judicial que estaba borracho "... y dijo varias cosas que no se acuerda, pero si porque ha oído decir que

[142] AGN, Infidencias, vol. 6, exp. 8, 1809.

[143] AGN, Infidencias, vol. 4, exp. 5, 1809.

[144] AGN, Criminal, vol. 34, exp. 7, fols. 346r-363r, 1812. Para otros episodios representativos en los que se mezcla la sedición y el alcohol, casi todos en tabernas o pensiones, véase AGN, Infidencias, vol. 6, exp. 9, 1809: ciudad de Mexico; AGN, OG, vol. 9, fols. 91r-v, 1817: Tula (el incidente ocurrió en 1810); AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 1, 1810: Chalchicomula; AGN, Criminal, vol. 222, exp. 4, fols. 38r-49r, 1811: Chalco; vol. 110, exp. 24, fols. 453r-471v, 1811: Cuauhtitlán; vol. 240, exp. 2, fols. 21r-25v, 1811: Coyoacan, y BPE, Criminal, paquete 22, exp. 1, ser. 480, 1813: Guadalajara.

estos reinos, está profetizado, han de volver a sus primeros dueños, los indios, y que no iba ni a favor de la justa causa, ni de la insurgencia..."[145]

Si dejamos rigurosamente de lado los acalorados pronunciamientos políticos asociados con el consumo social de alcohol, hasta un comportamiento bromista con un matiz político podía interpretarse como sedición. Fue lo que ocurrió con Luis Flores, primer sargento de un regimiento de infantería de Toluca, quien se hallaba bebiendo con algunos camaradas del ejército en la ciudad de México a principios de noviembre de 1811. Flores hizo algunos comentarios punzantes sobre la situación política del país, mezclándolos con algunas pullas raciales dirigidas a uno de sus compañeros de copas. Como otro de sus amigos reprobó su conducta, Flores dijo que si esas cosas no se tomaban a broma, pues no era la intención ofender a nadie, entonces la situación en México realmente se había vuelto "muy delicada", más de lo que había imaginado.[146]

El caso de don José Ignacio Sánchez, un *bon vivant* español de la capital, quien fue acusado de sedición en 1811, ilustra cuán difundidas y comunes eran las discusiones políticas en los primeros años de la rebelión, cuán variadas podían ser sus circunstancias y cómo funcionaban los circuitos de transmisión de opiniones y rumores, pues el episodio reúne muchos elementos del impulso sedicioso. Como ocurre con el árbol que cae en el bosque sin que nadie lo oiga, deberíamos preguntarnos si las declaraciones de Sánchez, al igual que las de su familia y sus conocidos, se volvieron sediciosas sólo al llegar a los siempre alertas oídos de las autoridades del gobierno. El caso de Ignacio Sánchez también permite vislumbrar el pensamiento y el estado emocional de una persona normal embestida por los acontecimientos políticos y las ideas de la época, por lo que puede admitírsele como representativo de la opinión "popular", aunque no ocurriera en un medio rural, y aunque las circunstancias de vida de Sánchez se situaran un estrato más arriba de las de la mayoría de los mexicanos contemporáneos en la Colonia. La mejor manera de contar la historia de Sánchez es dejar que la cuente él mismo, mediante una reconstrucción narrativa de su testimonio.[147]

[145] AGN, Criminal, vol. 240, exp. 8, fols. 160r-182r, 1811.

[146] AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 7, 1810. El infeliz sargento fue arrestado y luego enviado a La Habana, donde seguía en junio de 1813. Por su propio testimonio es claro que en realidad sólo estaba bromeando.

[147] AGN, Inquisición, vol. 1416, exp. 111, fols. 173r-178v, 1811. Sánchez escribió su confesión y su declaración llegó posteriormente a manos de la Inquisición; nunca fue juzgado por las autoridades seculares. Con todo su detalle, esta confesión se parece a algunos de los expedientes de la Inquisición europea más famosos de la modernidad temprana, como los que utiliza

Don José Ignacio Sánchez tenía 40 años en 1811, era un soltero español "sin destino" (sin oficio). El testimonio que se le extrajo indica una posición social mediana, apenas inferior quizá a la de la élite de la capital, posiblemente apoyado por una pequeña fortuna personal.[148] "Pareció sin ser llamad[o]" en la capilla de San Felipe Neri de la ciudad de México el 19 de abril de 1811 pidiendo hablar con uno de los padres de la congregación, quien también resultó ser ministro de la Inquisición. Hallándose "muy arrepentido" de sus pecados, Sánchez pensó en denunciarse a sí mismo como partidario de la insurgencia. La absolución le fue concedida a fines de abril de 1811.

Sánchez trazó su propia trayectoria de sedicioso declarando que al principio había apoyado la insurgencia del padre Hidalgo por considerarla "justa y necesaria", no por lealtad a los franceses (fue de lo más enfático en esto en repetidas ocasiones), sino por odio de los peninsulares de México. Como era un hombre auténticamente religioso —como se pone de manifiesto en su *prise de conscience* que lo llevó a culparse a sí mismo—, había rogado a Dios en sus plegarias secretas que favoreciera la causa insurgente, alentando a que así actuase también otra gente con la que charlaba sobre los acontecimientos de actualidad. Un día, a fines de octubre de 1810, discutía con su padre, quien asimismo tenía simpatía por la sedición, sobre la injusticia e ilegalidad de diversos edictos que el Santo Oficio había lanzado contra los rebeldes insurgentes, incluyendo la excomunión de Hidalgo. En su testimonio posterior relata que poco después de este encuentro, se había percatado de otros dos edictos del arzobispo, que lo llevaron a reconciliarse un tanto con las medidas de la Iglesia en contra de los rebeldes. Esa misma noche, Sánchez estaba conversando con unos amigos, y uno de ellos insistía en que los informes de las herejías de Hidalgo eran mentiras obvias y que el cura rebelde era "... muy docto y católico y por tal lo conocían todos...", con lo que la opinión de Sánchez nuevamente quedó "vacilante".

Al día siguiente, Sánchez fue a un pequeño comercio en el Parián, el barrio comercial del centro de la capital, "... a cuyo cajón iba todos los días

Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, traducción de John y Anne Tedeschi (Baltimore, 1980) y Emannuel Leroy Ladurie, *Montaillou, Promised Land of Error* (Nueva York, 1978).

[148] A juzgar por el propio testimonio de Sanchez, el medio social en que se movía probablemente esté bien pintado en la famosa novela picaresca y urbana del periodo, *El periquillo sarniento*, de José Joaquín Fernandez de Lizardi, con prologo de Jefferson Rea Spell, 6a. ed. (México, 1964).

a darle noticias [al dueño]". Aquí discutió el tema de la excomunión de Hidalgo con un grupo de chismosos habituales, entre ellos "un cojito" de nombre Romero y un jugador de damas sordo de Oaxaca, cuyo nombre no conocía, todos ellos "... declarados partidarios de la sublevación". Luego fue a otra tienda del Parián, adonde iba a diario, y ahí discutió temas similares con el comerciante, un prestamista y un lugarteniente de la milicia, y todos ellos declararon estar solemnemente de acuerdo en que ahora querían que el desenlace de la rebelión fuera francamente contrario a los europeos. Por la noche, Sánchez fue a una tertulia, que al parecer era uno de sus refugios acostumbrados; en el grupo había varias parientes suyas y un "abogadito" conocido de Sánchez. Las mujeres decían que "se hallaban temerosas"; él intentó convencerlas de que los rebeldes no harían daño a la gente bienpensante, sino sólo a los gachupines. Sánchez recuerda "que las mujeres unas veces se consolaban y otras se entristecían, y los hombres apoyaban como buena la sedición".

Los vagabundeos de Sánchez por la capital lo llevaron unos días a una botica donde charló con varios visitantes asiduos, entre ellos el dueño de una hojalatería cercana y el propio boticario; todos ellos traían fragmentos de noticias y chismes de otros amigos "... alegrándose de las ventajas de los insurgentes". Aquí le mostraron el texto de un discurso (no se aclara si era impreso o una copia manuscrita) pronunciado por un jefe insurgente en el Occidente de México con ocasión de la toma de la importante ciudad provinciana de Zamora. Sánchez copió el documento para sí y luego lo enseñó a alguna gente. También iba todos los días al taller de un relojero donde un grupo de varios hombres, entre quienes se contaban el propietario, un fabricante de dulces, un abarrotero, un sargento de la milicia, un sacerdote, un vendedor de medicinas de patente y "un pintor indio" intercambiaban noticias y hablaban de política, y todos simpatizaban con la insurgencia. Algunas noches iba a las tiendas de la plaza principal de la ciudad (el Zócalo), donde él, un abogado del gobierno y un notario hablaban entre ellos de los acontecimientos políticos "... con desenvoltura en lo secreto acerca de las noticias, alegrándonos de las favorables a la insurrección y sintiéndolas contrarias a ella, hablando contra los americanos partidarios de los europeos y contra éstos". Otras noches se iba a casa de su tío en una calle elegante de la capital, donde trataba de convencer a su tía y sus primas de las buenas intenciones de los rebeldes, y la justicia de su causa. Aquí oyó y memorizó algunos versos que describían la batalla de Calderón, adjudicados a Ignacio Allende o a Mariano Abasolo, dos destacados jefes insur-

gentes. Había otras noches en que visitaba la casa de su hermana casada, cerca del oratorio de San Felipe Neri, y con ella y su cuñada hablaba sobre la insurgencia, guardando distancia de la alta política, "... cuyas conversaciones se reducían a hablar mal de los europeos, doliéndose el que declara de la muerte de los insurgentes, para de este modo hacerlas [las mujeres] partidarias de ellos".

Los encuentros fortuitos en las calles de la ciudad o las reuniones de negocios brindaban más ocasiones para el chismorreo y la sedición. Varias veces coincidió con un empleado de la Secretaría del Virreinato llamado Quijano, cuyas opiniones "se reducían a satirizar" al gobierno; con otro empleado de la Secretaría llamado don Ignacio Cubas, "... con quien desahogaba su corazón el declarante, por ser el citado Cubas de su mismo modo de pensar", y con un hombre llamado Velásquez, empleado de las oficinas del Tribunal de Minas y sobrino del secretario del virrey.[149] En otra ocasión visitó a don José del Mazo, el primer arquitecto de la ciudad, aparentemente para que valuara una casa de la ciudad, probablemente de Sánchez o de su familia. Ambos discutieron sobre política, y Mazo le enseñó copias de los versos sobre la batalla de Calderón que Sánchez ya había oído recitar, así como una proclamación de Hidalgo publicada en Guadalajara, quemada públicamente por mano de verdugo en fechas recientes.

El padre de Sánchez era un apasionado partidario de la insurgencia, junto con su esposa e hija, de modo que el ambiente familiar rebosaba de sentimientos a favor de los rebeldes. Sin embargo, Sánchez imputaba el excesivo fervor de su padre por la política a su "candor o sencillez", más que a una convicción razonada, "pues fácilmente lo engañan". Un día, sentado a la mesa familiar, el viejo Sánchez hizo los siguientes planteamientos: que la abdicación del rey Fernando a favor de José Napoleón había sido voluntaria, y que era preferible estar en Francia que en España, que el mismo Napoleón era un buen católico y que nada de lo malo que sobre él se decía en los periódicos merecía ningún crédito, y que la insurrección era justa y que eran falsos los "excesos" achacados a los rebeldes. También tomó en su mano una imagen religiosa y rezó en voz alta "... por que Allende se coronara". Cuando su esposa señaló con cierta preocupación que los sacerdotes condenaban desde el púlpito a quienes sostenían estas doctrinas, el viejo Sánchez replicó "... que también hay profetas falsos y lo quería probar con

[149] Para una discusión de las características sociales de los burócratas del gobierno realista de esta época, véase Linda J. Arnold, *Bureaucracy and Bureaucrats in Mexico City, 1742-1835* (Tucson, 1988).

algunos lugares de la Sagrada Escritura".[150] Tal vez por sus relaciones sociales, sus orígenes, su penitencia, o quizá por la combinación de todos estos factores, Sánchez se libró sin mayores problemas de cualquier cargo. A otros sediciosos no les iba tan bien. Los soldados realistas o los rebeldes indultados a los que podían probárseles los cargos de sedición eran los que más riesgos corrían de recibir castigos severos; y lo normal era que los ejecutaran.[151]

En términos de los requisitos legales para probar satisfactoriamente un cargo por sedición, el gobierno realista no era tan liberal como podría imaginarse, sino que al parecer cumplía con reglas bastante estrictas para reunir las pruebas. Por otra parte, en casos de sedición estas reglas admitían como pruebas testimonios comúnmente inaceptables para delitos que no eran políticos. Esto queda bastante claro en una opinión expresada por el procurador de la Junta de Seguridad del gobierno de Guadalajara, en un caso de 1812 en el que tres mujeres, dos de ellas muy jóvenes, acusaban a un sacerdote por declaraciones sediciosas:

> En delitos de infidencia, cuales son los que inducen máximas de disidencia a las del legítimo gobierno en tiempos de turbaciones públicas, se tienen por testigos hábiles e idóneos para su justificación, cualesquiera, con exclusión solamente de los enemigos capitales, sin distinción de sexo ni de edades, como lo decide expresamente la Ley 13, tít. 16 de la partida 3a. [del código español conocido como *Las siete partidas*]. El menor aún impúbero es testigo idóneo en semejantes causas y la mujer lo es generalmente.[152]

Por lo demás, lo que comúnmente se hallaba en cuestión no era si las declaraciones sediciosas —por ejemplo, sobre las batallas o los acontecimientos

[150] Existen otros registros detallados de actividades sediciosas con una infinidad de relatos menos completos, pero dadas las limitaciones de espacio me es imposible narrarlos aquí. Véase, por ejemplo, BPE, Criminal, paquete 23, exp. 5, ser. 505, sobre el caso de sedición interesante y minuciosamente narrado de Juan José Méndez, vecino de Ixtlán, en la región de Guadalajara, quien fue ejecutado por sedición en enero de 1813, y la fascinante documentación sobre sedición y conspiración entre algunos de los empleados y trabajadores de la hacienda azucarera de Temixco en la región de Cuernavaca en 1811 en AGN, Criminal, vol. 262, exp. 19, fols. 235r-256v, 1811. Para otros casos representativos de sedición, véase AGN, Infidencias, vol. 4, exp. 8, 1809: ciudad de México; AGN, Criminal, vol. 163, exp. 18, fols. 307r-320r, 1811: Molango, y BPE, Ciminal, leg. 3, exp. 6, 1812: Guadalajara.

[151] Por ejemplo, AGN, Criminal, vol. 500, sin núm. de exp., sin fol., 1810: Querétaro; AGN, Infidencias, vol. 22, exp. 4, fols. 137r-141r, 1810: Silao; AGN, Infidencias, vol. 21, exp. 6, fols. 133r-140v, 1811: Zacatecas.

[152] BPE, Criminal, leg. 3, exp. 15, 1813.

políticos— eran "verdad", sino más bien si las circunstancias en que fueron proferidas o escritas se prestaban a socavar la lealtad hacia el régimen.

Uno de los problemas con las acusaciones de sedición era, desde luego, el carácter equívoco o francamente sospechoso de las pruebas citadas para sentar la mayoría de las acusaciones. Veamos por ejemplo a Martín Peña, un miliciano realista de Guadalajara, acusado de sedición en 1813, supuestamente por hacer comentarios sobre los bravos pescados comehombres del lago de Chapala. Se decía que Peña había insinuado que estos "pescados muy bravos" habían matado al oficial realista Ángel Linares y a otros hombres cuando lo que en realidad había ocurrido era que los rebeldes defensores de la fortaleza de la isla insurgente de Mezcala los habían matado en sus botes. Al final, el procurador del caso descubrió que no se podía sostener ninguna acusación contra Peña, salvo quizá la de su mal gusto. El testimonio de dos de los tres testigos en contra de Peña se basaba en lo que el tercero dijo de oídas, y al discutir el episodio fue imposible saber nada de las intenciones de Peña.[153] En otro caso habido unos años antes, el subdelegado de Cuautla y un cura local entraron en un fuerte desacuerdo sobre la iconografía de un pequeño dibujo que un indio local compró a un vendedor de la ciudad de México y que luego había llegado a sus manos. El funcionario, don Manuel de la Hoz, insistía en que "por más que lo he revisado, no encuentran mis cortas luces más". Los dibujos de un lado del papel simplemente le sugerían la pompa y la vanidad de la vida, y los del reverso, su inevitable fin (la muerte). Por su parte, el cura, lamentándose ante el virrey Venegas de la laxitud de De la Hoz para extirpar la sedición de la zona, insistía en que los dibujos eran alegorías que retrataban a Ignacio Allende, al virrey y a otros personajes desde un punto de vista que favorecía a los rebeldes.[154]

No hay más que un paso de la prueba equívoca a la acusación equívoca. Tomando en cuenta el caldeado ambiente político que se vivía en buena parte de la Colonia en los años que iban hasta 1815, más o menos, quizá fuera inevitable que se hicieran falsas argumentaciones por sedición y otros delitos contra el régimen.[155] Aunque muchas de ellas eran anónimas, las auto-

[153] BPE, Criminal, paquete 30, exp. 10, ser. 676, 1813.

[154] AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 8, fols. 154r-162v, 1810. Cuando se ve el dibujo en cuestión, que aún se conserva en los archivos, es difícil creer que está desprovisto de contenido político. Por lo demás, el desacuerdo entre el subdelegado y el cura parece haber estado alimentado por un viejo antagonismo personal.

[155] Para algunas observaciones generales sobre el ambiente rayano en la histeria de la ciudad de México (y por extensión de otras regiones del virreinato), véase AGN, Infidencias, vol. 6, exps. 13-14, 1809; y AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 7, 1810: "... que no hay a la presente otras con-

ridades realistas casi siempre las tomaban con seriedad. Un ejemplo entre miles es la denuncia enviada desde Puebla al virrey Calleja a principios de enero de 1814 de parte de "una persona de gran patriotismo y carácter", fórmula típica para comenzar este tipo de cartas.[156] Aun cuando los denunciantes no se ocultaran en el anonimato, la posibilidad de que las acusaciones de sedición fueran motivadas por cuestiones personales como enojo, celos o un deseo de venganza era muy real. Viejas rivalidades amorosas, desavenencias maritales o familiares, amargura por las disputas políticas del pueblo y mera animadversión personal eran algunas de las condiciones que daban pie a las denuncias insidiosas. Para ilustrarlo, bastan un par de ejemplos, que también nos muestran algo de las relaciones sociales cotidianas de la vida de un pueblo.

A principios de noviembre de 1810, el español don Francisco Hinojosa, un alguacil de la Acordada del pueblo de Ixmiquilpan, al norte de la capital, levantó una acusación de sedición contra Miguel Tovar, ex gobernador indio del pueblo de Tlazintla. Según él, Tovar había dicho que le pediría a Ignacio Allende que ejecutara a varios simpatizantes realistas del lugar, y también había dicho que los indios que peleaban junto a los realistas no eran más que carne de cañón. Tovar negó las acusaciones. Resultó que los dos hombres se habían casado con unas hermanas y como cuñados se profesaban un odio mutuo. Las dos esposas acostumbraban comunicarse sin que sus maridos lo supieran gracias a los oficios de una tercera hermana soltera, quien había dado origen a las acusaciones. Finalmente, desistieron de los cargos por falta de contenido, pero no deja uno de tener la impresión de que la política del periodo sirvió en este caso para intentar resolver un viejo pleito personal.[157] En otra instancia representativa, la esposa y la hija de un hombre llamado José María Prieto lo denunciaron en 1811

versaciones que las cosas del día". Las expresiones y los escritos sediciosos siguieron siendo un problema a los ojos del gobierno hasta fechas relativamente tardías. En 1815, el virrey Calleja llegó al extremo de decretar que la sedición se castigaba con la muerte, "aunque sea bajo el respecto aislado de independencia", AGN, Criminal, vol. 334, sin núm. de exp., sin fol., 1815. No hay pruebas firmes de que esta medida draconiana haya llegado a aplicarse.

[156] AGN, OG, vol. 5, fols. 219r-221r, 6 de enero de 1814.

[157] AGN, Criminal, vol. 57, exp. 6, fols. 101r-116r, 1810. Un episodio asombrosamente similar, aún por sus rasgos étnicos, en el que se ve involucrado un indio principal de Tapalpa y su compadre español, cuya relación parece haberse agriado, se encuentra en BPE, Criminal paquete 17, exp. 6, ser. 382, 1811. Para otros casos de venganzas personales que daban pie a las denuncias por sedición o a la incorporación a la causa insurgente, véase AGN, Criminal, vol. 225, exp. 1, fols. 1r-4v, 1810: ciudad de México; vol. 137, exp. 14, fols. 336r-350r, 1811: Coyoacán, y vol. 274, exp. 2, fols. 3r-49v, 1811: Chalco.

por hacer declaraciones supuestamente sediciosas a favor de Napoleón y por blasfemar al decir que "Dios es un palo y un tal; que desde Napoleón se le habían acabado sus fuerzas". Dejando de lado las simpatías políticas de Prieto, lo que sí es un hecho es que alrededor de 1804 había vivido en pecado con otra mujer que no era su esposa, y que la esposa, Rita Arellano, lo había acusado previamente, ese mismo año de 1811, de darle "mala vida". En este caso, parecería que la discordia familiar, exacerbada por el anticlericalismo del padre errante y la hiperrreligiosidad de la esposa y la hija abandonadas, habían creado una situación emocional en que las acusaciones políticas sirvieron de vehículo para el ataque personal.[158] En 1811, don Juan Bautista Alarcón, un escribano desempleado de la ciudad de México, sintió celos de las atenciones que un joven médico del Real Hospital Militar de San Andrés brindaba a la mujer que él pretendía. Alarcón escribió una carta para involucrar a su rival en amores en una conspiración para organizar una rebelión en la capital, e hizo que apareciera en el piso de las barracas del ejército, como si estuviera tirada. Cuando se descubrió el documento espurio se abrió una investigación en la que salió a la luz el plan de Alarcón y su rival fue exonerado.[159]

CONTRA LA SEDICIÓN

El gobierno realista hizo esfuerzos heroicos por neutralizar la propaganda y sedición de los insurgentes y sus simpatizantes con el propósito de consolidar la lealtad al régimen de la población del país de una manera positiva y activa, y de contrarrestar los efectos corruptores de las habladurías y los rumores. En conjunto, estos esfuerzos podrían llamarse la "contrasedición". Los medios más directos de lograr estos objetivos fueron, desde luego, la represión militar o una violencia de Estado sancionada en distintas formas (por ejemplo, el funcionamiento normal del sistema legal). La aplicación de un programa generalizado de terror contrainsurgente —una especie de estalinismo mexicano— rebasaba con mucho las capacidades del gobierno virreinal y las fuerzas militares del país, pero esos métodos podían aplicarse quirúrgicamente por breves periodos. Así, se quemaban pueblos y

[158] AGN, Inquisición, vol. 1452, sin núm. de exp., fols. 283-287v, 1811. Para otros casos de desavenencia familiar relacionados con acusaciones falsas o exageradas, véase BPE, Criminal, paquete 30, exp. 9, ser. 675, 1811: Salatitán, y paquete 30, exp. 6, ser. 672, 1812-1815: Guadalajara.

[159] AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 5, fols. 117-133v, 1811.

ocasionalmente se aplicaba la estrategia de no dejar piedra sobre piedra para controlar a la población civil y desalentar el apoyo activo o pasivo a favor de los insurgentes. A la gente de los pueblos que no participaba en la lucha se la concentraba en comunidades nuevas, defendibles, y se organizaban fuerzas de defensa local para protegerlos. Ejecutaban a los rebeldes en medio de gran alharaca, a veces descuartizaban los cuerpos, en el caso de delitos especialmente infames, y distribuían las partes en los escenarios de sus actividades. Lo más común era exhibir al público a los insurgentes ejecutados por horas y hasta días poniéndoles letreros o bandos exhortativos en sus manos muertas en los que se leía cuál había sido su deslealtad.[160] Las autoridades centrales conminaban a delatar a familiares, amigos y conocidos, y hay pruebas abundantes de que había espionaje y otras formas de inteligencia por parte de ambos bandos. En pocas palabras, considerando los límites tecnológicos y (en el sentido más amplio) constitucionales de la época, en el México de hace casi dos siglos florecieron los mismos tipos de medidas contrainsurgentes y contrasediciosas que en los modernos conflictos civiles y las guerras de liberación nacional.

Las autoridades realistas, las civiles así como las militares, llegaban bastante lejos con tal de controlar el contenido y el flujo de información sobre la situación militar en el país, y de evitar ondas en la superficie, a intervalos lisa, que pudieran alterar la calma pública. Por ejemplo, José de la Cruz ordenó a su comandante durante el sitio de la fortificada isla rebelde de Mezcala, en el lago de Chapala, que no fuera indiscreto en el envío de soldados realistas heridos a la ciudad de Guadalajara, por los efectos negativos que esto podía causar en la opinión y la moral pública.[161] Unos cuantos años antes, el comandante realista de Chalco, en el umbral de la capital, decretó que en la ejecución pública de los rebeldes debía cumplirse un estricto reglamento. El día señalado ninguna persona del pueblo debía suplicar por la vida de los hombres, ni demostrar ninguna otra expresión pública "... capaces de causar alguna sedición", las reuniones públicas de tres o más personas podían ser disueltas con disparos y ninguna persona estaba autorizada a acercarse

[160] A veces la ejecución de los insurgentes capturados se retrasaba hasta que se aseguraba la asistencia de un gran público, para que los efectos sobre la población fueran óptimos, véase, por ejemplo, AGN, OG, vol. 141, fol. 59v, Cruz a Venegas, 22 de noviembre de 1810, caso en que el temible comandante realista habla de suspender la ejecución de tres rebeldes capturados en Nopala hasta que llegue el ejército a Huichapan, pues los vecinos nopalenses se habían ido del pueblo (salvo el padre Correa, como ya hemos visto), y este otro escenario (Huichapan) podía asegurar mejores efectos en el público.

[161] HD 6-1.313, Cruz a Navarro, 23 de enero de 1815.

a la horca "... llorando o haciendo otras demostraciones capaces de perturbar a los reos, porque de esto suele depender muchas veces la perdición de sus almas".[162]

Había entre las autoridades realistas muchos que condenaban la libertad de prensa instituida por la Constitución de Cádiz de 1812 (abolida en 1814 tras el regreso al trono de Fernando VII y luego reestablecida en 1820), si bien trataban de distribuir propaganda a favor del régimen entre la plebe.[163] Los folletos antirrebeldes se distribuían de vez en cuando en los pueblos de la provincia, aunque su efecto se veía disminuido por el grado de analfabetismo en el medio rural. Pedro de la Puente, el superintendente de policía de la capital, recomendaba que se diera en los periódicos amplia publicidad a los relatos de las atrocidades cometidas por los insurgentes para mostrar a sus simpatizantes el tipo de horrores que estaban solapando.[164] Así procedían regularmente los comandantes militares realistas, y mandaban pegar en las paredes de los edificios comunicados impresos dirigidos a un vasto consumo popular. Estos bandos de información pública tendían a ser sensacionalistas, sumamente tendenciosos y sobrecargados de un lenguaje retórico que vilipendiaba a las grandes figuras militares de la insurgencia.[165] A veces, estos desplegados iban acompañados de efusiones propagandísticas dirigidas a destacar lo perniciosa que era la causa rebelde y los estragos que causaba en el país. Uno de los mejores esfuerzos del joven y turbulento José de la Cruz ilustra el tono de estas exhortaciones:

> Ved, habitantes de Nueva Galicia, los funestos efectos que los perversos ocasionan a los pueblos. El rebelde Sandoval unido con la chusma reunida por los perversos Lego Gallaga y Cárdenas, ocuparon brevemente, aunque a bastante costa, la villa de Colima; pero han pagado bien cara esta incursión... Corre la sangre en abundancia para el castigo de los perversos contumaces, y os aseguro que correrá aún con más abundancia (a pesar del dolor que me cuesta proferirlo) si después de tantos escarmientos quedase alguna villa, pueblo, rancho o hacienda que se atreva a continuar en la rebelión, que las tropas del Rey persiguen y aniquilan.[166]

[162] AGN, Criminal, vol. 157, exp. 14, fols. 447r-477v, 1812.
[163] AGN, OG, vol. 148, fols. 169r-170r, Cruz a Apodaca, 9 de marzo de 1821.
[164] AGN, Historia, vol. 457, fols. 41r-44r, 1812.
[165] Uno entre muchos ejemplos es el desplegado impreso firmado por José de la Cruz en Guadalajara con fecha de febrero de 1813, en el que se describen las acciones militares exitosas de los realistas de las semanas precedentes, AGN, OG, vol. 149, fol. 45r, 1813.
[166] AGN, OG, vol. 159, fol. 20r, agosto de 1811.

El foro más amplio y consistentemente visible de este tipo de propaganda realista era el periódico oficial del gobierno, la famosa *Gaceta de México*, que no dejó de publicarse regularmente durante todos los años de la guerra. No es exagerado decir que los relatos que hacía la *Gaceta* de los combates militares y los acontecimientos políticos eran infaliblemente aderezados por el gobierno para calmar los temores públicos y levantar los ánimos, aunque estos informes falaces a veces oscurecían los hechos lo bastante como para confundir también a los realistas. La justificación para manipular la información así como algunas de sus consecuencias imprevistas, salen a relucir en la correspondencia entre el virrey Calleja y su viejo compañero de armas José de la Cruz. En una carta de 1815, Calleja confiesa desvergonzadamente que en sus boletines y en los relatos de la *Gaceta*, resta importancia a la fuerza de las tropas enemigas con la razón fundamental de que así se evitaba que decayera la moral pública. Eliminando sutilmente algunos hechos y enfatizando otros, Calleja esperaba impedir que los insurgentes obtuvieran información militar delicada, a la vez que mantenía al público informado y hacía que sus comandantes se lucieran.[167] Por otra parte, el año anterior, en una carta dirigida a Calleja, se refería a algunas historias que había leído en la *Gaceta* y que el suponía que se habían producido con fines propagandísticos, pero que despertaron en él la inquietud de que Calleja quizá hubiera estado recibiendo mala información de inteligencia militar y política.[168] La situación era muy complicada, desde luego, por el hecho de que las formas impresas de propaganda, en especial la *Gaceta de México*, pretendían mediar las relaciones entre los militares realistas y promover sus carreras, así como informar al público. En otra carta para Calleja de aproximadamente las mismas fechas, De la Cruz pedía que sus propias cartas de remisión se incluyeran cuando la *Gaceta* publicara los informes de campo de sus comandantes subordinados, para que sus hombres y oficiales supieran

[167] AGN, OG, vol. 161, fols. 361r-363v, Calleja a Cruz, 29 de junio de 1815; vol. 151, fols. 85r-86v, Cruz a Calleja, 7 de marzo de 1816, y Calleja a Cruz, 31 de mayo de 1816. Para esas fechas ya se había deteriorado notablemente la relación entre ambos. En particular el tono de estas cartas era de lo más quisquilloso, tanto de una como de otra parte, y cualquier cosa que dijera uno de los dos, bastaba para que el otro tomara la posición opuesta. En la mayoría de los casos, Calleja reprendía a Cruz quejándose de que se le había desobedecido o de que no se le había entendido.

[168] AGN, OG, vol. 150, fols. 186r-195r, Cruz a Calleja (con anexos), 9 de abril de 1814. Cruz no podía ocultar (o quizá no lo intentaba) un tono condescendiente hacia el virrey en su carta, que comenzaba: "Disculpe V[uestra] E[xcelencia] mi celo, el cual es producido en convencimiento en que estoy de que a los que mandamos en Jefe no llega la verdad tan desnuda como sería de desear..."

cuánto apoyaba sus esfuerzos y aplaudía sus logros.[169] Finalmente, por razones narcisistas y por su propia trayectoria, los comandantes realistas esperaban ver sus informes de campo, esto es, sus "partes", publicadas en la *Gaceta*. Muchos se quejaban cuando los informes no aparecían o se publicaban con menos frecuencia de lo que según ellos merecían su talento y sus triunfos militares.[170]

Conclusión

Como se ve, los mexicanos de la época, aun los de poblaciones aisladas, hablaban mucho de la insurrección y los acontecimientos políticos, ya fuera que simpatizaran con el régimen colonial o se le opusieran, o que no sintieran más que indiferencia política por los tiempos tumultuosos que vivían. Es difícil detectar entre los grupos populares algún tipo de vocabulario político nuevo, pese a todo. En cambio, las viejas formas lingüísticas —epítetos, juramentos, marcas para identificarse, señales que no eran verbales— se hicieron cada vez más públicas y más cargadas de significados políticos. En este sentido, la sedición, por ejemplo, puede verse sencillamente como el acostumbrado rezongar sobre los asuntos de la política o las calumnias o difamaciones étnicas expresadas en un nuevo ambiente. Lo notable, en mi opinión, son dos cambios en el contexto del lenguaje: las facilidad que ofreció para la polarización política entre elementos a favor o en contra del régimen, y su acelerado surgimiento en la esfera pública. Una crisis pública tiende a hacer más densas las redes de comunicación verbal en todas las sociedades, excepto en las más atomizadas, y el México de fines de la Colonia no era ninguna excepción en este aspecto. Indudablemente, la amplitud y la profundidad de la conciencia pública, los horizontes del pensamiento político para mucha gente común y cierto sentido de lo que podemos llamar "nacionalidad" se expandieron en esta década en que se habló y se gritó, aun cuando este incipiente proceso no fructificara sino hasta después de varias generaciones. Sin embargo, si no bastaba la expresión verbal de la disidencia política, la gente recurría a la violencia. En esta forma, la cultura verbal de la guerra interna puede considerarse un comportamiento *sub*violento y no *pre*violento, puesto que no necesariamente precedía a la acción colectiva en un sentido genealógico, aunque a menudo la acompañaba. ¿De qué tipo de

[169] AGN, OG, vol. 161, fols. 145r-146r, Cruz a Calleja, 2 de noviembre de 1814.
[170] Por ejemplo, AGN, OG, vol. 4, fols. 46r-49r, Álvarez de Güitián a Venegas, 10 de mayo de 1812.

condiciones materiales, sociales y culturales, y de qué circunstancias inmediatas surgió la violencia colectiva, y cómo se relacionaban los afanes de la oscura gente del campo con los levantamientos políticos de los tiempos? En los siguientes capítulos me encargaré de tratar extensamente estas cuestiones.

XV. ANATOMÍA DE UNA REVUELTA I: ATLACOMULCO 1810

LA NOCHE del jueves 1 de noviembre de 1810, en el pueblo de Atlacomulco, al noroeste de Toluca, tuvo lugar una revuelta en la que murieron cuatro vecinos españoles del pueblo (tres de ellos nacidos en España) y en la que hubo un gran saqueo, pero notablemente focalizado, sucedido por una larga serie de investigaciones penales y arrestos que se prolongaron hasta el año siguiente e incluso más allá. Aunque el incidente es de alcance limitado, se describe con detalles particularmente vívidos en los testimonios de varios testigos que han perdurado hasta nuestros días. La revuelta fue considerada por sus contemporáneos un episodio particularmente sangriento. En una carta dirigida al virrey, por ejemplo, José Juan de Fagoaga, el magistrado en jefe de la policía de la ciudad de México define así el suceso: "... seguramente por sus circunstancias de los mayores excesos que se notan en la desgraciada historia del Reino".[1] Los hechos materiales de la revuelta y los sucesos de los días posteriores coinciden según la mayoría de los testigos. Don Romualdo Magdaleno Díez, un español peninsular, comerciante del pueblo, fue atacado en su hogar y brutalmente asesinado por una chusma la noche del Día de Todos Santos. Su hijo, americano de nacimiento, fue herido de gravedad por la misma chusma en la misma ocasión y ejecutado públicamente al día siguiente en la plaza del pueblo junto con su cuñado. La cuarta víctima fue el administrador de Magdaleno Díez, también nacido en España, a quien mataron junto con su patrón en el ataque a la casa del comerciante. La casa y otras propiedades de Magdaleno Díez (incluyendo una hacienda) fueron totalmente saqueadas y su viuda, hijas y otros sobrevivientes vieron reducidas sus anteriores condiciones de bienestar económico a un estado de penuria. Aunque varios de los hombres del pueblo y de un

[1] AGN, Infidencias, vol. 24, exp. 13, fols. 246r-254v, Fagoaga a Venegas, ciudad de México, 1 de julio de 1811. Fagoaga era uno de los miembros de mayor edad de una de las familias mineras más destacadas del reino. Fue alcalde antes de la rebelión y durante ella, fue juez de policía y finalmente superintendente de la ciudad desde 1813; véanse sus actividades en Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), *op. cit.*, pp. 45, 49, 80, 81, 127 y 130.

caserío cercano fueron arrestados, encarcelados e interrogados durante un tiempo en la capital, los expedientes existentes no señalan que ninguno de los acusados haya sido alguna vez llevado a juicio o recibido alguna sentencia.

La revuelta de Atlacomulco, cuyos sangrientos resultados fueron minuciosamente detallados por testigos y participantes, y cuyos orígenes y estructura ocuparán ahora nuestra atención como un paradigma o arquetipo de tales sucesos, fue inusitado no tanto por su tipo, sino por la escala. A fines de 1810 y en los años siguientes ocurrieron docenas de estos estallidos colectivos en la Nueva España, algunos como incidentes relativamente aislados, otros íntimamente entrelazados con la lucha insurgente como causa o como efecto de los levantamientos locales. En algunos aspectos, los tumultos populares del periodo insurgente en México se parecían a la clásica *jacquerie* europea (revuelta de campesinos), aunque a menor escala, y se remontan en buena medida a una añeja tradición de protesta y violencia rural colectiva, algunas de cuyas principales características han sido analizadas con agudeza por William B. Taylor.[2] Sin embargo, estos tumultos de tiempos insurgentes, estas explosiones localizadas —o en muchos casos implosiones, como veremos— de descontento y furia popular vinculadas a movilizaciones más amplias de mayor duración— eran distintas, aunque incluyen buena parte del mismo inventario de conductas y recurrían al mismo repertorio discursivo de los tumultos populares "normales". Por una parte, los tumultos de 1810-1821 demuestran características inherentes de la sociedad rural local, que establecen un programa y ciertas restricciones para la acción colectiva en tiempos de un levantamiento generalizado, mientras que por otra parte ilustran la vinculación entre ese movimiento mayor y las condiciones locales, una vinculación particular en el tiempo.

Si bien en algunos aspectos resultan anómalos, los hechos de Atlacomulco de alguna manera son "típicos" de las *jacqueries* de pueblo de la época insurgente. Uno de estos aspectos anómalos es la documentación inusitadamente rica, aunque fragmentaria, que se remonta varias décadas atrás del tumulto real y que sugiere por lo menos algunas de las causas del salvaje homicidio del peninsular Magdaleno Díez, su empleado y sus parientes. Con todo, hay puntos de contradicciones confusas y otros de un frustrante vacío en los registros existentes, que nos dejan frente a una maraña de relaciones oscuras cuyos rasgos no podemos más que adivinar mediante

[2] William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979).

una serie de deducciones a partir de ciertos fundamentos. Sin embargo, en conjunto, las convergencias con otros disturbios locales sorprenden más que las diferencias. Entre los elementos comunes, está la fecha, el día de Todos Santos, día en que ocurrieron cierto número de tumultos populares en este y otros años, por lo que el tiempo sagrado parece revestir aquí especial importancia para los estallidos colectivos, punto que revisaré con cierto detalle en los capítulos XVII y XVIII. Otras coincidencias son las historias del conflicto local por la tierra, indicios de faccionalismo interno del pueblo o conflictos personales, el papel de las estructuras locales de poder, etc. Más significativo aún resulta que en el episodio también se detectan algunos de esos profundos significados culturales más allá del importante pero manifiesto papel del conflicto por la tierra entre la víctima central, don Romualdo Magdaleno Díez, y la gente de campo implicada al menos parcialmente en su violenta muerte. En este nivel de significado, queda la impresión de que la figura de la víctima más importante y sus actividades catalizaron una angustia colectiva que llevaba mucho tiempo forjándose en torno a la integridad de las comunidades rurales frente al cambio social y económico, enemigo de sus valores establecidos. Aquí sería útil recordar un argumento crucial presentado en el capítulo I, y es que el sitio del conflicto o la tensión económica también puede ser el sitio de generación de significados menos evidentes en el reino cultural en el que está insertado ese *locus* económico. En este capítulo he reconstruido los hechos de Atlacomulco con toda su fascinación y todo su horror, y en los siguientes dos capítulos lo analizaré junto con otros levantamientos locales de la era insurgente en una serie de componentes generalizables —escenarios y precipitantes; víctimas; composición, liderazgo y dinámica de la muchedumbre del tumulto; la retórica tumultuaria y sus programas, y la historia local y antecedentes— para ver qué pueden decirnos estos episodios no sólo acerca del movimiento popular por la independencia, sino también sobre la sociedad rural colonial de la que surgió.

LOS HECHOS DE ATLACOMULCO: EL TUMULTO DE TODOS SANTOS

Como a las siete y media de la noche del 1 de noviembre de 1810, don Esmeregildo Mondragón, un pequeño comerciante español de Atlacomulco, entró en la iglesia del pueblo para participar en la lotería tradicional de

Todos Santos que celebraba una de las cofradías locales.[3] Allí se encontró al párroco, don Miguel Flores, quien le pidió que volviera a salir a la plaza a ver qué era lo que causaba tanto revuelo, y si "era cierto que venían europeos" (una fuerza armada).[4] Saliendo de la iglesia, Mondragón vio a Tomás Guadarrama (alias José Peláez) en la plaza tratando de incitar a una muchedumbre compuesta tanto por indios como por gente de razón a que fueran a atacar la casa de don Romualdo Magdaleno Díez, que estaba frente a la plaza.[5] Presintiendo el peligro inminente de la multitud que era cada vez mayor, Mondragón corrió a casa de Magdaleno Díez, a quien encontró en la calle, o tal vez en su tienda, en la primera planta del edificio. Advirtiéndole que la gente andaba gritando por todo el pueblo "que habían entrado unos gachupines", Mondragón le dijo que se encerrara con toda su familia a buen resguardo en su casa, y vio a la hija de éste llevarse a su padre por la fuerza al interior de la casa. Para entonces, entre el ruido y la conmoción que iban en rápido aumento, todos los pensamientos de la lotería religiosa deben haberse esfumado de la cabeza de Mondragón, quien se apuró a irse a proteger su propia casa. Mientras tanto, el yerno de Mondragón y su familia se habían refugiado en la iglesia, desde donde no tardarían en ver a la gente atacar la casa de Magdaleno Díez.[6] Después de que Mondragón se

[3] Mi reconstrucción del episodio de Atlacomulco se basa en las siguientes fuentes documentales, a menos que se especifique lo contrario: AGN, Criminal, vol. 229, sin núm. de exp., fols. 263r-413v, 1810 y vol. 231, exp. 1, fols. 1r-59r, 1811, que contienen el grueso de las declaraciones de los participantes y testigos y los expedientes de las investigaciones judiciales; vol. 238, exp. 1, fols. 1r-66v, 1811, para lo relativo a las acusaciones contra José María Reyes; y AGN, Infidencias, vol. 24, exp. 13, fols. 246r-254v, informe del superintendente de policía de la ciudad de México José Juan de Fagoaga al virrey Venegas, con fecha del 1 de julio de 1811. Puesto que fueron hechos por varios testigos diferentes, los relatos del tumulto tienen un carácter inevitablemente prismático: son fragmentarios, entrecruzados y contradictorios. Aquí ofrezco un relato compuesto.

[4] Hemos visto que estos rumores llegaron a tener gran circulación durante los primeros años de la insurgencia. No sabemos específicamente qué papel pueden haber tenido en el asunto de Atlacomulco, aparte de que contribuyeron a crear una sensación general de inseguridad. Sin embargo, decididamente parece plausible que en este caso el peninsular Magdaleno Díez era considerado por algunos elementos de la comunidad como una especie de quinta columna, y que se convirtió en el enlace de las inseguridades internas con las amenazas externas reales o imaginarias y la vulnerabilidad de la comunidad.

[5] Tomando en cuenta su posición en Atlacomulco, que al parecer era destacada, y los presupuestos normales de la geografía social de las ciudades y pueblos coloniales, es razonable suponer que la casa y la tienda de Díez ocupaban el mismo edificio en la plaza, o muy cerca de ella, aunque de esto no se conserva ninguna prueba.

[6] En los testimonios del caso no queda claro cuántos españoles peninsulares vivían en Atlacomulco, pero tomando en cuenta el tamaño del pueblo y el hecho de que no se registraron

encerró en la iglesia uno de sus empleados llegó a decirle que la turba había irrumpido en el almacén de Magdaleno Díez, que habían matado al dueño y al administrador de la hacienda, y que habían saqueado el establecimiento, todo en unos cuantos minutos. Imaginemos la impresión que estas noticias causaron en el aterrado Mondragón. No fue el último contacto que la familia Mondragón tuvo con el sentimiento antigachupín y antiespañol en Atlacomulco. Antes de que un destacamento del ejército realista "pacificara" al pueblo cuatro semanas después, el hijo de Mondragón, según su propio testimonio, tuvo dos desagradables encuentros en la calle con Mariano Landa, uno de los hombres del pueblo más involucrados en las muertes de Magdaleno Díez y sus compañeros, quien lo hostigó verbalmente y acusó a su padre de ser "un alcahuete de los gachupines".

Tomando en cuenta el contexto sumamente traumático, la gran probabilidad de que fuera una versión tendenciosa y el tiempo transcurrido entre los acontecimientos del caso y la fecha de las declaraciones judiciales, los relatos más prolijamente detallados del episodio de Atlacomulco se encuentran en los testimonios de la viuda y la hija mayor de Romualdo Magdaleno Díez, quien también enviudó a consecuencia de la revuelta. Madre e hija comparecieron en Toluca a principios de febrero de 1811 ante el procurador militar del caso, el oficial realista conde de Columbini, quien dijo que llegaron "... bañadas en un mar de lágrimas... pintándome con los más tristes coloridos el horrible atentado de las muertes de sus desgraciados maridos". Las declaraciones formales de las mujeres sólo se tomaron un mes después, en la capital virreinal. Doña María Gertrudis García Olloqui, la viuda de Díez, tenía en ese tiempo 50 años, era una criolla oriunda de Acambay, población situada a pocas millas al norte de Atlacomulco. Doña María Josefa Magdaleno Díez, su hija de 23 años, había nacido en Atlacomulco, donde había casado con un peninsular, don Juan Domingo Higareda, también muerto en el tumulto.[7]

más ataques en esta ocasión ni en ninguna posterior, es posible que Díez, su administrador Iraíso y su yerno fueran los únicos. La categoría de Mondragón es ambigua. En los documentos sólo se dice que es español, sin ninguna especificación en cuanto a su lugar de nacimiento.

[7] La edad de Romualdo Magdaleno Díez no aparece en ningún lugar de estos documentos. A juzgar por su trayectoria como terrateniente local (sobre la que abundaremos), probablemente tenía 60 años de edad al morir, y habría sido un poco mayor que su esposa, modelo bastante típico entre los comerciantes de éxito establecidos de cuna española. De pasada se menciona a un tal don Joaquín García de Olloqui en un documento por un litigio de tierras de la década de 1770 (AGN, Tierras, vol. 2145, exp. 1, 1777), a quien le llaman "doméstico" de Díez, aunque no se aclara qué relación tenía con la esposa de Díez (si sería su hermano, padre o tenía algún otro parentesco), ni tampoco si era empleado de Díez (lo que sería más probable), o si simplemente

Doña María Gertrudis estaba con su hija platicando en la asistencia de la casa cuando oyó el mismo escándalo del gentío de la plaza que el comerciante Mondragón desde el templo. Un empleado de la tienda de su esposo —que estaba en el mismo edificio— llegó sin aliento a comunicar a ambas mujeres el mismo rumor que Mondragón había oído del cura párroco, y es que venía una fuerza de gachupines a acabar con el pueblo. Al mismo tiempo, el panadero que trabajaba para don Romualdo en otra parte de la planta baja del edificio le dijo a doña María Josefa que toda esa gente andaba diciendo "... que el amo [su padre] ha envenenado el pan, y por eso hemos hecho tantos amasijos".[8] Doña María Josefa buscó a su padre, quien la tranquilizó diciéndole que si la supuesta llegada del ejército gachupín fuera cierta, la familia no tenía nada qué temer. La esposa de Magdaleno Díez, de inmediato ordenó a los criados que cerraran con cerrojo la casa y la tienda —lo típico era que la tienda estuviera a nivel de calle y la casa en el segundo piso, aunque no sobrevive ninguna descripción de la casa de Díez— ante la aproximación de lo que para ese momento era ya una chusma tumultuaria. Seguramente fue entonces cuando la hija se llevó adentro a don Romualdo. A cierta distancia aún del edificio, el tumulto compuesto por indios y gente de razón comenzó a arrojar piedras "... con la mayor furia y con tanto extremo que parecía granizo", y el ataque subió rápidamente de tono.

En unos cuantos minutos, la gran chusma tuvo la casa rodeada y comenzó a encender fuego y a derribar las puertas a hachazos.[9] La viuda declaró que don Romualdo, observando la escena de la calle desde el techo de su casa, les gritó a los de abajo que si habían ido a matarlo al menos tendrían que dejarlo confesarse, pero que si sólo querían arrestarlo "... no era necesario tanto estrépito". La chusma no tardó en echar abajo la puerta de acceso al patio y fueron muchos los que entraron, "... tantos que se nubló el patio [y todos gritaban] '¡mátenlos a todos!'" Una piedra lanzada hacia el techo alcanzó a Romualdo Magdaleno Díez, quien entró en la casa y luego

era parte de su personal doméstico. Por motivos de brevedad y coherencia, se han combinado los relatos de las dos mujeres.

[8] "Amasijo" tiene varios significados: la preparación de la masa para trabajarla, así como el proceso mismo de amasado, y también el de una intriga.

[9] La presencia de hachas sugiere que alguien tuvo que haber preparado un plan de algún modo, pues no hay ninguna mención de ningún movimiento tumultuario de gente hacia otro local comercial, y tomando en cuenta la hora que era es poco probable que los labradores o peones del tumulto hayan llevado consigo sus herramientas cuando se juntaron en la plaza del pueblo.

bajó al patio, rezando para sus adentros y con un crucifijo en la mano. Posiblemente esperaba atraer toda la violencia hacia su persona y así salvar a los demás miembros de la familia. En el patio fue rodeado de inmediato por un grupo de hombres del pueblo —ya hemos conocido a algunos de ellos— que la esposa y la hija conocían de nombre: Ramón, Felipe y José Olmos, Tomás Guadarrama (alias José María Peláez) Mariano y Felipe Landa, Manuel de la Cruz, José María Chimal, José López, Vicente Velasco y sus dos hijos, y José Becerril. Según la hija de Magdaleno Díez, alguno de ellos cogió el crucifijo, lo arrojó al suelo y lo pateó por el patio. Tomás Guadarrama sujetó a don Romualdo desde atrás, inmovilizándole los brazos, mientras Ramón Olmos lo lanceó en el pecho o el estómago. Abrazando a su padre en un vano esfuerzo por protegerlo, doña María Ignacia, la hija menor, de inmediato quedó bañada en la sangre que brotaba de la herida. La hija mayor oyó a Guadarrama decir entre la confusión, seguramente dirigiéndose a ella o a su madre: "Señora Ama, por defender a mi Amo me han quebrado el brazo." Entonces la hija le suplicó a éste que corriera a buscar a un cura para que su padre se confesara, y él salió de la casa corriendo, pero ya no lo volvieron a ver. Don Romualdo cayó por tierra, mientras que otros hombres de la multitud lo atacaban con palos y piedras, dejando a su víctima hecha "... una miseria, y cubierto de piedras", según su viuda. La hija mayor de Magdaleno Díez "... vio caer al suelo [a] su padre, y ... se le amontonaron tantos que no pudo distinguir a ninguno; pero sí que todos le dieron tantos palos, heridas y golpes de piedras, dejándolo cubierto de éstas, que lo pusieron hecho una miseria, y casi sin figura corporal". En cierto momento durante la refriega, mataron también al administrador de la hacienda de don Romualdo, el criollo llamado José Iraíso, aunque ningún testimonio deja en claro las circunstancias de su muerte.

Durante casi todo este tiempo, el hijo de Magdaleno Díez, José Antonio, había esgrimido un salvoconducto obtenido del mismo padre Miguel Hidalgo. Al ver que no podía hacer nada para ayudar a su padre, corrió desde el sitio de los hechos rumbo a la casa del cura del pueblo, el padre Flores, con parte de la multitud detrás suyo. Al cruzar la plaza, se encontró con el vicario del cura, don Domingo Dávila, a cuyos pies cayó implorando su protección ("¡Padre, defiéndame Usted!") del gentío que venía pisándole los talones. El cura trató de detener a los perseguidores diciéndoles que José Antonio era criollo y no gachupín, pero al parecer con esto no calmó al tropel, sino lo enardeció aún más. Tomás Guadarrama fue en esta ocasión el primer atacante, y con su lanza o su espada hirió a José Antonio (probablemente

por la espalda) mientras éste aún abrazaba las piernas del cura. Un testigo del suceso dijo que José Antonio alcanzó a decir a Guadarrama casi ya sin aliento: "¡Ha, indigno, ya me mataste!" Siguiendo el ejemplo, otros hombres de la multitud hirieron al joven Díez, pero al no poder matar a su víctima de una vez por todas, lo arrastraron hasta la cárcel del pueblo, arrojándolo en una celda sin ninguna atención médica.[10] La cuarta víctima del caso, don Juan Domingo Higareda, marido de la hija mayor de Díez, había logrado huir de la casa y se había ido a esconder ahí mismo en el pueblo a la casa de Rafael Sandoval, a quien le dio su reloj y una moneda de un peso para que lo escondiera. No obstante, Sandoval lo traicionó y lo entregó a la turba, que esa noche lo arrastró a la cárcel y lo arrojó a la celda donde estaba su cuñado gravemente herido. Más tarde, esa misma noche, o quizá al despuntar el día siguiente, el gobernador indio de Atlacomulco hizo llamar a un barbero para que fuera a la cárcel a ver las heridas de José Antonio, la peor de las cuales el hombre describió como un riñón casi cortado a la mitad y que había quedado expuesto. El barbero declaró posteriormente en su testimonio que durante el tiempo que permaneció en la cárcel, llegó una chusma de indios (fue muy explícito al llamarlos indios) que lo amenazaron a él y al gobernador porque ayudaban a los gachupines. Ambos se retiraron de inmediato, pero la misma muchedumbre enardecida los apedreó. Si nos basamos en el testimonio de Esmeregildo Mondragón para calcular aproximadamente a qué horas ocurrieron estos hechos —recordemos que él entró a la iglesia como a las siete y media de la noche— es difícil imaginar que los sucesos se hayan registrado en más de una hora. Así que entonces podemos imaginar que más o menos desde las ocho y media de la noche el pueblito sufría una fuerte conmoción —las calles frías en completo silencio—, la celebración de Todos Santos súbitamente interrumpida, la gente recogida en sus casas presa del temor, de la incredulidad o quizá aguardando prudentemente el desenlace. También puede uno imaginar pequeños grupos de sediciosos recorriendo las calles y montando guardia ante la cárcel del pueblo para impedir cualquier intento de rescatar a los hombres que allí estaban presos.

Al día siguiente, viernes 2 de noviembre y Día de Muertos, tuvo lugar el violento desenlace del asunto, pero en esto las declaraciones de la madre y

[10] Tomando en cuenta la rapidez con que se desencadenaron los hechos y la probabilidad de que las tres mujeres Díez no siguieran al hijo cuando éste salió de la casa, sino que se quedaron con el jefe de familia agonizante o ya muerto, los testimonios sobre la muerte de José Antonio han de haber sido de oídas.

la hija difieren considerablemente de las de los demás testigos. De acuerdo con las dos viudas, nuevamente se reunió un gentío en la plaza a la mañana siguiente y sacaron a los dos hombres de la cárcel donde habían pasado la noche. Sin posibilidades de intervenir personalmente y temiendo quizá la violencia del gentío (hay pruebas indirectas de que tenía al menos un niño pequeño a quien tal vez jalonearon durante el tumulto nocturno anterior), doña María Josefa Magdaleno Díez envió a buscar al padre Flores, el cura del pueblo, con el propósito expreso de que tomara la confesión de su esposo y su hermano, pero también con la esperanza de que su presencia pudiera refrenar a la turba. El cura se negó a acudir, y en cambio fue a decir misa, y en cualquier caso los que encabezaban a la muchedumbre negaron la confesión a sus víctimas.[11] Higareda exhortó a su cuñado, más joven, quien ya casi había muerto a causa de sus heridas, que tuviera fe. Luego de injuriarlos públicamente —en palabras de doña María Gertrudis "colmándolos de mil ignominias"— la multitud mató a los dos hombres (de qué modo no se especifica).

Otros relatos de la muerte de los dos prisioneros parecen más creíbles en términos generales, pues pintan una situación más caótica y violenta, que se acerca más a un asesinato o a un linchamiento que la ejecución casi ordenada que describen ambas mujeres. Un testigo al menos, un labrador y comerciante español del pueblo, asigna a los indios del cercano caserío de San Juan de los Jarros una intervención importante. Según afirma este testigo, estos hombres no participaron en la muerte de Magdaleno Díez y su administrador, y al llegar al lugar de los hechos la mañana después del tumulto, irrumpieron en la cárcel y con lujo de fuerza se llevaron a los dos prisioneros al cementerio, donde los ejecutaron. El testimonio del teniente del pueblo respalda esta versión, y agrega que cuando los indios entraron en la cárcel el 2 de noviembre llevaban una bandera con la imagen de la virgen de Guadalupe y gritaban "¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe, y mueran los gachupines y el mal gobierno!"[12] El teniente añade a su relato otros detalles macabros aunque creíbles, al recordar que José Antonio Magdaleno Díez de hecho murió por la gravedad de sus heridas cuando lo sacaban

[11] Doña María Josefa generosamente atribuyó la renuencia del cura al miedo y no a la simpatía por los rebeldes.

[12] No hay ninguna otra prueba que corrobore la declaración del teniente sobre el estandarte y la consigna. Por una parte, se sabe que los indios rebeldes y sediciosos de este periodo se comportaban así; pero por otra, el teniente puede haber estado acariciando el oído de sus interlocutores judiciales contándoles lo que según él querían oír, o dando vuelo a la versión del tumulto desde el ánimo de la histeria política.

de la cárcel, mientras que a su cuñado se lo llevaron al cementerio del pueblo que estaba cerca y ahí le abrieron la cabeza con un hacha.

Esta versión y otras más coinciden en que había cierto desacuerdo entre los pobladores indios de San Juan de los Jarros y los vecinos de Atlacomulco en cuanto al destino de los dos prisioneros españoles. Los primeros querían ejecutar a los hombres de inmediato, mientras que estos últimos al parecer querían llevárselos a un pueblo que estaba en manos de los rebeldes, Ixtlahuacán, por razones no especificadas, probablemente para detenerlos y procesarlos de alguna manera. Doña María Josefa, la viuda de Higareda, llegó a afirmar en su declaración que los "vecinos de razón" de Atlacomulco habían matado a su padre y su empleado, y los "indios comarcanos" —no resulta claro si de Atlacomulco o Jarros— a su padre y a su hermano. Informó (nuevamente, lo más seguro es que haya sido de oídas) que después de los asesinatos de la primera noche los españoles y otros de los criminales parecían haber resuelto enviar a Ixtlahuacán a los prisioneros, pero los indios comarcanos, que se habían juntado en el pueblo, insistieron en que como la gente de razón era la que había ejecutado las muertes el día anterior, "... ellos [los indios] habían de matar aquel día [el viernes]."

La violencia del 1 y 2 de noviembre de 1810 en Atlacomulco no sólo afectó a las víctimas, sino también sus bienes. Inmediatamente después de dar muerte a don Romualdo y su empleado Iraíso, la misma multitud saqueó a conciencia la casa y la tienda de la familia Magdaleno Díez, en palabras de doña María Josefa "... surtida de todos los efectos necesarios para un pueblo de considerable población". Muchos de estos bienes estaban escondidos en el pueblo, y específicamente se los habían confiado a Vicente Velasco (uno de los atacantes originales de Magdaleno Díez) y sus hijos; otros aparecieron después en el pueblo de Angangueo, unas 40 millas al suroeste de Atlacomulco, y otros llegaron hasta la ciudad de México. Después de los asesinatos del 2 de noviembre, el tumulto compuesto sobre todo por indios saqueó la hacienda de Xomeje del finado don Romualdo, justo al oeste de Atlacomulco, llevándose no sólo el maíz, el trigo y el ganado, sino hasta los cerrojos de los graneros. Ese mismo día saquearon por segunda vez la casa y la tienda del pueblo. Se llevaron todo lo que no habían sacado la víspera, hasta los clavos de las puertas. Así, en dos días, la familia de Magdaleno Díez quedó reducida a tal estado de penuria que la viuda de don Romualdo tuvo que ir a mendigar con los socios de negocios de su difunto esposo ropa para ella y las nueve personas de la casa que habían quedado vivas.

CONTEXTO Y CONSECUENCIAS

Si destacamos la acción colectiva espontánea, la ausencia de un programa ideológico explícito y el carácter retrógrada de las multitudes desde el punto de vista psicosocial, no lo hacemos para negar que dichos episodios tenían su propia lógica interna e historia natural, ni tampoco que estaban entrelazados con los acontecimientos externos de carácter político e influidos por ellos. Menos aún lo hacemos para negar que hechos como éstos de Atlacomulco surgen de una historia local específica, ni que tenían sus propios antecedentes arraigados en la política y la facción local, la ambición y la frustración, la solidaridad y la confrontación. Como plantearé en los siguientes capítulos, la historia local fue fundamental, aunque no suficiente, en la preparación de las masas rurales de la Nueva España para tomar las armas contra el régimen colonial. Los arreglos institucionales locales, los conflictos locales y las relaciones personales locales mediaron entre las fuerzas mayores del cambio sociopolítico y las vidas cotidianas de la gente del campo. Los mismos vínculos locales y la visión de la realidad social —el *ethos* de la vida del campo y el pueblo— dieron forma a las restricciones en cuyo ámbito actuaron los insurgentes y sediciosos locales, generando las formas tan variadas pero tan intensamente localizadas de la acción colectiva característica del periodo. Si bien es justo decir que el episodio de Atlacomulco y otros parecidos no surgieron de un vacío local, ni fueron en primer lugar producidos por factores estrictamente exógenos que llegaron a entrometerse en un medio prístino de paz y respeto, también es justo decir que no sucedieron aislados del resto del mundo externo. Ciertamente, hubo gente de Atlacomulco y otros pueblos cercanos que participó activamente en la rebelión de Hidalgo fuera de la zona inmediata, aunque es difícil establecer cuántos o quiénes fueron, en qué consistió su participación y que influencia pueden haber tenido, si acaso la tuvieron, en la "infección" de Atlacomulco. En un par de casos, podemos reconstruir esta relación, aunque nuevamente es difícil determinar si la intervención en la actividad colectiva local siguió o precedió a la participación en la actividad extralocal.

Como ya hemos visto, las noticias del levantamiento del padre Hidalgo corrieron rápidamente, si bien de manera poco uniforme, por toda la Nueva España. Casi puede afirmarse con certeza que los rumores de los acontecimientos en Guanajuato y en otros lugares llegaron a la región de Atlacomulco mucho antes que las fuerzas rebeldes, aunque en la documentación

contemporánea que he revisado no hay pruebas directas. Los habitantes de la región difícilmente hubieran dejado de advertir el paso del ejército de Hidalgo (que se calculaba en una cifra tan grande como era la de 60 000 hombres) a lo largo del margen oriental del río Lerma en su avance hacia la ciudad de México desde la occidental ciudad de Valladolid a finales de octubre de 1810. Aunque las principales relaciones históricas de esta campaña no mencionan el pueblo, Atlacomulco queda casi enfrente de la ruta seguida por las fuerzas insurgentes, que ocuparon el pueblo de Ixtlahuacán, situado a unas 20 millas al sureste.[13] Luego de algunas escaramuzas con elementos de avanzada del ejército de Hidalgo, una fuerza realista al mando del coronel Torcuato Trujillo (entre cuyos jóvenes oficiales se contaba Agustín de Iturbide) se retiró el 28 de octubre de la importante ciudad provinciana que era Toluca, y ésta fue tomada por los rebeldes al día siguiente.

Abriéndose paso por la sierra baja que delimita el Valle de Toluca hacia el oriente, los rebeldes se encontraron con la fuerza de Trujillo, mucho más

[13] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed., vol. 1 (México, 1968), pp. 304-305; Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de independencia*, vol. 1 (México, 1961), pp. 63-68, y Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), pp. 124-126, quien calcula que el tamaño del ejército de Hidalgo era de 60 000 efectivos "a mediados de octubre". Como se recordará, varios relatos sobre el tumulto de Atlacomulco indicaban que los vecinos indios y no indios del pueblo querían enviar a Ixtlahuacán a Magdaleno Díez, el hijo, herido de muerte, pero aún vivo, y a su cuñado Higareda; pero los indios de San Juan de los Jarros lograron imponer su deseo de matar a los dos hombres el 2 de noviembre abriendo la cárcel y linchándolos. Para esas fechas (véase lo que sigue), el ejército rebelde ya había pasado por Ixtlahuacán, había peleado en la batalla de Las Cruces y estaba apostado en las cumbres que dominan la ciudad de México deliberando sobre su plan de acción. No es claro si se quedó un contingente rebelde en Ixtlahuacán, o si la sugerencia de que los dos prisioneros se quedaran ahí se debía a que los indios de la localidad tenían información retrasada, aunque la primera posibilidad parece ser la explicación más plausible. John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986), p. 151, afirma que los vecinos del pueblo no se unieron, en su gran mayoría, a Hidalgo en ese momento, y que la enorme y nada disciplinada fuerza comandada por el cura y por Ignacio Allende en la batalla de Las Cruces estaba conformada "casi exclusivamente" (no cita fuente para esto) de gente que lo había seguido desde el Bajío. Todo depende, desde luego, de lo que quiera decir "casi exclusivamente", aunque esta construcción encaja con el bien elaborado argumento de Tutino de que por lo general los indios de pueblo y los residentes de las haciendas de los valles centrales de la Nueva España conservaron la autonomía y la seguridad suficientes para frenar protestas violentas concertadas de tipo insurgente. Sin embargo, las pruebas empíricas no respaldan la afirmación de Tutino. Aunque no hay forma de zanjar la cuestión de una vez por todas, debiera señalarse que el ejército rebelde probablemente reclutó a gran número de hombres en Valladolid y sus alrededores (por ejemplo, Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, p. 124). Las pruebas del mismo Atlacomulco señalan que algunos pobladores locales se unieron a la causa rebelde y que probablemente pelearon en Las Cruces. Si así hubiera ocurrido efectivamente en Atlacomulco, ¿no podría haber sucedido lo mismo en otros pueblos de la región?

pequeña pero tácticamente mejor apostada en el paso de Las Cruces, resguardando el acceso occidental hacia la capital, que se extiende hacia abajo en el gran valle.[14] La batalla comenzó la mañana del martes 30 de octubre de 1810 y duró casi todo el día. Al final, las maltrechas tropas de Trujillo se retiraron hacia el este del Valle de México, y el ejército rebelde las siguió al día siguiente hasta llegar al pueblo de Cuajimalpa. Aquí, Hidalgo detuvo su avance por tres días mientras decidía si debía aprovechar o no su ventaja militar, pero finalmente decidió no bajar hasta la capital prácticamente indefensa.[15] El 3 de noviembre, Hidalgo y Allende levantaron el campamento y se fueron con su ejército, que había sufrido una gran mengua no tanto por las bajas sino por las deserciones, rumbo al norte, hacia Querétaro. El día 7, un ejército realista bien armado y disciplinado, de unos 7 000 hombres, los interceptaron en Aculco, unas 20 millas al noreste de Atlacomulco, y los derrotaron rotundamente. Resulta así prácticamente inconcebible que Atlacomulco y los poblados circunvecinos no se hayan enterado del decisivo drama desarrollado entre finales de octubre y principios de noviembre de 1810. Los movimientos de grandes contingentes militares en los alrededores, las victorias iniciales de los rebeldes, el hiato luego de la batalla de Las Cruces y luego las deserciones en masa y la subsiguiente derrota deben haber despedido hombres, rumores e información hacia el medio ambiente como toxinas virulentas en una epidemia. Quizá incluso el rumor de la fuerza de gachupines que avanzaba hacia Atlacomulco haya sido provocado por los movimientos militares de los realistas por la comarca. Éste es el telón que sirvió de fondo a los hechos de Atlacomulco.

Es más difícil rastrear lo sucedido en el pueblo después del 2 de noviembre, aunque en los relatos de la época se encuentran enigmáticas pistas. Al parecer, no fue exactamente un estado de anarquía lo que prevaleció durante casi cuatro semanas, ni una comuna autónoma, sino una situación ambigua en la que los elementos partidarios de la insurgencia se mezclaron en un difícil equilibrio con una pasividad pública generalizada y un núcleo de simpatizantes del régimen. Varias de las figuras centrales involu-

[14] Según Alamán, el boscoso Monte de las Cruces se ganó este nombre porque era un lugar donde los bandoleros asaltaban con frecuencia a los viajeros, que a veces morían queriendo defenderse. Como sigue siendo la costumbre en México (se ve a menudo en las carreteras del país), la gente pone una cruz donde muere alguien para señalar el sitio; Alamán, *Historia de Méjico*, 1, *op. cit.*, p. 304, n. 22.

[15] Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, *op. cit.*, pp. 177-179, ofrece una discusión detallada y balanceada de esta decisión, y llega a la conclusión de que fue un síntoma y no una causa de la derrota del movimiento, y que aquí intervinieron consideraciones políticas y militares.

cradas en los homicidios de Magdaleno Díez y de Iraízo —Peláez (alias Guadarrama), por lo menos un miembro del clan Landa, Vicente Velasco y sus hijos, y otros más— se paseaban a sus anchas por el pueblo o sus alrededores haciendo alarde de sus crímenes, como decía doña María Gertrudis. El teniente local de justicia no huyó del pueblo, pero al intentar reafirmar su autoridad, se topó con Velasco, sus hijos y un grupo de seguidores armados, quienes no desaprovecharon la ocasión para hacer oscuros y amenazantes comentarios de "que nos veríamos". También el cura del pueblo trató de que las cosas volvieran a la normalidad conminando a sus feligreses a que devolvieran los bienes que habían tomado de la casa y la tienda de Magdaleno Díez. Esta exhortación provocó que Mariano Landa amenazara al cura con cortarle la lengua si insistía en ello. Los indios de Atlacomulco y los poblados vecinos siguieron demostrando gran simpatía a la causa rebelde, según el testimonio del teniente, esperando que Hidalgo y Allende regresaran a la región con su ejército. La llegada de un destacamento realista con el propósito de reinstaurar la paz en el pueblo llevó a Peláez, Mariano Landa y Velasco a organizar una resistencia armada, en la que Peláez y Landa trataron ambos de reunir a los indios comarcanos. El 29 de noviembre, el comandante realista envió un mensaje a Atlacomulco pidiendo la entrega de todas las armas y el cese inmediato de la resistencia so pena de destruir el pueblo entero; Velasco y sus hijos hicieron campaña entre los defensores indígenas para que no cedieran ante el ultimátum. En los hechos, la resistencia tenía bastante impulso, y hubo dos muertos y otras dos bajas antes de que las fuerzas realistas tomaran el pueblo el 29 de noviembre. No fue ésta la última sombra que se cerniría sobre el pueblo, pues a mediados de 1811 fue ocupado brevemente por las fuerzas realistas y los caminos fueron interrumpidos. Mientras tanto, las autoridades realistas detuvieron a algunas personas por los hechos de Todos Santos, algunos de los principales sospechosos se escaparon de la cárcel y los procesos penales siguieron su curso hasta marzo de 1812 sin resolución conocida.[16]

[16] En diciembre de 1810 se formó en Toluca una corte marcial, con el capitán realista conde de Columbini como procurador en jefe, obviamente como secuela de la "pacificación" de Atlacomulco. Para febrero de 1811 Columbini había reunido la mayor cantidad de testimonios que le fue posible y también arrestó a cuanta gente pudo, y envió la documentación del caso al virrey Venegas, quien a su vez la transfirió a la Junta de Seguridad de la capital. En marzo del siguiente año, el expediente, que ya había alcanzado considerable grosor, pasó de la jurisdicción de la Junta a la Real Sala del Crimen en la capital, pero la resolución del caso no se conserva en la documentación que yo he consultado.

Antecedentes locales

Aunque Romualdo Magdaleno Díez fue un pararrayos en el panorama social de Atlacomulco —agente del grupo de los poderosos españoles de la región, según puede sospecharse, y en cierta medida su chivo expiatorio—, él mismo se forjó su propia historia y su propio personaje, y fue víctima por derecho propio. Por lo menos una veta de su relación con los lugareños, la de terrateniente, puede rastrearse en los documentos de litigios por tierras que se remontan a más de tres décadas antes de que ocurrieran los sangrientos sucesos de noviembre de 1810. Desde este punto de vista, la relación de Díez con la comunidad indígena campesina de Atlacomulco y sus poblados circunvecinos fue de un antagonismo prácticamente incesante a lo largo de casi dos generaciones: el deslinde y el acaparamiento de tierras, la manipulación de la política y la justicia locales en beneficio de sus propios intereses económicos, y la violencia extrajudicial cuando fallaban los medios formales o se movían con una lentitud excesiva para su gusto.

Sin embargo, los antecedentes y elementos de la trayectoria de Magdaleno Díez no eran una rareza. Desde mucho antes de su entrada en escena, la gente de Atlacomulco y pueblos subordinados estaba inmersa en una prolongada y en ocasiones violenta lucha por la tierra y el poder político. Los miembros de la élite indígena local pugnaban entre sí y con personas de fuera por la riqueza y el poder, mientras que los pueblos de Atlacomulco y San Juan de los Jarros peleaban contra los terratenientes venidos de fuera por el control de los cada vez más escasos recursos. Además, las fuerzas que se desarrollaban en Atlacomulco eran muy similares a las que operaban en todo el territorio rural de la Nueva España, aunque en otras regiones de la Colonia adoptaran formas un tanto diferentes. Entre ellas, se cuentan la recuperación de la población indígena y la presión de la tierra, una tendencia creciente a la comercialización en la agricultura a gran escala, la competencia cada vez mayor por los recursos de tierra entre los labradores indios y no indios, y una mayor diferenciación interna económica y social en las mismas comunidades campesinas. No obstante, pese a la importancia de estos factores materiales de presión, en gran medida fungieron como agentes de conflictos mayores entretejidos con ellos: conflictos relativos a la integridad política de las comunidades campesinas e indias, la confrontación étnica entre los sectores sociales que eran oriundos de la región y los que no, y la coherencia cultural de los estilos de vida

indígenas amenazados por la comercialización agrícola, el proyecto modernizador de los Borbones y la creciente influencia secularizante de la sociedad colonial europea. Algunas de estas tendencias deben inferirse en el caso específico de la región de Atlacomulco, pero otras se distinguen claramente en las fuentes primarias. Sin embargo, considerando que los asuntos de tenencia de la tierra estaban tan estrechamente vinculados con la situación económica general, así como con cuestiones como la integridad del pueblo, la tensión social y el control social, vale la pena detenerse en ellos con cierto detalle para reconstruir la etiología material del conflicto local y destacar al mismo tiempo lo general dentro de lo particular. Rara vez disfruta el historiador la visión de un caso en que las tensiones entre ricos y pobres se van organizando tan clara e inexorablemente hacia una resolución trágica y violenta.

En el panorama general de la economía agraria de fines de la Colonia de la región de Ixtlahuacán —de la que Atlacomulco y su distrito eran una extensión geográfica hacia el noroeste—, predominaba una acelerada expansión de la agricultura comercial y en particular la producción de trigo de riego para el mercado de la ciudad de México.[17] Es fácil imaginar la creciente amenaza representada por el cultivo de trigo de riego que, procedente del Valle de Toluca, se expandió rumbo al norte desde fechas tempranas del siglo XVII hasta que —como veremos— absorbió Atlacomulco y sus límites más lejanos hacia el norte entre principios y mediados del siglo XVIII. También puede advertirse un cambio en la disponibilidad local de recursos, de una situación en la que el trabajo era escaso y la tierra abundante, hacia el año de 1650, a las condiciones imperantes alrededor de 1750, cuando el trabajo era relativamente barato y la tierra y el agua cada vez más valiosas. Por ejemplo, en los primeros años del siglo XVIII los conflictos entre los indios de los pueblos y las haciendas por el uso del agua ya eran bastante frecuentes en la región de Ixtlahuacán, al sur de Atlacomulco, y habrían de llegar a ser igualmente frecuentes en la región durante unos 30 o 40 años más, donde habían parcelas de agricultura de riego desde 1700 por

[17] Las pruebas empíricas sobre la expansión del riego, esencial para el cultivo del trigo en la región, respalda esta conclusión. Clara Elena Suárez Argüello, *La política cerealera en la economía novohispana: El caso del trigo* (México, 1985), discute el aumento del consumo de trigo en la ciudad de México durante el periodo colonial, pero a pesar de toda su minuciosidad, es poca la información que ofrece sobre las áreas de abasto. En varias ocasiones menciona la región de Toluca como una de las principales áreas de abasto desde principios del siglo XVI (pp. 47, 50, 65, 160, 215); y puede suponerse que esto también se aplicaría en general a Ixtlahuacán y Atlacomulco.

lo menos.[18] A finales del siglo, casi 150 años después de que se intensificara la agricultura en la región de Ixtlahuacán y por lo menos unos 75 años después de que ocurriera lo propio en la región vecina de Atlacomulco (al noroeste), probablemente ya no hubiera gran diferencia entre el grado y la frecuencia del conflicto social por los recursos económicos en las dos zonas. En Ixtlahuacán, las haciendas de dueños ausentes y las comunidades indígenas libraban un combate permanente, una contienda generalizada, por la tierra, pero sobre todo por el agua para regar el trigo.[19]

Un caso especialmente elocuente del conflicto por la tierra en la región de Ixtlahuacán puede ser representativo del proceso general de expansión de la agricultura comercial y sus efectos, a la vez que evocador de las particularidades del episodio de Atlacomulco de 1810. En enero de 1800, don Felipe Teruel, quien había sido regidor perpetuo de la ciudad de México, presentó una solicitud legal de amparo para su hacienda ante las autoridades virreinales en contra de los pobladores indios vecinos de Santiago Temoaya, quienes habían interferido con los peones de la hacienda que trabajaban en sus terrenos construyendo una presa temporal para regar el trigo. Teruel era dueño de la hacienda desde hacía más de 30 años, y todos los años construía una presa de lodo en el mismo lugar de una corriente permanente que corría entre su hacienda y el pueblo. Sostenía que nunca antes había habido ningún problema con sus vecinos y, desde luego, no hay ninguna mención en el juicio de 1800 de ninguna acción legal de ninguna de las partes. Sin embargo, el reciente conflicto se caracterizaba por la gran "insolencia" de los vecinos y sus dirigentes, "movimientos sospechosos de asonada" y derramas ilegalmente fijadas para pagar los gastos de la acción legal emprendida contra Teruel. Mientras el caso seguía su curso en la ciudad de México, un grupo de indias del pueblo derribaron la presa de Teruel, el 5 de febrero, apedreando a los desventurados peones enviados para enfrentarlas. La presa, reconstruida por los trabajadores de la hacienda, volvió a ser demolida por las mujeres al día

[18] Un ejemplo de la región de Ixtlahuacán es el juicio de 1705 en el que se involucra a un cura párroco del pueblo, dueño de una hacienda cuya presa fue destruida por unos labradores indígenas del cercano pueblo de Jocotitlán; AGN, Tierras, vol. 1789, exp. 6, 1705.

[19] Abundan los ejemplos de fines del siglo XVIII: hacienda de Pasteje *vs.* hacienda de Villeje, por el derecho al agua de riego, 1759-1803, AGN, Tierras, vol. 2143, exp. 1, y vol. 2144, exp. 1 (el dueño de Pasteje era un capitán de la milicia de Toluca, la misma corporación a la que pertenecía Magdaleno Díez más o menos al mismo tiempo); un sujeto de Jiquipilco, pueblo de San Bartolomé *vs.* haciendas Mañí, Yoco y Sila, 1790-1797, AGN, Tierras, vol. 2143, exp. 2, y las haciendas Mavoro y Quaspillaxi, por cuestiones de tierras y aguas, 1783 y 1791, AGN, Tierras, vol. 2131, exps. 2 y 3, respectivamente.

siguiente, a pesar de que el cura local y el teniente de justicia trataron de intervenir. A cada paso de esta tarea propia de Sísifo, el grupo de indios se tornaba cada vez mayor y más amenazante, aunque de algún modo se evitó una revuelta consumada. Se recomendó un compromiso judicial, y el caso se arrastró hasta la década de los veinte, aunque no se sabe cuál haya sido la resolución final.[20]

Además del conflicto generalizado por la tierra y el agua en las regiones de Ixtlahuacán y Atlacomulco, también había invasiones abiertas de tierras de haciendas por parte de los vecinos indios de los pueblos, frecuentes episodios de violencia, maltrato de los trabajadores por parte de los hacendados y graves indicios de hambre de tierra. Con frecuencia los labradores indígenas apedreaban y golpeaban a los arrendatarios y dependientes de las haciendas, y también destruían las señales limítrofes, los edificios aislados y las presas, además de que el ganado y los bueyes de la hacienda pisoteaban los cultivos de la gente del pueblo.[21] Por ejemplo, los gañanes (trabajadores residentes permanentes) de la hacienda Boximo se quejaron ante el virrey en 1790 de que apenas ganaban un real al día (el salario diario de la Nueva España era en promedio del doble), y que con todo y eso los maltrataban "... como si fueran bestias, a punta de golpes". Cualquier percance normal que ocurría con algún cultivo o con el ganado se les descontaba a los trabajadores de su sueldo, las raciones semanales se les retenían si trabajaban menos de seis días a la semana, y les exigían que las mujeres fueran a la casa del dueño a hacer tortillas sin paga y cuando se iban las revisaban para desalentar el robo. En esta hacienda, palizas, encierros y otros abusos eran moneda corriente.[22] Sin embargo, otra consecuencia de la expansión imparable de la agricultura comercial era la falta de tierras de los labradores indios, que a veces afectaba a pequeñas comunidades enteras. La patética súplica de la comunidad de Santa María Atotonilco, por ejemplo, en la región de Ixtlahuacán, llegó hasta el virrey en 1802. El pueblo estaba conformado por más de 100 familias, sin contar a solteros y viudos. Las tierras

[20] AGN, Tierras, vol. 2140, exp. 1, 1800-1824.

[21] Un ejemplo de hostigamiento de parte de los pueblos indios contra los peones de una hacienda, la destrucción de los señalamientos de las propiedades de las haciendas, de los edificios y las presas, de los campos sembrados y la paliza propinada a un arrendatario no indígena, es el caso de los indios del rancho de Nexapa *vs.* la hacienda San Agustín Calderas, Ixtlahuacán, 1800, en AGN, Criminal, vol. 93, exp. 9.

[22] AGN, Criminal, vol. 93, exp. 1, 1790. Sobre el salario rural promedio en el medio rural a fines del siglo XVIII, véase Eric Van Young, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992), capítulo II.

del pueblo eran, según las describían, de pendientes rocosas, casi inútiles para fines agrícolas, y además de todo tan escasas que casi toda la tierra de labrantío debía ser rentada a las haciendas vecinas.[23]

La situación en los alrededores de Atlacomulco era similar a la de los límites de la región de Toluca por el norte. No obstante, las fuentes documentales de Atlacomulco dan especial relieve a un factor que también se encuentra por doquier en la región: el papel de la élite indígena como mediadora en las presiones económicas, sociales y políticas dentro de las comunidades indígenas. Para el último tercio del siglo XVII, cuando mucho, habían empezado a desarrollarse a nivel local condiciones en las que los poderosos indios de los pueblos se veían enfrentados a los labradores indios por el control de las tierras existentes. Fueron en parte estos conflictos los que heredó Romualdo Magdaleno Díez más de 100 años después. Para la década de 1670, las tierras comunales del pueblo indio de San Lorenzo, sujeto de Atlacomulco, se rentaban a una mujer lugareña de linaje de caciques, doña Antonia Daniel, como una manera de obtener ingresos en nombre del pueblo entero.[24] No era de ninguna manera un arreglo inusitado, pues la disminución de la población indígena antes de 1650, más o menos, hizo que muchas tierras de los pueblos quedaran baldías y los vecinos sin posibilidades de pagar los impuestos cuyo ajuste se había rezagado con respecto a la tendencia menguante de la población. Al menos una parte de las tierras comunales había sido otorgada a la familia de doña Antonia para su usufructo conforme a un acuerdo a largo plazo a cambio del pago de los tributos rezagados del pueblo, mientras que otras tierras más se rentaban a los españoles. Bajo la presión del renovado crecimiento de población ahora basado en la asignación de tierras, poco después del comienzo del siglo los funcionarios y comuneros de San Lorenzo entablaron juicio contra Antonia Daniel para evitar que completara un nuevo canal de riego del que pretendía tomar agua para sus tierras. El canal dividía en dos las tierras ostensiblemente comunales de San Lorenzo, que ahora doña Antonia reclamaba como propiedad privada, dejando sin agua a otras tierras comunales que se rentaban a varios labradores españoles. La situación daba a los arrendatarios no indígenas un pretexto para no pagar sus rentas a la comunidad. La señora Daniel alegaba básicamente que las tierras en cuestión le habían sido otorgadas de lo que era la

[23] AGN, Criminal, vol. 93, exp. 2, 1802.

[24] Es significativo que los vecinos de San Lorenzo hayan estado fuertemente involucrados en la matanza del 2 de noviembre de 1810 y el saqueo de la hacienda de Xomege, propiedad de Díez; AGN, Criminal, vol. 231, exp. 1, 1r-59r, 1811.

propiedad privada del ex gobernador indio del poblado, mientras que los vecinos decían que nunca habían sido propiedad de éste como para que pudiera regalarlas, y que por principio de cuentas se la rentaba a doña Antonia porque era su pariente. Pese a la gran cantidad de pruebas de los testigos que contradecían las afirmaciones de la señora, la Audiencia de la Ciudad de México finalmente le reconoció el derecho, confirmando su propiedad absoluta sobre lo que hasta entonces había poseído en una especie de *enfiteusis*.[25] Aunque la documentación en este caso en particular sólo abarca el poblado de San Lorenzo, hay muchas razones para suponer que condiciones similares —población creciente, intensificación de la producción para el mercado (así lo sugiere el esquema de irrigación), y la consecuente competencia por la tierra disponible— se extendieron por toda la región de Atlacomulco de manera más general. De hecho, alrededor de 1700 y nuevamente en la segunda década del siglo XVIII, el pueblo de Atlacomulco en pleno entabló un juicio contra don Gaspar de Oña y Ozores para confirmar su derecho a cierta tierra. Él era esposo de doña Leonor de los Ángeles y Villegas, hija y heredera de don Nicolás de los Ángeles, el ex gobernador indio de Atlacomulco que había figurado en el cuestionable caso de arrendamiento/donación de tierras comunes a favor de doña Antonia Daniel varios años atrás.[26]

Aunque no hay pruebas directas de cuándo llegó Romualdo Magdaleno Díez al pueblo de Atlacomulco, seguramente ya vivía ahí por lo menos desde principios o mediados de la década de 1770. En 1776 compró la hacienda de Mateje de los herederos de don Vicente Villegas, un cacique indígena que se había desempeñado como gobernador del pueblo cercano de Jocotitlán en la década de 1680. A su vez, don Vicente descendía de don Bartolomé Villegas, un "indio cacique principal", que había sido fiscal de la iglesia y terrateniente importante de Jocotitlán casado con una cacique con tierras de Atlacomulco. Ya para fines del siglo XVII, Vicente Villegas se había visto involucrado en un prolongado juicio por tierras con los vecinos de San Juan de los Jarros, como veremos más adelante.[27] Con la compra de Mateje y con la adquisición subsiguiente de otra hacienda de los alrededores llamada Xomeje, Magdaleno Díez se vio de inmediato enredado en un largo conflicto por la tierra que le sobreviviría al menos 15 años. El litigio era sumamente

[25] AGN, Tierras, vol. 2, exp. 5, 1704.

[26] AGN, Tierras, vol. 1764, exp. 1, 1700, y vol. 2, exp. 14, 1712.

[27] Para Vicente Villegas, véase AGN, Tierras, vol. 1559, exp. 6, 1681-1712; y para Bartolomé Villegas, vol. 98, exp. 3. Doña Leonor de los Ángeles y Villegas estaba emparentada con la familia del cacique de Jocotitlán, pero no se sabe cuál era exactamente el parentesco.

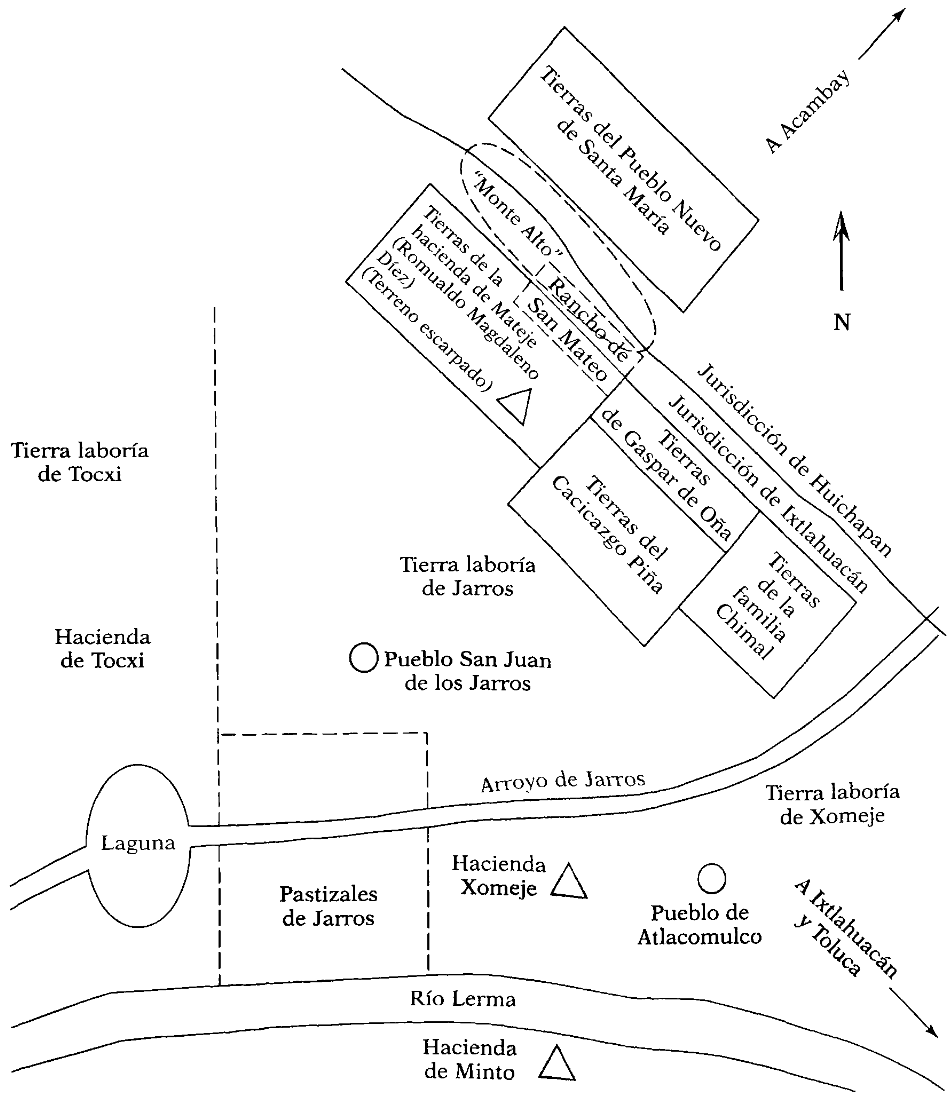
complicado e implicaba a varias partes en diversos momentos, pero puede reducirse a unas cuantas cuestiones básicas. La más importante de ellas fue el crecimiento de la población entre los labradores indios del pueblo que sembraban para consumo propio frente al creciente uso intensivo de la tierra por parte de los labradores que no eran oriundos de la comarca y los hacendados. Magdaleno Díez complementaba las dificultades y las tensiones inherentes a este tipo de situaciones con su propio despotismo, pero los elementos estructurales —económicos, demográficos, legales— se hallaban hasta cierto punto fuera de su control o el de sus opositores legales. Aunque los detalles del litigio son unas veces tediosos y otras veces interesantes, sólo discutiré los casos de manera sumaria. El mapa 15.1 muestra la ubicación relativa de las principales propiedades implicadas en el juicio central.[28]

De los conflictos con los que tropezó Romualdo Magdaleno Díez cuando compró la hacienda de Mateje en 1776, el más grave fue un juicio que venía de tiempo atrás y que implicaba a varias partes: don Cristóbal de Piña, un principal y cacique del pueblo de Atlacomulco; el Pueblo Nuevo de Santa María, en el distrito de Huichapan, al norte; y la familia Villegas, a quienes Magdaleno Díez compró la hacienda y sustituyó como litigante a partir de 1776. Piña estaba casado con doña Patricia de Aranda Chimal y Cornejo, quien había heredado una gran extensión de tierra llamada el Rancho de Cantassí (de entre 1 200 y 2 400 hectáreas) como parte de un cacicazgo.[29] Las tierras Piña-Chimal limitan al noroeste con la hacienda Mateje de Magdaleno

[28] Las ubicaciones de las propiedades y límites de tierra relacionados entre sí, así como el contenido de los argumentos, se reconstruyen basándose en los registros del litigio en AGN, Tierras, vol. 2145, exp. 1, 332 fols. [que no están foliados de manera consecutiva], 1777-1792.

[29] El tamaño de la propiedad en cuestión se especifica como sitio y medio (concesiones del tamaño usual para que pastaran las ovejas o el ganado y que median entre 800 y 1 800 hectáreas, respectivamente). Sin embargo, en vista de que no se especifica que tipo de ganado es el que va a pastar, no puede determinarse el tamaño exacto de la propiedad, y sólo puede decirse que habría medido entre 1 150 y 2 650 hectáreas. Tambien se recordará que había un José María Chimal entre aquellos que la viuda de Díez identificó como captores de su esposo justo antes de su muerte en el tumulto de Todos Santos; no se sabe que relacion guardaba este Chimal con la familia del cacique. Al parecer, Díez compró la hacienda mediante algún tipo de embargo, probablemente para la satisfacción de alguna deuda mediante la ejecución de hipoteca, pues la venta se efectuó a través del juzgado de capellanías del arzobispado, un órgano de la Iglesia que supervisaba las dotaciones de beneficios y legados pios. Para la historia y el funcionamiento del juzgado, véase Michael P. Costeloe, *Church Wealth in Mexico: A Study of the "Juzgado de Capellanías" in the Archbishopric of Mexico, 1800-1856* (Cambridge, 1967). En el cambio de siglo, Cantassí (también llamado rancho de Candeje según una variante ortográfica que no

MAPA XV.1. *Mapa esquemático de las haciendas Mateje y Xomeje de Magdaleno Díez, las propiedades vecinas y los pueblos, Atlacomulco,* ca. *1810*



Díez y al norte con una propiedad perteneciente a los herederos de don Gaspar de Oña, otro cacique contencioso cuyo nombre encontramos en un juicio de principios del siglo XVIII. En esencia, el juicio Piña-Chimal consistía en que los dueños de Mateje habían invadido ilegalmente sus tierras, mientras que Magdaleno Díez alegaba que los caciques habían invadido las suyas. A pesar de la enorme cantidad de testimonios y papelería, una montaña de oficios y contraoficios de la Audiencia de la Ciudad de México y la orden personal del virrey Bucareli de que los caciques quejosos quedaran exentos del pago de ciertas cuotas legales debido a su pobreza, Piña y su esposa se vieron obligados a interrumpir el juicio entre 1778 y 1791. Mientras tanto, Piña murió (1786), y Magdaleno Díez siguió comiéndose la tierra desde los límites de su hacienda por el sureste, a tal grado que, según el testimonio sustentado de la viuda "... [sus ganados] llegaban hasta la puerta de su casa [de la viuda]".

En 1791, doña Patricia revivió el juicio, luego lo dejó dormir en 1792 para resucitarlo una vez más en 1795 en un último estallido de energía. Por estas fechas, un asesor independiente asignado por el tribunal imputó la increíble duración y acritud de lo que debiera haber sido "un caso sumamente sencillo" al carácter de las pruebas, originalmente vagas. Tal vez hubiera podido agregar que otra de las causas eran las propias tácticas dilatorias y manipulaciones tras bambalinas de Magdaleno Díez. Doña Patricia alegaba que Magdaleno Díez se había echado a la bolsa al magistrado español de justicia de la demarcación y que por eso no podía hacerse nada para frenar su avidez. Además, en 1792, Magdaleno Díez, quien para entonces llevaba varios años de ser miembro de la milicia de Toluca, por lo menos desde mediados de la década de 1780, reclamó el privilegio jurídico de la posición protegida de los militares, el fuero militar, pidiendo que el caso fuera transferido a la jurisdicción de su oficial superior, el sargento mayor del regimiento miliciano de Toluca. Este movimiento al parecer retrasó el asunto por un buen tiempo.[30] A partir de testimonios adicionales tomados

se salía de lo común en el siglo XVIII) era propiedad de un descendiente de Piña y Chimal (probablemente su hija), Juliana Piña Chimal, quien estaba a su vez casada con un cacique: AGN, Tierras, vol. 2131, exp. 4, 1809.

[30] Para una discusión del fuero militar como medio de retrasar casos comunes del ramo civil y penal, véase Christon I. Archer, *El ejército en el México borbonico, 1760-1810* (México, 1982), p. 277 y *passim*; y para una discusión general de la institucion, véase Lyle N. McAlister, *The "Fuero Militar" in New Spain, 1764-1800* (Gainesville, 1957). Lo más probable es que el oficial bajo cuyas órdenes se hallaba Magdaleno Diez en la milicia de Toluca haya sido finalmente don Antonio de Cosío, quien en la década de 1780 era dueño de la hacienda de Tocxi, ubicada

a principios de 1797, el asesor emitió el veredicto de que las reclamaciones de doña Patricia contra Magdaleno Díez y la familia Villegas antes que éste les comprara la hacienda, estaban completamente justificadas, y recomendaba que se confirmaran sus títulos de propiedad de las tierras en cuestión sin exigirle el pago de ninguna cuota, debido a la pobreza de la señora.[31] Los jueces de la Audiencia estuvieron de acuerdo con este fallo. Finalmente, en junio de 1800, luego de un sinfín de otros retrasos promovidos por Magdaleno Díez, se dio a doña Patricia la posesión oficial de las tierras en disputa, en presencia (como era costumbre) de los representantes locales de la autoridad del rey, incluyendo el recaudador fiscal por concepto de venta y el administrador del Real Estanco del Tabaco. Pero estos oficiales se negaron a acompañarla, debido a sus vínculos con Magdaleno Díez, y posteriormente éste y sus testigos y aliados la amedrentaron a ella y a su familia para que suspendieran el acto de toma de posesión. Todavía en 1804 y 1805, un funcionario de la corte de la ciudad de México observaba al revisar el caso "... que el favor que se había dispensado a Magdaleno por el juzgado inferior lo respiran los autos, pues hasta los siete años de pronunciada la sentencia no se procedió a la restitución [de las tierras]".[32] Siguieron más retrasos, y entretanto Magdaleno Díez acusó a la viuda de ser caprichosa y prejuiciosa, de incumplir sus obligaciones legales, y de ser pleitista, voluble y de que todo el tiempo alegaba fraudes sin ninguna justificación. No se registra si la tierra en disputa llegó a cambiar de manos en vida de Magdaleno Díez.

Los problemas de Magdaleno Díez con los indios de Pueblo Nuevo, ventilados en el mismo juicio a lo largo de tantos años, no eran menos agrios ni menos señalados por esta combinación de agresividad y demora. El problema fundamental en el caso que hemos visto era común en la región de

muy cerca de las haciendas de Mateje y Xomeje de Magdaleno Díez. Como veremos, Cosío tenía sus propios pleitos con los vecinos de San Juan de los Jarros y difícilmente ha de haber sido una parte desinteresada, aun dejando estrictamente de lado los vínculos de fraternidad militar con Magdaleno Díez.

[31] Es interesante advertir que los testigos de doña Patricia consistían en dos mestizos locales, un morisco (mezcla de indio y africano) y un cacique indio, mientras que los de Díez eran exclusivamente españoles.

[32] Magdaleno Díez ya había tenido oportunidad de disfrutar la parcialidad de las autoridades locales en sus pleitos por cuestiones de tierra con sus vecinos indígenas, como en el juicio contra los vecinos del Pueblo Nuevo de Santa María en la década de 1780, que se trata en la siguiente discusión; AGN, Tierras, vol. 1484, exp. 3, 1784. Por la misma época, don Antonio de Cosío, dueño de la hacienda de Tocxi, se veía favorecido por las autoridades locales en sus pleitos con los indios de San Juan de los Jarros; AGN, Tierras, vol. 1548, exp. 4, 1764-1788.

Toluca, Tenango del Valle y en regiones ubicadas al oeste del Valle de México, más hacia el norte, y, para el caso, en áreas remotas del conjunto de la Nueva España: el espinoso conflicto provocado por la coincidencia de la presión de la población indígena y la expansión de la agricultura comercial. Hasta mediados de la década de 1770, más o menos, los indios de Pueblo Nuevo siempre habían pagado a los dueños de la hacienda de Mateje el derecho a recoger leña y madera en la sierra boscosa situada entre la hacienda y las tierras del pueblo. Esta franja de tierra boscosa también servía como línea divisoria entre las jurisdicciones de Ixtlahuacán y Huichapan, a las que pertenecían la hacienda y el pueblo, respectivamente.[33] Para 1780, los indios habían invadido parcialmente una dependencia de la hacienda llamada el Rancho de San Mateo, reclamándola como tierra de propiedad comunal que había sido rentada a un labrador no indígena por 12 años o más.[34]

Un fallo preliminar de la Audiencia de la Ciudad de México favorable a los vecinos del pueblo quedó sin ejecución hasta mediados de la década de 1780, y Magdaleno Díez siguió retrasándolo en este frente como habría de hacerlo tan logradamente con Piña y luego con su viuda. Para 1785, Magdaleno Díez se había allegado la ayuda del cura párroco de Acambay (pueblo natal de la esposa de Magdaleno Díez, como se recordará) para impugnar las reclamaciones de los indios, cuyo pueblo quedaba dentro de la parroquia. El cura calificó de "fantásticas" sus reclamaciones, basándose en su viejo conocimiento de los títulos de propiedad de la tierra del pueblo. En este punto, el fiscal de Magdaleno Díez obtuvo mayores demoras gracias a que alzó la bandera roja de la cuestión jurisdiccional entre los dos distritos. En 1787, Magdaleno Díez y un empleado suyo propinaron una seria golpiza a dos hombres de Pueblo Nuevo que habían plantado milpas en las tierras en disputa, y metieron sus caballos a los surcos recién plantados para que los pisotearan. Hubo episodios similares al año siguiente, y entonces el alcalde del pueblo mandó azotar a un empleado insolente de Magdaleno

[33] La tierra en cuestión era en su mayor parte no laboría; sin embargo, servía para recolectar leña y cortar madera para la construcción. Este era un modelo típico en todo el país a fines del periodo colonial, y era indicativo de la creciente presión de la población en las comunidades campesinas y la dependencia cada vez mayor de la recolección y otras actividades en los intersticios de la economía, que provocaría cierta deforestación localizada.

[34] El procurador de Díez manejó el hecho de que los indios hubieran pagado una renta a la hacienda por algunos años, así como la disposición que mostraron por un tiempo a respetar un mandato contra la invasión de las tierras en disputa como pruebas de que sabían que sus reclamaciones no tenían fundamento.

Díez.[35] Magdaleno Díez tomó represalias quejándose ante el magistrado de Acambay, donde como recordaremos tenía relaciones con el cura obsequioso y con la élite del pueblo gracias a su matrimonio. Este funcionario convocó al pueblo a los indios responsables del agravio, pero éstos se negaron a acudir, temiendo (con justa razón) que la influencia del hacendado sobre él contaminaría el proceso. Entonces, el magistrado de Acambay fue a Pueblo Nuevo y arrestó a cinco mujeres involucradas en la invasión de las tierras de la hacienda, y luego regresó al cabo de un tiempo a llevarse a otros dos hombres y a embargar cinco cabezas de ganado. El abogado de los indios comentó: "Los hechos referidos hacen temer a mis partes que si los tenientes los cogen los han de vejar con prisiones y otras molestias..." Para fines de la década de 1780, las decisiones judiciales a favor de los indios de Pueblo Nuevo les habían permitido ocupar las tierras en disputa, pero las fricciones y los pleitos legales en los que se implicaba a la hacienda, Pueblo Nuevo y otros dos pueblos indígenas se prolongaron hasta la década de 1820, junto con los recuerdos de los métodos despóticos de Magdaleno Díez en ésta y otras disputas.[36]

Finalmente, Magdaleno Díez también estuvo embrollado en otro largo litigio de tierras que implicaba directamente a los vecinos indios de Atlacomulco. El caso se había abierto al menos desde un siglo antes de la llegada de don Romualdo y se relacionaba con las familias de caciques cuyas actividades de principios del siglo XVIII ya hemos descrito antes con algún detalle. En alguna fecha incierta, probablemente en la década de 1780, Magdaleno Díez había comprado otra hacienda más de los alrededores, la hacienda de Xomeje, a los herederos de doña Leonor de los Ángeles, hija de un cacique-gobernador indio de Atlacomulco, a quien ya hemos conocido por su relación con un juicio de tierras de fines del siglo XVII. Un inventario hecho en 1746 de los bienes de doña Leonor (probablemente ella haya muerto en 1741 o 1742) nos da cierta idea no sólo de lo que las haciendas de la región de Atlacomulco producían por esa época y el tipo de empresa productiva de la que se hizo Magdaleno Díez en 1780, sino también nos permite saber en qué consistía la considerable fortuna de esta señora antes de que al parecer se diluyera a mediados de siglo por las divisiones y

[35] El funcionario indígena justificó la paliza alegando que el hombre era mulato, y por tanto, "hombre vil". Esto constituye un elemento interesante sobre las relaciones interétnicas en el contexto del conflicto por la tierra y el mantenimiento de la integridad del pueblo y los acuerdos de poder, sobre el cual volveré a hablar en capítulos subsiguientes.

[36] Hay más información sobre la acción legal en AGN, Tierras, vol. 2409, exp. 1, 1746.

las herencias.[37] El perfil de la estructura productiva de Xomeje también nos da indicaciones bastante precisas de aquello que pretendía el dueño de la cercana hacienda de Tocxi en la década de 1740, cuando se involucró en un prolongado y agrio juicio por los derechos sobre el agua con los vecinos de San Juan de los Jarros, un conflicto que veremos en breve.

La viuda de don Gaspar de Oña y Ozores, doña Leonor, dejó tras su muerte una hacienda valuada en 39 000 pesos, una fortuna provinciana considerable aunque modesta, tomando en cuenta el lugar y la época. Su albacea fue el gobernador indio de Atlacomulco.[38] La hacienda de doña Leonor se conformaba por bienes clasificados según los siguientes rubros:

Bienes muebles y personales misceláneos	2 530	pesos
Mercancías en almacén (seguramente en Atlacomulco)	5 620	"
Hacienda de Santo Domingo Xomeje, incluyendo toda la tierra, edificios, ganado, etc.	14 045	"
Hacienda de San Felipe de las Papas	55 692	"
Rancho de San Isidro	3 338	"
Esquilmos (productos cosechados de la tierra):	7 628	"
Total	38 853	pesos

Para nuestros fines, el inventario más detallado de la hacienda Xomeje es el rubro más importante. Los graneros de la hacienda guardaban casi 566 cargas (unos 70 500 litros) de trigo cosechado, grano del que Xomeje producía unas 140 cargas (17 500 litros) al año y del que además percibía grandes cantidades como pago de la renta de los aparceros. Esta hacienda y sus hermanas menores también producían una considerable cantidad de maíz, de la que habían unas 1 700 cargas (211 500 litros) guardadas. Había inscritas en el inventario de 1746 otras cosechas ya recogidas o aún sin cosechar en cantidades menores, como frijoles, cebada y papas; la hacienda también producía pulque, lana y zaleas. Sólo en Xomeje había 105 bueyes, y en las propiedades más pequeñas 70 en total. Entre las tres haciendas sumaban

[37] Debiera recordarse que su propiedad llevaba varios años en manos de un albacea cuando se hizo el inventario; que normalmente, las propiedades rurales no prosperaban en tales circunstancias, y que probablemente el valor neto de su propiedad fuera mayor a la hora de su muerte.

[38] El inventario y la documentación con él relacionada se encuentran en AGN, Tierras, vol. 2409, exp. 5, 12 fols., 1799.

266 cabezas de ganado, 253 caballos, 123 mulas, 43 burros, 784 borregos, 59 cerdos y 32 cabras. En términos de estructura productiva y circulación de moneda, el producto de mayor valor individual producido por Xomeje —su principal cultivo comercial— era el trigo.

A finales de la década de 1790, Magdaleno Díez retomó las reclamaciones de los dueños anteriores de Xomeje contra una hacienda vecina, la hacienda de Malacara, alegando que ésta ocupaba ilegalmente partes de Xomeje. A mediados de 1799, Magdaleno Díez y algunas de las partes contendientes del juicio, los parcioneros (herederos partícipes) de Malacara, acordaron resolver la cuestión de manera extrajudicial con la mediación del subdelegado de Ixtlahuacán para ahorrarse los costos legales. Sin embargo, cuando el juicio fue turnado a la Audiencia de la Ciudad de México después del cambio de siglo, encontraron que Magdaleno Díez había incurrido en ciertas irregularidades legales y que había tomado medidas para obstruir el caso, en el mejor de los casos; que probablemente había tomado posesión de la parte del área en disputa de manera prematura mientras el juicio aún no se resolvía y que el subdelegado había actuado de manera cuestionable, favoreciendo evidentemente a Magdaleno Díez.[39] No se registra cómo reaccionaron al arreglo una tercera parte contendiente en el juicio original, ni los funcionarios y la gente común de Atlacomulco, pero al parecer no fue de manera favorable.[40] El pueblo entero también reclamaba parte de la tierra en disputa entre las dos haciendas, pues varios vecinos habían sido echados de la parcela y les habían destruido sus casas en los primeros años del siglo XVIII. Unos años después de la expulsión hubo por lo menos un episodio de violencia en el que los indios del poblado de San Juan de los Jarros supuestamente apedrearon a los patrones de Xomeje, que Magdaleno Díez llegó a adquirir más avanzado el siglo —éste es un suceso importante que debe tenerse en mente, tomando en cuenta la posterior participación de los jarroseños en la muerte del hijo y el cuñado de Magdaleno Díez—. Un funcionario que presenció el episodio habla de la "... mucha multitud de indios e indias [que llegaron] con alboroto y gritería".[41]

[39] AGN, Tierras, vol. 1674, exp. 7, 59 fols., 1799; vol. 2123, exp. 1, 33 fols., 1802-3; vol. 2140, exp. 5, 12 fols., 1799.

[40] Vale la pena advertir que las relaciones de Magdaleno Díez con los vecinos de Atlacomulco no eran de fricción constante. En el tiempo en que él mismo fungió como teniente de alcalde mayor del pueblo, en 1784, destituyó, a petición de la mayoría de los vecinos, a un abusivo fiscal de la Iglesia llamado Ambrosio Sánchez, quien había construido un régimen despótico a lo largo de los nueve años que llevaba en el cargo; AGN, Criminal, vol. 93, exp. 22, 1784.

[41] AGN, Tierras, vol. 2140, exp. 1, 129 fols. 1799.

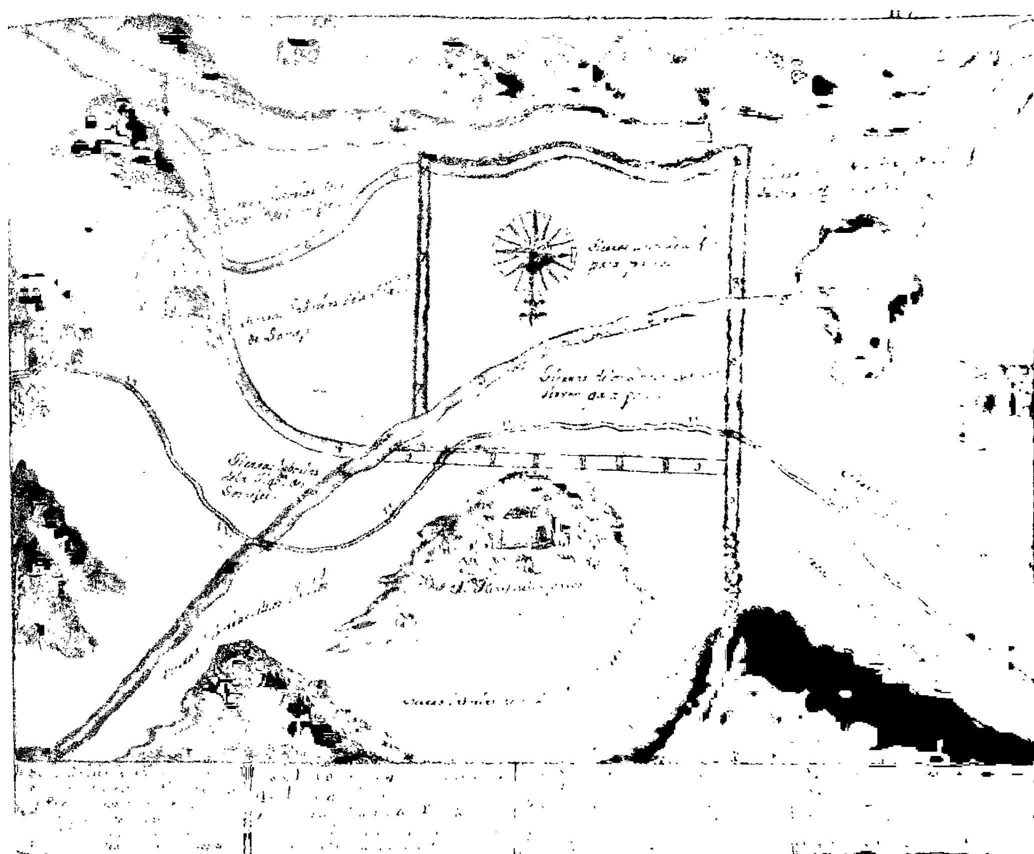
La memoria colectiva y los agravios que día a día vivían los labradores indios de San Juan de los Jarros, pequeño poblado al noroeste de Atlacomulco, son importantes en nuestra historia debido al papel central que los jarroseños tendrían en los sucesos de principios de noviembre de 1810. Una revisión del conflicto entre los vecinos de San Juan de los Jarros y la vecina hacienda de Tocxi durante medio siglo o más permite entender mucho mejor cómo vivieron ellos el desarrollo de fines de la Colonia en la región. Aunque Romualdo Magdaleno Díez nunca fue propietario de esta hacienda, estuvo involucrado de cerca en el conflicto por ser dueño de la cercana hacienda de Xomeje, a la que los jarroseños también le reclamaban tierras; por ser aliado de quien había sido el dueño de Tocxi, don Antonio Cosío, y por ser magistrado local de Atlacomulco a principios de la década de 1780. El choque entre los jarroseños y la hacienda de Tocxi ilustra —con más claridad aún que los casos de conflictos de tierra antes discutidos— el tipo de presiones que generaba la expansión del cultivo comercial de trigo, así como los tiempos en que ocurrieron. A principios del verano de 1744, don Juan de Zapata, residente de la ciudad de México, pidió a las autoridades virreinales una merced de derechos de agua para regar su hacienda de Tocxi, que hasta entonces casi no tenía líquido, con el propósito de producir trigo.[42] Señalaba que desde el río Lerma hasta la hacienda Xomeje, propiedad de doña Leonor de los Ángeles, se había construido un importante canal permanente de alimentación, al que fácilmente podía dársele mayor profundidad y ampliación. Casi de inmediato el virrey Fuenclara ordenó que se hiciera el estudio legalmente requerido, y durante su realización muchos testigos (todos españoles) declararon a favor de Zapata sobre el buen juicio y la utilidad de que se le otorgara dicha concesión. El río Lerma, declaraba un hombre, "[es] uno de los numerados entre los grandes (que corre para tierra adentro y lo ha visto el testigo entrar en la laguna de Chapala)". Debido a su curso caprichoso, eran pocas las otras haciendas que usaban el río Lerma para riego, y el agua que Xomeje sacaba de él fácilmente podía compartirse con Tocxi mediante el sencillo expe-

[42] Se encuentra una amplia documentación sobre el caso en AGN, Tierras, vol. 550, exp. 2, 1744-1798. Vale la pena advertir de pasada que los vecinos de Jarros ya habían tenido problemas por cuestiones de tierras. A fines del siglo XVII, un mayordomo mestizo de don Vicente Villegas, el cacique terrateniente de Jocotitlán, se introdujo ilegalmente en el pueblo y en las tierras del mismo, alegando que él representaba los intereses de Villegas. De hecho, el cacique había heredado tres pequeñas parcelas de milpa de su difunto suegro, don Agustín Chimal (nombre que a estas alturas ya nos resulta conocido). Estos derechos fueron confirmados por el virrey, pero el encajoso mayordomo mestizo fue expulsado de Jarros; AGN, Tierras, vol. 1559, exp. 6, 1681-1712.

diente de construir un nuevo canal subsidiario del conducto principal (véase el mapa XV.2). El conducto original de Xomeje lo había construido Gaspar de Oña y Ozores, el esposo de doña Leonor de los Ángeles, por ahí de 1700, según declaró don Mathías de la Cueva, español de 70 años que fue dueño de Tocxi hasta principios de la década de 1740. Oña y Ozores, "... codicioso de su corriente, y que le pudiere servir de utilidad, por hallarse con tierras nuevas, que dicha su mujer había heredado de don Nicolás de los Ángeles, cacique por patrimonio, que antes había sido poblazón de naturales, intentó abrir conducto (como en efecto lo consiguió) y esto fue de su libre autoridad..." Este audaz movimiento había convertido a Xomeje en una hacienda "de muchas utilidades y de valor", como ya hemos visto por el inventario de 1746 de las propiedades de De los Ángeles. El mismo Cueva nunca trató de dotar a Tocxi de riego permanente mientras fue dueño de la propiedad, pero con el permiso de doña Leonor había experimentado con el cultivo de trigo y obtenido buenos resultados alrededor de 1740. Todos los testimonios apuntaban hacia la utilidad del esquema y a que no habría perjuicios a terceros, de modo que el virrey concedió la merced en julio de 1744.

La merced provocó el inmediato clamor de protesta de los herederos de Oña-De los Ángeles, así como de los vecinos de Atlacomulco y su sujeto, San Juan de los Jarros. Lo esencial de las objeciones de los jarroseños era que el proyectado canal de Zapata los despojaría directamente de algo de su tierra de labor legítima ocupando espacio y recortando una sección del terreno que usaban para pastura, y que potencialmente convertiría en una ciénaga parte de sus mejores tierras para el maíz debido a la topografía del área. Varios testigos indicaron que el día en que Zapata tomó posesión oficialmente de sus derechos de agua, los funcionarios locales y el cura a duras penas pudieron evitar una insurrección entre los vecinos de Jarros. El cura calmó a la muchedumbre diciéndoles que fueran a ver al virrey, quien lo resolvería todo. Se puso mucho énfasis en dos aspectos de la situación: los vecinos de Jarros no habían sido consultados adecuadamente ni les habían informado de los procedimientos legales relacionados, "[y] nunca ha sido costumbre [que se] riegue la dicha hacienda de Tocxi, ni hay zanjas viejas". La réplica legal de Zapata ridiculizaba las reclamaciones de los indígenas relativas a los posibles daños por el proyectado canal, destacando los beneficios que los pobladores tendrían gracias a la accesibilidad del agua para beber y para su ganado. Luego de una suspensión repentina del proceso legal, en 1745 se confirmaron los derechos de Zapata con el fundamento de

MAPA XV.2. *Mapa de los canales de irrigación en la región de Atlacomulco a mediados del siglo XVIII**



* El mapa, que data aproximadamente de 1744, muestra el río Lerma, los canales de riego local y los límites entre las posesiones privadas de tierra y los pueblos indios. Atlacomulco aparece en el extremo izquierdo, San Juan de los Jarros en la parte central inferior, la hacienda de Tocxi a la derecha y la hacienda de Xomeje a la izquierda. El canal conductor original (la "zanja maestra") de Xomeje (arriba a la izquierda) tiene el número 5, el río Lerma el 3 (en la parte superior del mapa), el canal de Zapata, el 1 (centro del mapa).

FUENTE: AGN, México, Tierras, vol. 1550, exp. 2.

que el poblado de Jarros no sería perjudicado de ninguna manera. El agua de riego del río Lerma se introdujo en la hacienda de Tocxi, pero las reclamaciones y las contestaciones de las reclamaciones continuaron durante otros 50 años.

Que las fricciones de la década de 1740 entre la hacienda de Tocxi y los vecinos de San Juan de los Jarros no se resolvieron satisfactoriamente se advierte en que a principios de la década de 1780 surgieron en la esfera legal una serie distinta de problemas relativos a las prácticas laborales y el derecho a la tierra.[43] En la primavera de 1783, el abogado de los jarroseños presentó ante las autoridades de la ciudad de México una queja de que el entonces propietario de Toxci, don Antonio de Cosío, capitán de la milicia de Toluca, explotaba de tal modo a sus trabajadores permanentes (gañanes) "... que a el que no quiere [trabajar] o se le excusa, desde luego da orden [Cosío] para que lo cojan, lo tusen y azoten".[44] Así había ocurrido con dos hombres en enero de 1783 y Cosío llegó al extremo de tener a unos trabajadores encarcelados en Ixtlahuacán, a los que además les había confiscado sus bueyes. Cosío también había invadido tierras comunales y en ellas había sembrado trigo, a pesar de que en 1766 se había confirmado definitivamente al pueblo la propiedad de esas mismas tierras gracias a un arreglo al que se había llegado luego de un prolongado juicio con el anterior dueño de la hacienda, un cura. En el juicio que ahora se seguía en la Audiencia de la Ciudad de México, las disputas de tierra parecían pasar a segundo plano ante los abusos laborales, sustentados con abundantes testimonios de varios indios viejos de Atlacomulco y Jarros, así como de varios españoles del lugar (a ninguno de los cuales, por cierto, le dan el tratamiento honorífico de "don" en los documentos). El fiscal de lo civil que llevaba el caso destacaba que el encarcelamiento de al menos uno de los trabajadores renuentes de Cosío que el teniente de justicia ejecutó en Ixtlahuacán mostraba a las claras "...la reprensible deferencia [a Cosío] con que el justicia tuvo preso a Antonio Francisco, sólo por haberlo remitido su Amo diciendo haberlo robado". El deferente teniente de justicia no era otro que Romualdo Magdaleno Díez, quien era subordinado de Cosío en la milicia de Toluca.

Por su parte, Antonio de Cosío insistía en su derecho a las tierras en cuestión e impugnaba la veracidad de los testigos dispuestos en contra

[43] AGN, Tierras, vol. 1548, exp. 4, 1783.

[44] Ya desde 1775, año en que Cosío probablemente ya era propietario de Tocxi, se registra una queja de prácticas laborales abusivas levantada por un arriero que trabajaba para el hacendado; AGN, Criminal, vol. 93, exp. 18, 1775.

suya. Asimismo, acusó a varios vecinos del pueblo, unos empleados suyos, otros no, de haberle robado muchos bueyes de la hacienda en el transcurso del año anterior. De hecho, en una averiguación (difícilmente imparcial, como puede imaginarse) hecha por el juez local de la Acordada se descubrió carne de un animal recién sacrificado en las casas de varios vecinos, lo que provocó varias detenciones en Ixtlahuacán. Como magistrado local, Magdaleno Díez apoyó la versión de Cosío en un comunicado directo hecho al virrey en mayo de 1783, en el que atestiguaba que las detenciones habían sido justificadas. Además, Magdaleno Díez expresó sus dudas de que la hacienda hubiera rebasado sus límites. Con todo, se le ordenó que investigara las reclamaciones de los indios sobre la usurpación de sus tierras, y se las restituyó a fines del verano, comentando al margen al enojado Cosío que no podía suspender los procedimientos porque los había ordenado la Audiencia, y que estaba obligado a cumplirlos. La orden fue confirmada por un decreto inapelable de amparo emitido por la Audiencia en 1786.

Para concluir esta discusión de los antecedentes locales más destacados de la revuelta de 1810 y las muertes de Atlacomulco, podemos volver la vista hacia una especie de coda histórica, que ofrece una visión final de las relaciones locales de poder, y que a la vez de algún modo nubla el panorama que tenemos de las relaciones entre los actores. No tiene relación directa con Romualdo Magdaleno Díez, es cierto; a cambio, trata de varios de los demás hombres involucrados en su muerte. En mayo de 1809, Salvador Domingo, indio del poblado de Cusilapan, en el distrito de Atlacomulco, presentó una queja contra don Agustín Peláez, quien entonces se desempeñaba como comisionado local por quinto año consecutivo de la guardia civil conocida como la Acordada, ante el tribunal central de la organización en la ciudad de México. Salvador Domingo acusaba a Peláez de haberlo azotado de manera exagerada en un caso referente al robo de ciertos bienes no especificados de un rancho de la comarca, y el organismo de la ciudad de México se encargó de la averiguación del caso.[45] Mientras tanto, otros dos hombres, Pedro de la Cruz y José López, ambos víctimas de la dureza de Peláez que se encontraban presos en Atlacomulco, se unieron a las acusaciones que le hacía Salvador Domingo.

[45] AGN, Criminal, vol. 231, sin núm. de expediente, fols. 114r-206v, 1809. Para una discusión detallada de la estructura institucional y la historia de la Acordada en el siglo XVIII, véase Colin M. MacLachlan, *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico: A Study of the Tribunal of the Acordada* (Berkeley, 1974).

Junto con el magistrado del distrito, los funcionarios menores del gobierno realista en las cabeceras de provincia (como Atlacomulco y otros poblados grandes, como Ixtlahuacán) y los sacerdotes, el teniente de la Acordada se contaba entre los representantes de mayor importancia de la autoridad y legitimidad colonial. No obstante, su posición como encargado de que se cumpliera la hegemonía terrateniente no parece haber sido nada ambigua. En la región de Atlacomulco, en particular, parece que había motivos de sobra para que los vecinos del pueblo vieran con suspicacia el desempeño de dichos funcionarios como instrumentos de control social y se quejaran de los malos tratos que les daban. Por ejemplo, en 1781, el indio Manuel Mendoza, del pueblo de Santiago, sujeto de Atlacomulco, fue arrestado por el teniente local de la Acordada con la vaga acusación de ser cabecilla del pueblo, un "seductor" y perturbador de la paz pública. Mendoza había hecho derramas ilegales en el pueblo con el propósito de entablar en la capital juicios por cuestión de tierras y había hecho repicar las campanas de la iglesia para convocar a los otros vecinos a una asonada. Sin embargo, lo más parecido a un delito real que Mendoza tenía en su haber eran las relaciones ilícitas que mantenía con varias mujeres del pueblo. Lo que se desprende claramente de la documentación abreviada del episodio es que Mendoza evidentemente estaba "ensoberbecido" (fuera de manera totalmente desinteresada o no) y que el funcionario de la Acordada lo había acosado para mantener el control social.[46] En otro suceso que tuvo lugar unos años después, Lucía, una india de Atlacomulco, se quejó directamente ante el virrey de que el juez local de la Acordada, don José Ávila, había hecho prisionero a su esposo Gaspar Francisco hacía varios meses y lo había azotado de manera excesiva, aparentemente por una queja que ella misma había interpuesto contra su esposo por una pelea entre ambos. La queja comenzó debido a una recomendación hecha a Lucía por don José Joaquín Peláez, un terrateniente del lugar que había dado a la pareja algo de carne y lana como adelanto para convencer a Gaspar Francisco de que trabajara para él como vaquero. Incapaz de asegurar la liberación de su marido, la arrepentida Lucía se quejaba de que el obsequioso Ávila lo había detenido a instancias de Peláez y que también había sido a solicitud de Peláez que le habían dado tantos azotes.[47]

[46] AGN, Criminal, vol. 93, exp. 7, 1781.

[47] AGN, Criminal, vol. 93, exp. 6, 1795. José Joaquín Peláez quizá inclusive haya estado relacionado con los hermanos Agustín y José María Peláez (Tomás Guadarrama). Sobre los recursos legales (e infonnales) y las prácticas normativas de las mujeres del medio rural en este tipo

En su declaración de julio de 1809, Agustín Peláez admitió que su predecesor acostumbraba a azotar a los prisioneros de la Acordada para arrancarles las confesiones.[48] En cierta ocasión ordenó que le dieran de latigazos a Pedro de la Cruz y a su cómplice acusado, José López, por robar unos cerdos. Este Pedro de la Cruz es casi con seguridad el mismo hombre que después participó en la muerte de Magdaleno Díez y el saqueo de su casa; José López también estuvo involucrado en el asunto del día de Todos Santos. López fue azotado para arrancarle la confesión y luego le dieron otros 50 azotes y le cortaron el pelo como castigo. Pedro de la Cruz recibió 175 azotes en tandas de 25, con intervalos entre ellas en los que le echaban agua fría para reanimarlo. Peláez trató de exonerarse de culpas sin negar ni justificar sus actos, pero insistía en que no había azotado a sus acusadores tan exageradamente como decían y que en cualquier caso nunca había leído los reglamentos de la Acordada que normaban cómo tomar los testimonios y las confesiones, y que por lo tanto ignoraba los procedimientos adecuados. En el careo que se ordenó entre el teniente de la Acordada y sus acusadores, Cruz masculló incoherentemente sus declaraciones, según el magistrado en turno, que carecían de la "claridad y solidez necesarias" para sustentar sus acusaciones y demostraban su "rusticidad y confusión". López, que no se acobardaba tan fácilmente, se apegó a su versión de la dureza de Peláez "... no obstante las muchas contradicciones y argumentos que le ha hecho Peláez tanto en español como en mazahua". López reconoció otros robos,

de situación, véase Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Colonial Mexico* (Chapel Hill, 1995).

[48] La pena de azotes se propinaba en múltiplos de 25 (de ahí el nombre coloquial para el incremento, arrobas, a partir de una medida de peso equivalente a 25 libras, como en "dos arrobas de azotes", esto es, 50 azotes), y se utilizaban tanto como castigo como para arrancar una confesión. Woodrow W. Borah, "The Use of Torture by the Royal Courts in the Audiencia of Mexico in the Late Seventeenth Century" (sin publicar, 1987), discute los reglamentos de la tortura judicial en España y México, y las reglas de las pruebas que se encontraban tras ellas, aunque no menciona los azotes. MacLachlan, *Criminal Justice in Eighteenth-Century Mexico*, *op. cit.*, p. 81, sugiere que había mucho más probabilidades de que quienes recibieran azotes fueran mestizos y mulatos, y en menor grado los indios, aunque el tono fáctico de Peláez en el presente caso no sugiere lo mismo. Otra prueba sobre el número de azotes que se prescribían en caso de robo u otros delitos sugiere que el juez y sus antecesores quizá pecaran de un celo excesivo en el cumplimiento de sus obligaciones; véase María del Refugio González y Teresa Lozano, "La administración de justicia", en Woordrow W. Borah (ed.), *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787* (México, 1985), p. 102. En conjunto, a juzgar por las pruebas documentales de la época, pareciera que buena parte de los azotes, especialmente aquellos que los españoles propinaban a los indios, eran un castigo que usaron en el campo durante la Colonia los magistrados (tanto españoles como indios), los curas regulares y párrocos, y los hacendados.

pero afirmó también que los cerdos se los habían robado Pedro de la Cruz y su hermano Pablo.[49]

Para finales del verano, las autoridades de la Acordada de la ciudad de México fallaron contra Peláez, a quien declararon culpable y lo destituyeron del cargo en septiembre de 1809, mientras que a Pedro de la Cruz y José López los liberaron. Mientras tanto, don Rafael Rubio (nombre que volveremos a encontrar) fue designado como teniente suplente de la Acordada y es muy probable que siguiera en el cargo al siguiente año, cuando estalló la revuelta de Hidalgo. Otros dos hombres que se asoman en el trasfondo de estos episodios también tuvieron un papel central en el caso de Magdaleno Díez. Uno de ellos es José María Reyes, quien al menos en una ocasión fungió como testigo y firmó un documento para el teniente Peláez en ausencia de ningún notario, lo que sugiere una probable relación personal entre estos dos hombres (Rafael Rubio también desempeñó el mismo papel varias veces). El otro es el hermano del comisionado, a quien se menciona de paso en la investigación de la Acordada, José María Peláez, alias Tomás Guadarrama, uno de los atacantes de Magdaleno Díez y el principal agresor de su hijo. Aquí tenemos, pues, una situación en la que dos indios comarcanos de posición social humilde, implicados ambos en los asesinatos de Magdaleno Díez y sus familiares y empleado, acusan a un funcionario español de brutalidad en la administración de justicia, mientras que el mismo acusado tiene relaciones de amistad y parentesco con otros españoles del lugar que participan de manera central en el mismo crimen. ¿Quiénes son estas personas?

Los acusados

Con una o dos excepciones, es poco lo que hay disponible del precioso material biográfico sobre los hombres involucrados en los asesinatos del día de Todos Santos y en los acontecimientos subsecuentes de Atlacomulco, y el material que existe surge de las circunstancias evidentemente prejuiciadas de la misma revuelta. Sin embargo, ha llegado hasta nuestros días suficiente información para sugerir al menos ciertas relaciones entre los responsables y las víctimas, así como entre los mismos responsables. Estos vínculos sugieren a su vez líneas de tensión previamente existentes en la sociedad

[49] Vale la pena destacar que Peláez parece haber hablado fluidamente el idioma indígena del lugar, el mazahua, lo que no siempre era el caso ni siquiera entre los españoles nacidos en las regiones fuertemente indígenas de la Nueva España.

local, como rivalidades personales y de negocios, conflicto étnico y faccionalismo político. Además, la suma de las evidencias reconocidamente fragmentarias da mucho peso a la hipótesis de que por problemática y agravada que haya sido la historia verdadera de don Romualdo Magdaleno Díez y sus vecinos del pueblo, su persona sirvió de pararrayos para descargar la animosidad y agresión que surgían de circunstancias en las que él sólo tuvo parte de culpa. Analicemos estas relaciones.

El cuadro XV.1 presenta de manera esquemática la información conocida sobre los hombres del lugar nombrados responsables en la averiguación penal que siguió a los hechos de noviembre de 1810; la gráfica que lo acompaña (véase la figura XV.1) traza las relaciones entre ellos mismos, así como entre ellos y sus víctimas, y el texto que sigue inmediatamente después resume la mayor parte de los datos notables que conocemos de los acusados y su participación en los hechos del primero al 2 de noviembre, ya sea por testimonio propio o por el de testigos. El conjunto de "actores menores" se refiere a aquellos individuos sin ningún papel de mando en la revuelta y de quienes se encuentran pocas evidencias; los "actores secundarios" son aquellos que tuvieron un papel subordinado en los acontecimientos, y los "actores principales" aquellos que fueron los principales en la revuelta misma o en los sucesos consecuentes acaecidos en la región, y de quienes encontramos bastante documentación legal.

Actores secundarios

Este grupo de 14 sujetos no está bien atendido en la documentación que hoy existe sobre el episodio de Atlacomulco. Quedan muy pocas confesiones judiciales (declaraciones en primera persona, casi todas ellas para exonerarse de culpa) y la información que dan es mínima. José María Chimal, siendo él mismo indio de Atlacomulco, se refiere a los indios de San Juan de los Jarros como "muy encarnizados" en sus ataques del 2 de noviembre. Antonio de la Cruz, un labrador indio de Jarros que no hablaba español, fue azotado para alentarlo a rendir testimonio y acusó a Diego Miguel como figura central en los crímenes de la víspera de Muertos. Dionisio Cruz, trabajador indio de Jarros y ex alcalde del pueblo que trabajaba en la hacienda del Rincón, fue acusado de complicidad en los crímenes del 2 de noviembre por Diego Miguel (véase la siguiente discusión para esta persona); negó su propia culpabilidad "con medias palabras". Cruz fue azotado para arrancarle

CUADRO XV.1. *Actores conocidos del tumulto de Atlacomulco, 1810*

Nombre	*Adscripción étnica*	*Edad*	*Estado civil*	*Oficio*	*Lugar de origen*	*Acusación*
Actores principales						
Diego Miguel	Indio	—	Casado	—	Jarros	Díez
José Ma. Peláez	Español[a]	46	Casado	Labrador	Atlacomulco	Díez Díez h. Higareda Tumulto y saqueo de Díez
José Ma. Reyes	Español	22	Casado	Comerciante	Atlacomulco[b]	Díez
Rafael Rubio	Español[a]	—	Casado	—	Atlacomulco	Tumulto de Díez
Actores secundarios						
José Becerril	—	—	—	—	—	Díez Díez h. Higareda Saqueo de Díez
Mariano Landa	Español	—	—	—	—	Tumulto de Díez
Felipe Olmos	Español	30	Casado	Herrero	Atlacomulco	Díez, Iraíso Saqueo de Díez
Ramón Olmos	Español	35	Casado	Fabricante de velas	Atlacomulco	Díez
Ignacio Osornio	Español	—	—	—	Atlacomulco	Robo en el saqueo de Díez[c]
Actores menores						
José María Chimal	Indio[d]	32	Soltero	Herrero	Atlacomulco	Díez
Antonio de la Cruz	Indio	—	Casado	Labrador	Jarros	Díez h. Higareda
Dionisio Cruz	Indio	30	Casado	Peón de hacienda	Jarros	Díez h. Higareda
Manuel de la Cruz	Indio	—	—	—	Atlacomulco	Díez
Pedro de la Cruz	Indio	—	—	—	Jarros	Díez h. Higareda
Pascual Dionisio	Indio	18	Casado	Peón de hacienda	Jarros	Díez h. Higareda

CUADRO XV.1. (conclusión)

Nombre	*Adscripción étnica*	*Edad*	*Estado civil*	*Oficio*	*Lugar de origen*	*Acusación*
Actores menores						
Felipe Landa	Español	—	—	—	Atlacomulco	Díez
José López	Indio	—	—	—	Jarros	Díez h. Higareda
Pedro Mauricio	Indio	—	Casado	Peón de hacienda	Jarros	Díez h. Higareda
José Olmos	Español[a]	—	—	—	—	Díez
Teodoro Osornio	Español[a]	—	—	—	—	Iraíso Saqueo de Díez
Francisco Peña	—	—	—	—	—	Saqueo de Díez
Vicente Sánchez	—	—	—	—	—	Díez Iraíso Saqueo de Díez
José Zanabria	—	—	—	Hospedero	—	Díez

FUENTES: AGN, Criminal, vol. 29, sin núm. de exp., fols. 263r-413v, 1810; vol. 231, exp. 4, fols. 1r-59r, 1811; vol. 238, exp. 1, fols. 1r-66v, 1811; AGN, Infidencias, vol. 24, exp. 13, fols. 246r-254v.

Clave: En la columna "Acusación" aparecen los nombres de las víctimas en los delitos en los que el sujeto estuvo involucrado. Tendríamos entonces que:

Díez = Romualdo Magdaleno Díez

Díez h. = José Antonio Magdaleno Díez, hijo de Romualdo

Higareda = Juan Domingo Higareda, yerno de Magdaleno Díez

Iraíso = José Iraíso, administrador de las haciendas de Magdaleno Díez

Rebelión = Participación en la resistencia a la "pacificación" realista de Atlacomulco a fines de noviembre de 1810

Saqueo de Díez = Saqueo de la tienda y hacienda de Díez, 1 de noviembre.

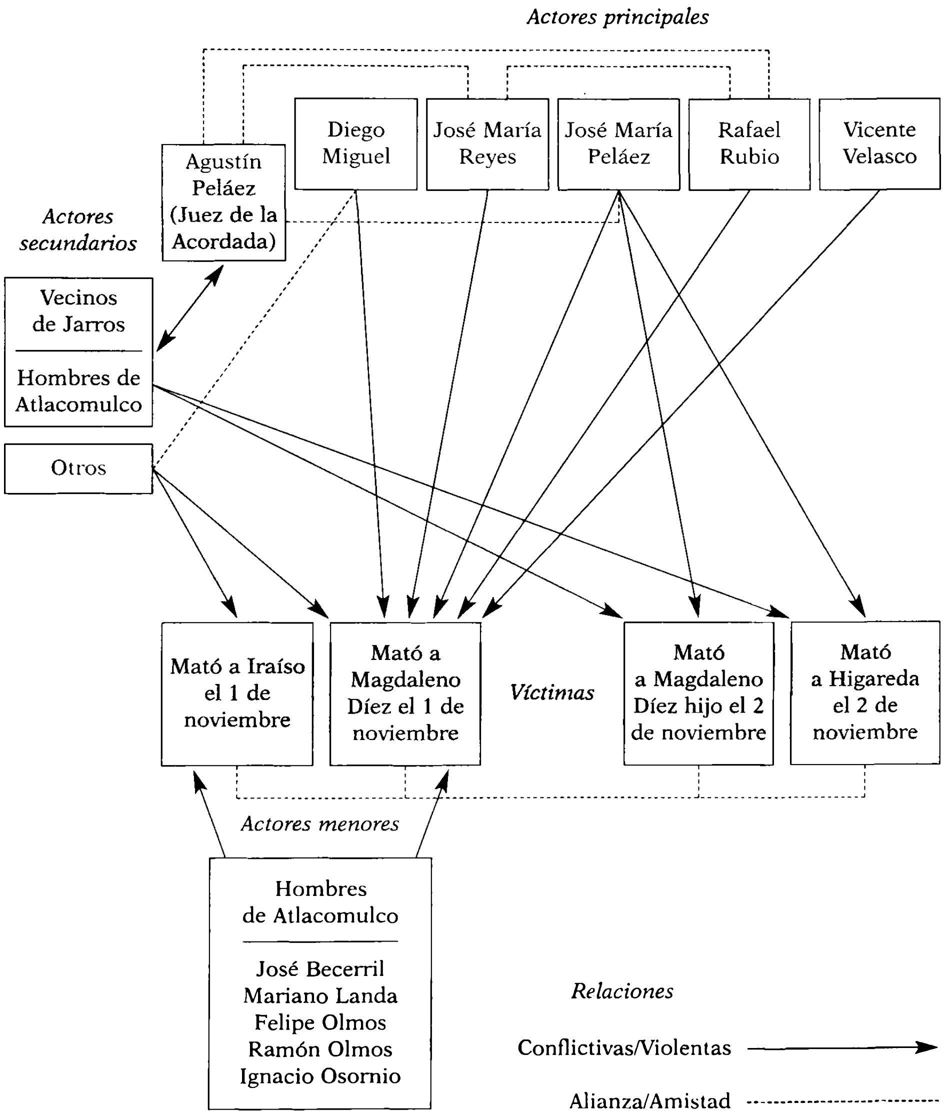
NOTAS: [a] La adscripción étnica se basa en pruebas fuertes aunque indirectas (por ejemplo, parentesco con individuos de adscripción étnica conocida).

[b] Reyes nació en una hacienda dentro de la jurisdicción de Malacatepec, pero vivía en Atlacomulco desde 1805, más o menos.

[c] Osornio tenía antecedentes locales de ladrón.

[d] En un documento, Chimal es clasificado como español, pero es más probable que haya sido indio.

FIGURA XV.1. *Diagrama esquemático de las relaciones Víctima-criminal y Criminal-criminal del tumulto de Atlacomulco de 1810*



la confesión, y una y otra vez acusó a Diego Miguel como el principal instigador en todos los crímenes, aunque confesó que él en lo personal había recibido órdenes del gobernador indio de Atlacomulco de reunir a los vecinos de Jarros y llevarlos al pueblo grande donde había "muchísima gente alborotada". Pascual Dionisio, hijo de Dionisio Cruz, corroboró parte de la historia de su padre al declarar que el gobernador indio de Atlacomulco había levantado a su propio pueblo y a otros pueblos circunvecinos mandándoles un mensaje por medio de una carta circular. Pedro Mauricio, indio que trabajaba en la misma hacienda que Dionisio Cruz, alegó que no sabía nada de los sucesos en cuestión. Teodoro Osornio, según dijeron algunos testigos, de hecho fue a ver a Juan Aldama, uno de los lugartenientes criollos de confianza del padre Hidalgo y posteriormente personaje heroico del panteón de la Independencia, para pedirle dinero en recompensa por haber participado en el homicidio del administrador español Iraíso, supuestamente cuando el ejército de Hidalgo se encontraba en los alrededores de Toluca.

Actores menores

José Becerril

Casi nada se sabe de este hombre, quien vivía parte del año en Atlacomulco y otra parte en la cercana hacienda de la Torre. Poco después de que mataron a los Magdaleno Díez, llevó a la viuda un sobre y un pañuelo que llevaba el hijo cuando murió, menos una cantidad de dinero que según ella también portaba su hijo. La viuda dedujo que Becerril no pudo haber obtenido estos artículos si no hubiera estado presente en la escena de la muerte de su hijo.

Mariano Landa

Desertor militar del regimiento miliciano de Toluca con antecedentes delictivos, Landa fue caracterizado de manera verosímil por un testigo como hombre "inobediente, vicioso y de mal vivir". Ya lo hemos visto retando a la familia del comerciante español Mondragón en las calles del pueblo, intentando reunir a los indios locales para defenderse contra los esfuerzos realistas de pacificación y amenazando al cura con cortarle la lengua. Esta misma ingrata amenaza la hizo extensiva a varios ciudadanos del pueblo a mediados de diciembre de 1810, cuando Landa escapó de la cárcel y regresó a Atlacomulco, donde volvieron a detenerlo; en febrero de 1811 seguía en la cárcel.

Felipe Olmos
Encarcelado en febrero de 1811, reconoció en su confesión judicial que cuando la casa y la tienda de Magdaleno Díez fueron saqueadas se llevó una rueda de un carro desarmado, un viejo barril de brandy vacío y una caja vacía de cigarrillos. Todos los regresó atendiendo a las exhortaciones públicas que hizo el cura para que restituyeran a la familia del difunto los artículos saqueados.

Ramón Olmos
La propia declaración de Olmos no toca más que un punto de interés: atestiguó que los indios del pueblo de Jarros querían matar al gobernador indio de Atlacomulco por sus esfuerzos para evitar que mataran al joven Magdaleno Díez y a su cuñado Higareda.

Ignacio Osornio
Como ya he dicho antes, este hombre fue encarcelado antes de los sucesos de Todos Santos por varios robos locales cometidos al menos durante el lapso de un año, pero se escapó y regresó a Atlacomulco a tiempo para unirse a la revuelta y los crímenes.

Actores principales

Diego Miguel
Diego Miguel fue interrogado el 30 de noviembre de 1810 y negó cualquier complicidad en el asesinato de Magdaleno Díez e inicialmente rehusó responder cualquier otra pregunta. Una serie de careos con los testigos finalmente le desataron la lengua a tal grado que negó con vehemencia su culpa una segunda vez, y acusó a Antonio de la Cruz, Dionisio Cruz, Pascual Dionisio y Pedro Mauricio de participar en los asesinatos del segundo día. Un testigo aseveró que Diego Miguel le presumió que había matado a Romualdo Magdaleno Díez, y que le había dicho (al testigo) que "... tenía la cabeza muy dura; que le había dado con palos y piedras y aún no acababa de morir". Otro hombre más declaró que Miguel lo había amenazado un día de fines de noviembre de 1810 queriendo llevarse unos caballos que eran suyos: "Deja sacar los caballos, porque si no te mataré como maté a otro negro" —y esto lo interpretó el testigo como una alusión desdeñosa a Magdaleno

Díez—.[50] En otro testimonio se describe a Diego Miguel como alguien que siempre había sido un "perturbador" y que en una ocasión había llegado a la hacienda Tocxi con un grupo de indios a llevarse unos caballos para dárselos a los insurgentes que andaban cerca. Bajo amenaza de ser azotado si no confesaba, Miguel culpó a Dionisio Cruz, ex alcalde de Jarros, de la participación de los indios en los asesinatos de los dos días.

José María Peláez

Peláez fue acusado por varios testigos de participar en todos los episodios importantes de noviembre salvo en el asesinato de Iraíso. Materialmente era el que se encontraba más cerca de Romualdo Magdaleno Díez cuando murió y fue acusado explícitamente por la mayoría de los testigos de apuñalar a los Magdaleno, al padre y al hijo. También conocido bajo el seudónimo de Tomás Guadarrama y el apodo de *Talallote*, Peláez era oriundo de un rancho cercano a Atacomulco, se decía que era "vecino de las orillas de Atlacomulco". Aunque lo describieron como labrador, también lo llamaban sirviente de José María Reyes, lo que también puede significar empleado en un sentido más general, posiblemente hasta de una categoría más elevada que un trabajador común. Peláez estaba estrechamente vinculado a Reyes y fue arrestado en su compañía en la ciudad de México, en julio de 1811, por órdenes de Fagoaga, el superintendente de la Policía. Fue Peláez quien hizo a la hija de Magdaleno Díez el ambiguo comentario de que por defender al amo le habían quebrado el brazo, cuando la multitud agredió y mató al comerciante la víspera del Día de Muertos. El punto de vista oficial de los procuradores de justicia era que Peláez había azuzado a la multitud en la plaza del pueblo la noche de la revuelta haciendo correr el rumor de que había en casa de Magdaleno Díez un grupo de gachupines preparándose para matar a todos los vecinos del pueblo; que fue uno de los principales organizadores de los indios que opusieron resistencia a los esfuerzos realistas por pacificar el pueblo en noviembre, y que él era, entre otros, "capitán de la gente de este pueblo". Ya hemos señalado su relación con el juez de la Acordada don Agustín Peláez, aunque los indicios aparentes de su posición social relativamente baja —ser llamado el "sirviente" de Reyes, la falta del "don" honorífico antepuesto al nombre, el uso de un seudónimo, etc.— tienden a ubicarlo claramente fuera de los límites de la élite local.

[50] Que un indio haya usado este término para referirse a un español indica el concepto tan bajo que ambos grupos tenían de los negros.

José María Reyes

Para cuando ocurrieron los hechos del día de Todos Santos, Reyes llevaba relativamente poco tiempo de residir en Atlacomulco, se había casado y establecido una empresa mercantil que competía directamente con el establecimiento más antiguo de Magdaleno Díez.[51] El carácter desigual de esta competencia de negocios y el motivo que esto pudo haber dado para que Reyes participara en los asesinatos del 1 de noviembre se describen ampliamente en la presentación de cargos contra Reyes y sus compañeros hecha por la viuda de Magdaleno Díez:

> Concibió un odio implacable contra mi marido, que aun en su semblante lo manifestaba, y no tuvo éste otro principio que la envidia que devoraba su corazón, sólo porque en sus comercios no experimentaba los progresos y prosperidades que veía en la tienda de mi casa, sin consideración a que en ella se giraba un cuantioso caudal, que su surtimiento era mejor, más abundante, y de efectos más bien acondicionados, y que su crédito era muy antiguo. Estos antecedentes de su mala voluntad, unidos a las voces que corren de que fue el autor de la insurrección, el que llevaba el estandarte la tarde del día de Todos Santos y quien lo cedió a [José] López,[52] me inclinan a creer que precisamente tuvo participación en las muertes de mi marido, hijos, administrador y en el saqueo que hicieron.

Dejando un margen para cierta falta de objetividad en el testimonio de la viuda, debe haber habido buena parte de verdad en sus acusaciones. Esta suposición se sustenta hasta cierto punto porque no hay desmentidos o pruebas en contra que se hayan presentado en la defensa de Reyes contra este cargo y otros más. A Reyes también se le acusaba de haberse unido al ejército rebelde cuando pasó cerca de Atlacomulco de camino a la batalla en el Monte de las Cruces, de donde supuestamente regresó el mismo día,

[51] La tienda de Reyes tenía una panadería anexa. Se recordará que uno de los rumores que circulaban la noche de Todos Santos era que en la panadería de Magdaleno Díez (y supuestamente sus empleados por orden suya) habían envenenado el pan siguiendo una conspiración de gachupines para matar a todos los vecinos criollos de Atlacomulco.

[52] Éste es el mismo José López que hemos identificado como uno de los quejosos en el caso de azotes presentado ante la Acordada y como uno de los asaltantes de Romualdo Magdaleno Díez y las otras víctimas durante la noche de Todos Santos. La hija de Magdaleno Díez, doña María Josefa, alega en su testimonio que después de los sucesos ella sostuvo una conversación con López en la que él trató hasta cierto punto de sacudirse la culpa en los asesinatos y le dijo que Reyes "... le había cedido el estandarte", esto es, el mando de los amotinados.

o al siguiente (30 de octubre o 1 de noviembre), inmediatamente antes de la revuelta. Rafael Rubio, quien decían que era buen amigo suyo, andaba con él. A principios de julio de 1811, cuando Reyes se disponía a salir de la ciudad de México, fue arrestado por órdenes del superintendente de policía Fagoaga en compañía de su sirviente Peláez. El peso del testimonio subsiguiente es un fuerte sustento de su participación inicial con los rebeldes y su papel en los hechos del 1 de noviembre.[53] No obstante, pudo demostrar que había disuadido a los indios comarcanos de ofrecer resistencia a los esfuerzos realistas por pacificar la zona en noviembre de 1810, y que después había abastecido con alimentos a los soldados realistas acantonados en el pueblo. Al igual que ocurre con la mayoría de los demás acusados en los episodios de Atlacomulco, se desconoce su suerte.

Rafael Rubio

Aparte de su relación con dos miembros de la élite local criolla: el juez de la Acordada Peláez y el comerciante Reyes, no hay casi nada sobre Rubio en los registros existentes. Todos creían que había participado en la batalla de Las Cruces como oficial del bando insurgente.

Vicente Velasco

De Vicente Velasco no se conoce con certidumbre ni siquiera su filiación étnica, aunque es muy probable que fuera español nacido en América. La hija mayor de Magdaleno Díez declaró que Velasco había asistido a una junta en Atlacomulco la mañana del 1 de noviembre, donde se planearon la revuelta y el saqueo de la noche.[54] El comerciante Mondragón afirma que

[53] Aunque varios testigos locales vincularon a Reyes con los homicidios del 1 de noviembre, se supo que uno de los más importantes y de mayor categoría social había cometido perjurio, aunque no se sabe por qué razón: quizá por una vieja animosidad contra Reyes o por cierta lealtad hacia la viuda o la familia de Magdaleno Díez, o por ambas. Este testigo era el alguacil mayor y teniente de la Acordada de Toluca, don José Suárez, un español peninsular. Suárez decía que había estado en Atlacomulco la noche del 1 de noviembre y que había visto a Reyes salir de la casa de Magdaleno Díez después de los homicidios, con una espada bañada en sangre en la mano. Posteriormente varios testigos ubicaron a Suárez no en Atlacomulco, sino bajo el arresto domiciliario que le impusieron los insurgentes en Toluca entre el 28 de octubre y el 5 de noviembre de 1810. Finalmente admitió el perjurio, pero alegó que no podía responder a las conminaciones que el virrey le hacía para que acudiera a la ciudad de México, porque padecía de una hernia grave, úlceras venéreas y porque lo había pisoteado una mula. El virrey Venegas ordenó al comandante militar local que se lo enviara sin retardo el verano de 1811.

[54] Este encuentro, del que no proporcionó ninguna prueba que lo corroborara, es el único indicio de que hubo alguna planeación de los sucesos de Todos Santos, pero no se menciona en ningún otro testimonio del caso.

Velasco había exhortado a los indios que estaban en el pueblo a resistir el avance de las fuerzas realistas el 29 de noviembre. Recuerda que un cura de la localidad amonestaba a Velasco (y seguramente a sus hijos y a otros simpatizantes insurgentes del lugar) en los siguientes términos: "Señores, nosotros apagando el fuego y ustedes encendiendo más."

Pueden hacerse varias declaraciones generales de carácter impresionista tomando como fundamento la información biográfica y el testimonio de los testigos resumidos en el cuadro, la gráfica y el texto. En primer lugar, en la medida en que a partir de los datos fragmentarios pueden recuperarse las características sociales de los responsables conocidos de los asesinatos de Atlacomulco, éstas presentan pocas variaciones notorias con respecto al perfil de los rebeldes elaborado en el capítulo II. De los hombres cuyas edades conocemos, el promedio era de poco más de 30 años, casi igual al del grupo grande que se perfila en el capítulo II; casi todos eran casados; la mayoría procedían de Atlacomulco o San Juan de los Jarros. Su filiación étnica se deduce del lugar de origen, siete de nueve indios proceden de Jarros y siete de 10 españoles de Atlacomulco. Lo más interesante es que salvo dos excepciones (un hombre cuya filiación étnica se desconoce y uno que es indio) los responsables principales e inferiores eran españoles; los menores eran sobre todo indios. Así que, por lo menos en este caso, la iniciativa de la revuelta de Todos Santos no surgió de los indios de Atlacomulco, ni de los pueblos y caseríos vecinos, sino de algunos españoles del pueblo. Tampoco en cuestión de oficios hay nada notoriamente anormal entre los sujetos identificados, aunque aquí los datos son reconocidamente escasos. Lo que resulta bastante interesante es que dos de los actores secundarios (Mariano Landa e Ignacio Osornio) y dos de los actores menores (Pedro de la Cruz y José López) habían tenido al menos cierto roce con la ley, y que otros más podrían caracterizarse, por lo poco que de ellos se sabe, como socialmente marginales en cierto sentido.[55] Esta coincidencia entre delincuencia (al menos menor) y rebelión (insurrección, desafíos habituales contra las autoridades, etc.) da la impresión de que la frontera entre ambos tipos de comportamiento era suma-

[55] Etiquetar a Cruz y a López como infractores crónicos de la ley basándose en las acusaciones de la Acordada en contra suya sería ir demasiado lejos. Sospecho que muchísimos indios de los pueblos a fines del periodo colonial deben haberse visto envueltos en estos líos por formas comunes y corrientes de desviación, como embriaguez, falta de pago de los tributos, trifulcas, resistencia a la autoridad, etcétera.

mente porosa y muchos de los llamados insurgentes o inconformes solían cruzar de un lado a otro.[56]

En segundo lugar, hay fuertes pruebas de que la mayoría de los actores principales, tanto los responsables como las víctimas, se conocían mutuamente, como era de esperarse siendo Atlacomulco un pueblo tan pequeño. De los principales responsables, sólo el indio Diego Miguel, de Jarros, acusado de una intervención central en el crimen de Romualdo Magdaleno Díez, y Vicente Velasco, acusado del mismo delito y de la subsecuente participación en la resistencia a las armas realistas (de cuyas características sociales no se sabe nada), no estaban explícitamente relacionados con los demás. Reyes, Rubio y el ex juez de la Acordada Agustín Peláez se conocían entre sí, y es muy probable que los dos primeros conocieran al hermano de Peláez, José María. José María Peláez es el único de los responsables identificados a quien varios testigos ubicaron en cinco de los seis delitos cometidos en el episodio de Atlacomulco: los asesinatos de Magdaleno Díez, su hijo e Higareda; el saqueo de la casa y la tienda de los Díez, y la posterior resistencia a las fuerzas realistas (el sexto delito era el asesinato del administrador de la hacienda, Iraíso). Dado el pequeño tamaño de Atlacomulco en 1810 (unos cuantos centenares de personas cuando mucho), la probable pertenencia a la élite de Reyes y Agustín Peláez (este último no se involucró personalmente en los actos violentos) y la relación de ambos con Rafael Rubio y José María Peláez, es casi imposible creer que todos estos hombres no conocieran a todas las víctimas, quienes también eran, obviamente, de la élite. La existencia de esta red de relaciones personales respalda vigorosamente el punto de vista de que la revuelta difícilmente eligió al azar sus blancos, aunque en sentido estricto pudo haber sido un acto espontáneo. Las víctimas y los asesinos se conocían, y posiblemente tuvieran trato a diario. En tales circunstancias, debe suponerse que no fue sólo una furia ciega o consideraciones ideológicas abstractas, sino las animadversiones personales y vendettas muy personalizadas y que posiblemente databan de tiempo atrás, así como las rivalidades políticas y económicas, lo que empujó a los asesinos a atacar a sus víctimas y prestó fuerza a sus golpes mortales. Lo más parecido a una turba sin rostro, anónima y con ánimos linchadores es el grupo de indios jarroseños que mataron a José Antonio Magdaleno Díez y a su cuñado Higareda el 2 de noviembre. Sin embargo, aun en este caso, los

[56] Véase Eric Van Young, "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: New Sapin, 1810-1821" (sin publicar, 1997).

viejos agravios, probablemente relacionados con el conflicto económico, hayan influido en la motivación de los responsables, como ya lo hemos visto. Probablemente sea ésta la línea de ruptura la que trazó el desarrollo de la tensión y el establecimiento de las relaciones personales.

En tercer lugar, las pruebas del episodio de Atlacomulco referentes a la relación de los responsables con sus víctimas refuerza el argumento que se presentará en el capítulo XVIII, de que la violencia de la gente india contra los peninsulares fue básicamente un desplazamiento de la hostilidad para alejarse de los españoles en general (tanto criollos como peninsulares) para dirigirse contra los españoles peninsulares en particular, según las líneas del chivo expiatorio. Aunque este contexto de interpretación se discute con mayor detalle en el capítulo XVIII, puede resultar útil resumirlo aquí con brevedad. Un modelo fuertemente sugerente del comportamiento del chivo expiatorio es el de la escisión (*splitting*), que surge de la escuela de relaciones-objeto de la psicología profunda moderna a través de la teoría psicoanalítica. El proceso de escisión describe un mecanismo de defensa psicológico frecuente entre los niños pequeños que se asocia a la separación de la madre y el establecimiento de la identidad individual. En pocas palabras, la relación simbiótica entre madre e hijo de la primera infancia da lugar a sentimientos ambivalentes de parte del niño hacia la progenitora: un amor absoluto y dependencia por un lado, y una ira primitiva por otro, que se relacionan típicamente con la satisfacción o la insatisfacción de las necesidades infantiles organizadas de manera bastante primitiva —necesidad de comida, de amor físico y emocional, y de estímulos—. Antes de que el niño aprenda que sus sentimientos negativos y positivos pueden ser tanto recibidos como reciprocados por su objeto primario, la madre, se defiende a sí mismo de las implicaciones de su propia ira ocasionalmente destructiva contra el objeto escindiendo a la madre en dos personas distintas, una buena y otra mala. Esta defensa psíquica, que en el niño es de adaptación y adecuada hasta un estadio de desarrollo temprano, es inadecuada e incluso patológica en estadios posteriores, cuando se le considera una regresión.[57]

[57] Hay en la bibliografía sobre relaciones-objeto muchas indagaciones de este concepto y alusiones a él; véanse, entre otros, los escritos de Margaret S. Mahler, "Rapprochement Subphase of the Separation-Individuation Process", *Psychoanalytic Quarterly*, 41 (1972), pp. 487-506; Peter L. Giovacchini, *Treatment of Primitive Mental States* (Nueva York, 1979), pp. 20-39; Richard Galston, "Teasing as an Inducer of Violence", en Justin D. Call, Eleanor Galenson y Robert L. Tyson (eds.), *Frontiers of Infant Psychiatry*, vol. 2 (Nueva York, 1984), pp. 307-312, y especialmente Louise J. Kaplan, *Oneness and Separateness: From Infant to Individual* (Nueva York, 1978), pp. 42-48, 252-253.

Según esta perspectiva, muchos españoles peninsulares habrían sido elegidos para el papel de víctima (padre odiado) y el monarca español para la adulación y hasta la esperanza mesiánica (padre idolatrado). En consecuencia, en el caso específico de Atlacomulco, Romualdo Magdaleno Díez, sus parientes y su empleado fueron victimados como chivos expiatorios en lugar de emprender un ataque generalizado contra la población española como grupo. Tampoco es difícil imaginar que también en este caso hubiera esperanzas mesiánicas —que los pobladores indios de buena parte del medio rural depositaban en el monarca español— bajo la superficie de las cosas. Paralelamente, los lazos afectivos positivos entre estos mismos indios de pueblo y la población española son más difíciles de situar, aunque sólo sea porque las instancias de comportamiento en las que hay conflicto y violencia tienen más probabilidades de estar mejor documentadas que los mecanismos cotidianos de armonía —o de adaptación, en el peor de los casos— interétnica.[58] Seguramente existían esos mecanismos que abarcaban las dimensiones de la diferencia económica y étnica: vínculos por creencias religiosas, rituales cívicos y religiosos, relaciones patriarcales y clientelistas, compadrazgo y otras relaciones de parentesco político, etc., y aunque tal vez no recubrieran las complejas ambivalencias de la sociedad colonial local, quizá sí las mitigaban.

Por otra parte, las quejas que Peláez, los indios Salvador Domingo, Pedro de la Cruz y José López interpusieron contra el juez de la Acordada, demuestran el lado violento, negativo y agresivo de las relaciones entre indios y españoles en el medio rural. Los usos que daban pie a estas quejas de maltrato físico —en este caso específicamente los azotes públicos como pena judicial que se les aplicaba para arrancarles pruebas y confesiones— no eran de ninguna manera inusitados, sino que estaban muy difundidos entre las autoridades coloniales, los sacerdotes, los patrones del medio rural y hasta entre los mismos indios. ¿Hasta qué punto pueden atribuirse a tales

[58] Reconocemos que lo que falta aquí son pruebas específicas de que los responsables indios de los asesinatos de José Antonio, hijo de Romualdo, y de Higareda, su cuñado, realmente se imaginaban al rey español (o algún otro español de la élite) rodeado por ese tipo de aura emocional de adulación que la hipótesis exige. Sin embargo, no cabe duda de que este tipo de conducta era bastante común en las áreas centrales de la Nueva España. Menos difícil resulta acomodar en el esquema la ausencia básica de los indios de pueblo en los asesinatos de Magdaleno Díez y su administrador Iraíso, que pueden explicarse circunstancialmente mediante la logística y la cronología del tumulto propiamente dicho. El hijo de Magdaleno Díez y su cuñado ciertamente serían funcionalmente equivalentes, en términos de la elección de objeto para la violencia, al viejo Magdaleno Díez e Iraíso.

causas el resentimiento y el conflicto social latente, endémico, a partir de lo limitado de las pruebas en el caso específico de Atlacomulco y su distrito? Tomando en cuenta lo que ahora sabemos de la sociedad colonial mexicana en general, la respuesta es que probablemente fueran causas de importancia. Una vez que se ha establecido que esta ambivalencia caracterizaba la vida social y afectiva, es necesario señalar que una explicación psicosocial de este tipo no lo explica todo y que, por lo mismo, tampoco excluye otros factores explícitamente más conscientes e inclusive materiales de las causas del comportamiento colectivo. Por ejemplo, es importante observar, como ya lo hemos hecho con bastante detalle, la historia del conflicto de tierras de Romualdo Magdaleno Díez con los vecinos de la región, que lo convirtieron en un factor irritante en el entramado de las relaciones sociales. Las pruebas también señalan un posible cálculo político de los amotinados oculto tras la decisión de atacar a un sector delimitado de la población española local, en vez de realizar un ataque mayor y más problemático contra los poderosos españoles como grupo. Las investigaciones más convincentes de las motivaciones que provocan la violencia colectiva dependen, pues, de interpretaciones en diversos niveles que tomen en cuenta tanto las complejidades del comportamiento como las condiciones previas existentes.

Conclusión

Al cerrar este capítulo es posible hacer una serie de planteamientos sucintos sobre el tumulto y la rebelión en Atlacomulco, algunos de ellos muy cercanos a las pruebas documentales y otros que van un poco más allá, adentrándose en el terreno especulativo. Para comenzar, puede decirse con justicia que al menos la riqueza, si no es que la influencia del grupo tradicional de caciques terratenientes vivía su decadencia a fines del siglo XVIII. A mediados del siglo, dos de las tres grandes haciendas de la comarca, Xomeje y Mateje, eran propiedad de descendientes de linajes de caciques, esto es, de las familias emparentadas De los Ángeles y Villegas; a fines del siglo, ambas propiedades se hallaban en manos de un solo español, Romualdo Magdaleno Díez. El declive económico de los caciques también se confirma con la penuria de la familia Piña-Chimal, con quienes Magdaleno Díez siguió un largo litigio que se prolongó desde fines de la década de 1770 hasta el cambio del siglo. Por otro lado, hay abundancia de pruebas que indican no sólo la penetración de capital agrícola no indígena en el campo que rodea Atlacomulco,

aunque de manera más específica denotan la expansión del cultivo de trigo de riego y la pugna resultante entre los competidores locales por el acceso a la tierra laborable, las tierras de reserva y el agua. A todo lo anterior debe sumarse cierta presión demográfica sobre los pueblos de la comarca provocada por el crecimiento de la población con base en un patrón establecido de asignación de tierras.

El significado social de estas circunstancias para la gente del campo no es tan claro, pero podemos especular un poco. A medida que declinaba la influencia y el poder económico de las familias de caciques locales, el deterioro creó un vacío de legitimidad al que vendría a sumarse la crisis política de principios del siglo XIX. Simultáneamente, la hegemonía económica de los terratenientes no indígenas, que iba en aumento, no estuvo correspondida por un fortalecimiento paralelo de las estructuras de influencia y legitimidad, debilitadas por ese mismo proceso de la creación de hegemonía. La magistratura y guardia civil que era la Acordada, cuyos funcionarios se mostraban tan claramente favorables a la élite terrateniente y se servían a sí mismos y a sus clientes de manera tan descarada en cuestiones de control y justicia social, no podía inspirar mayor respeto, ya no digamos confianza, entre los pobladores, de quienes los separaba una gran brecha cultural y lingüística, incluso en su mejor época. En condiciones normales, como ya lo he sugerido, los mecanismos integradores de la vida de una comunidad pequeña —parentesco ficticio, usos religiosos, clientelismo y redes de seguridad social generadas por vínculos patriarcales, etc.— atenuaban las tensiones sociales y étnicas. Sin embargo, estos acuerdos bien podían presentar cierta tendencia a derrumbarse en una situación en la que el conflicto y las contradicciones provocadas por el mundo exterior, o en la que los mecanismos atenuantes y de adaptación eran rebasados por un desequilibrio interno en la comunidad, como el causado por la expansión demográfica o por el quebrantamiento de las normas de economía moral, sometidas a los efectos del individualismo posesivo. En una situación de este tipo, además, la comunidad relativamente autónoma de los vecinos del pueblo (aun cuando ya no fuera muy hermética ni socialmente homogénea) podía replegarse sobre sí misma junto con la seguridad ideológica de las fuentes supralocales de autoridad y legitimidad, en este caso, el recurso a la legitimidad monárquica ingenua, tan evidente en todo el centro de la Nueva España, aunque no se mostrara específicamente en Atlacomulco o San Juan de los Jarros.

Las señales de conflicto en la comunidad local no indígena son abundantes pero ambiguas en el caso de Atlacomulco. Vemos una confusa profusión

de complejas relaciones que dan pie al faccionalismo antes de la llegada del movimiento de Independencia, pero no hay suficiente información para distinguirlas. Si nos aventuramos, podemos suponer que los agravios locales eran más importantes que las diferencias ideológicas para determinar qué postura adoptarían los actores con respecto a la rebelión, aunque esto puede haber cambiado en la medida en que el proceso de insurrección y politización siguió andando en los años que siguieron a 1810. La rebelión más general dio el pretexto, el contexto, el principio organizador para que se trazaran o se moldearan las líneas existentes de enemistad, rivalidad, facciones y conflictos. Aquí cabe hacerse esta pregunta: ¿qué vínculos había entre la élite local y la rebelión popular, o entre la rebelión india y la no india? Este aspecto clave ha de quedar en el misterio debido a la escasez de los datos. Hay pocas pruebas de conspiración o planeación en los hechos de la víspera de Muertos, pero esto no significa necesariamente que no hayan existido. Asimismo, el ánimo recalcitrante de los indios de San Juan de los Jarros, que no renunciaron a la oportunidad de ejecutar a las dos víctimas restantes el 2 de noviembre, revela la falta de un plan o un punto de vista acordado entre los participantes del episodio, e indica que los jarroseños tenían su propio programa. Finalmente, la información sobre la conformación del tumulto asesino de la víspera del Día de Muertos nos impide llegar a una conclusión en cuanto a si la mayor parte de los dirigentes del tumulto, considerados como una categoría aparte, no eran indios, o en cuanto a la composición étnica o social del tumulto en su conjunto. Por lo tanto, la dinámica de la dirigencia y la movilización del episodio de Atlacomulco permanece en las sombras. Lo más que puede decirse es que estos hechos parecen ofrecer una versión en miniatura de los acontecimientos a escala "nacional", al menos en parte. Un sector intermedio de la gente rural "de razón", inducidos por elementos socialmente marginales, iniciaba en algunos casos una rebelión contra el régimen colonial y a veces se le unía, mientras que los indios del medio rural participaban en masa por razones que se debían en mayor medida a las condiciones locales, entre ellas las formas sumamente localizadas de pensamiento político, y no tanto al compromiso con las preocupaciones ideológicas que ostentaban los dirigentes.

Aquí necesitamos plantear una última pregunta, que en varios sentidos es central en el presente estudio considerado en su conjunto: ¿Hasta qué punto los agravios económicos como los que se han descrito en el caso de Atlacomulco y San Juan de los Jarros de fines del periodo colonial son *por sí mismos* plausiblemente responsables del comportamiento colectivo violento, como el episodio de principios de noviembre de 1810? Con todo y lo

detallada que ha sido nuestra reconstrucción del hiriente y manifiesto conflicto entre los vecinos del pueblo y los terratenientes, sigue existiendo la enorme duda de si los amotinados tomaron la decisión de actuar en términos de objetivos explícitamente económicos. Un modelo simplificado de este comportamiento colectivo, con el hambre de tierra como motor o fuerza motriz, debiera permitirnos predecir que los pueblos de campesinos en una situación de este tipo derrocarían las estructuras existentes de opresión colonial, en términos inmediatos a su propia experiencia, expropiando la tierra y destruyendo el capital y a los dueños. La violencia y la destrucción dirigidas se encuentran presentes en el episodio de Atlacomulco, pero no la expropiación, como tampoco un diálogo público serio sobre arreglos económicos o políticos. ¿Por qué? Por ahora ésta pregunta seguirá sin respuesta, pero permítanme dar un indicio.

Que los acuerdos de propiedad de la tierra u otro tipo de acuerdos económicos no hayan sido temas fundamentales en las formulaciones políticas, los pronunciamientos públicos y las elaboraciones ideológicas de la rebelión novohispana en su conjunto, no por fuerza significa que no fueran cuestiones que movieran a los campesinos a tomar las armas. De hecho, en el presente ejemplo, el conflicto por la tierra entre los rebeldes amotinados y las víctimas parece ser, de una u otra forma, un elemento crucial en la etiología de la violencia política local. Esto se debe en parte a la supervivencia de la documentación, naturalmente. Los tribunales y el sistema legal de la Colonia alentaban en cierto sentido que este tipo de conflictos afloraran a la esfera pública, y por lo tanto están documentados *ad nauseam*. Si por un momento admitimos la posibilidad de que la gran frecuencia de los conflictos por la tierra y lo obvio de su consecuente cauda de papeles puede distorsionar nuestro punto de vista acerca de los motivos reales de la violencia colectiva por parte de los campesinos, ¿qué otros candidatos posibles puede haber?, ¿los tributos y la recaudación de impuestos?, ¿las relaciones con la Iglesia?, ¿la red mercantil? Ninguno de ellos parece ofrecer una explicación tan verosímil de la acción colectiva como la cuestión de la tierra, porque lo más probable es que no afectaran a la gente de manera tan uniforme; porque, salvo en el caso de la Iglesia, seguramente carecían del poder simbólico necesario para que la gente de los pueblos traspasara el umbral afectivo hacia la violencia colectiva, y porque no hay pruebas concretas de que hayan tenido algo que ver en el episodio de Atlacomulco.

Aquí hay, pues, un acertijo por resolver: aunque salta a la vista que el cambio agrario provocaba el hambre de tierras en una economía campesina

tradicional, las formas y los resultados de las protestas violentas no daban señales de que la posesión de la tierra fuera una cuestión primordial en los programas. ¿Estaba la cuestión de la tierra subordinada a otras cuestiones que tenían el poder de movilizar a la gente del medio rural a emprender acciones colectivas violentas bajo la bandera de la protesta política? Yo diría que esto fue lo que ocurrió. Por lo tanto, no es necesario aceptar mecánicamente la hipótesis de la relación entre condiciones agrarias y acción colectiva violenta, como tampoco parece posible hacerlo en el caso de Atlacomulco ni en muchos otros casos de tumulto y rebelión populares. La cuestión de la tierra como motivo importante, aunque no exclusivo, de la rebelión, puede encajar si comenzamos a pensar en términos de múltiples factores causales en vez de una formulación más simple, o incluso en términos de estructuras de motivación, en las que son otras cuestiones, más profundas y más disimuladas que la presión agraria, las que hacen estallar la violencia política en una época de sublevación generalizada en la sociedad civil.

Aquí, la idea de un "compromiso de comunidad" como motivación de la insurrección campesina puede ser útil, especialmente en los casos en que la posición de clase, la identidad étnica y la tradición cultural eran muy congruentes, como solían serlo entre los indios de pueblo. Ya lo he sugerido en el capítulo I: la flexibilidad histórica de la comunidad campesina en México indica que el mantenimiento de la identidad y la autonomía de los pueblos son factores clave para entender la historia de la sociedad rural de este país. Al expresarse en términos políticos, como ocurrió en las guerras de Independencia y en la época posterior, esta flexibilidad pudo adoptar un aspecto xenofóbico y reaccionario a la vez ante la intrusión de los extranjeros, el Estado incluido, así fuera colonial o desmañadamente republicano. También durante las fases iniciales del movimiento de Independencia se expresaron abiertamente estos sentimientos; el episodio de Atlacomulco debiera considerarse bajo esta luz. De hecho varios antropólogos y otros estudiosos han llegado a sugerir que las relaciones sociales en el pueblo indígena comunal y, de manera más general, en otras comunidades de pueblos campesinos, generan una formación cognitiva campesina particular proclive a considerar el mundo social —las relaciones dentro de la comunidad, así como entre ésta y la gente de fuera— en términos muy constrictivos y localistas, con el pueblo en el centro y el universo como una especie de juego de suma cero, modelo que más adelante tendré ocasión de investigar. Sin embargo, es importante admitir que el modelo mental que aquí se encuentra en juego para los vecinos de los pueblos no necesariamente es

igualitario, sino que probablemente opere según los principios de la jerarquía y la diferenciación social sometidas a las restricciones normativas de la economía moral. Puede entonces considerarse que el esfuerzo por resguardar intacta la identidad del pueblo subordina la cuestión de la tierra, en la medida en que ésta guarda una relación inextricable con una cosmología coherente en la que la comunidad ocupa el centro. La formulación más abierta de esta visión invertiría completamente la flecha de la causalidad materialista planteando que en "tiempos normales" el conflicto de la tierra sería simplemente un pretexto o una representación colectivamente inconsciente de un conflicto cultural y social más profundo con la sociedad circundante, aunque bien podría tener aspectos prácticos bastante reales. De acuerdo con este escenario, las condiciones generalizadas de levantamiento social y político originadas por la insurrección mayor y que se concretan aquí en el caso de Atlacomulco, habrían creado un espacio abierto o una grieta para que se representara un drama social mucho más amplio en el que los agravios agrarios como tales rara vez ocuparían el centro de la escena. Este proceso se torna más claro si vemos la historia cultural y natural de los disturbios de los pueblos en un rango geográfico y temporal más amplio, como haremos en los dos capítulos siguientes. El hecho de que surjan continuidades tan sorprendentes entre las formas de la acción rural colectiva de la época previa a la insurgencia y aquellas de la época insurgente subraya el carácter circunstancial de la misma lucha por la Independencia, en contraste con el trasfondo de los agravios más profundos y a menudo inarticulados de la gente del campo en México.

XVI. ANATOMÍA DE UNA REVUELTA II: LOS ORÍGENES DEL CONFLICTO LOCAL

En los 120 años comprendidos entre 1700 y 1820, ocurrieron al menos 150 revueltas populares en el centro de México; de éstas, más de 100 tuvieron lugar después de 1765 y casi 50 entre 1800 y 1820 (véase la gráfica XVI.1).[1]

[1] La mayor parte de los datos (127 episodios) representados en la gráfica XVI.1 están tomados de William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979), Apéndice A, pp. 173-177, y los menos (23 episodios) se extrajeron de materiales documentales compilados ante todo en el AGN, México, en diversos ramos. El catálogo de Taylor es de hecho un poco más extenso de lo que se indica en la cifra, pero varias de sus referencias se han eliminado porque se salen del periodo cronológico abarcado en la presente discusión (son anteriores a 1700 o posteriores a 1820), o no son lo bastante específicos en cuanto al lugar, año, etc. Los datos del AGN están todos reunidos más o menos en el último tercio del periodo. Las regiones geográficas no son estrictamente congruentes, pero entre ellas abarcan buena parte de lo que hoy constituye el centro de México, incluyendo grandes regiones de los modernos estados de México, Puebla, Oaxaca, Morelos, Hidalgo y Guerrero, así como áreas más reducidas de Michoacán, Jalisco, Nayarit y Veracruz. Aunque la cobertura general es poco uniforme y ciertamente no sobrestima, sino más bien subestima el número de estos episodios, el panorama general en cuanto a la cronología y la distribución espacial tiene buenas probabilidades de ser sustancialmente preciso. La cuestión de lo que significa un "tumulto" o una "revuelta" es bastante escabrosa. Para resumir, la categoría, tal y como se emplea en esta discusión incluye estallidos de violencia colectiva centrados en el pueblo, dirigidos con frecuencia (aunque no exclusivamente) contra las autoridades legalmente constituidas, de perspectiva relativamente local y de larga duración. La gravedad puede variar de una o dos horas de pedradas, insultos, tumultos en la plaza y ataques personales leves, a episodios que duren varios días o semanas, de los que resultan varios muertos y grandes daños a las propiedades. Taylor en su lista y John Coatsworth en su cuadro I, en Coatsworth, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (Princeton, 1988), han optado, ambos, por excluir casi todos los levantamientos de la época de las guerras de Independencia, supuestamente porque no es muy probable que sean claramente representativos de un conflicto rural "normal", sino que de algún modo estuvieron contaminados por el ambiente tan politizado de 1810 y los años subsiguientes. Esta postura, que en mi opinión bloquea lo que sería una discusión muy interesante de lo que era nuevo, y lo que no, en la acción colectiva popular del periodo de 1810 a 1821, se trata implícita y abundantemente en el texto principal. En los episodios representados en la gráfica XVI.1 no se incluyen los tumultos urbanos, las huelgas de trabajadores ni los disturbios en las haciendas, las rebeliones de esclavos ni una violencia mayor o más prolongada que rebase el escenario de uno o dos pueblos. También se excluyen a partir de 1810 los hechos locales claramente vinculados a las campañas militares realizadas en el campo mexicano o las incursiones rebeldes o la toma de pueblos y villas. Por ejemplo, los disturbios públicos

En este capítulo y en el siguiente, se consideran las características específicas de estos episodios de violencia colectiva, se sitúan en el contexto de una violencia más generalizada que predominó durante periodos bastante largos en gran parte de la Nueva España después de 1810 y se comenta lo típico o atípico del episodio de Atlacomulco en relación con los otros sucesos. La estrategia analítica adoptada va dirigida, como se explica en el capítulo I, a tratar los episodios de violencia colectiva en los años de 1810 y posteriores como si fueran parte de un conjunto que se inició cerca de medio siglo antes. Naturalmente, hay mucha variabilidad en los episodios de la violencia colectiva rural en el tiempo y el espacio, de modo que los 150 que se representan gráficamente en la gráfica XVI.1 bien podían haberse comprimido en uno o dos tipos ideales sólo a costa de borrar sin justificación alguna las diferencias entre ellos. En vez de pasarlos a todos a través de la misma matriz de clasificación, podemos separarlos selectivamente de acuerdo con un número limitado de variables que siguen de manera más analítica las líneas planteadas implícitamente en la detallada relación de la revuelta de Atlacomulco de 1810: historia y antecedentes locales; escenario y precipitantes; composición, encabezamiento y dinámica de los tumultos; programa, retórica y símbolos, y víctimas de la acción colectiva. Una vez hecho esto, puede verse que hay algunas diferencias entre los episodios de la época independentista y aquellos anteriores a 1810, pero también hay varias cosas en común y éstas tienden a ser más considerables que aquéllas. Las implicaciones de esta línea de razonamiento es que lo que cambió después de 1810 no fue la naturaleza de los motivos para la acción colectiva en el medio rural, sino el contexto. Este capítulo se dedica por entero a la historia y los antecedentes locales de los conflictos de pueblo, que es lo más cercano a un análisis real de las revueltas rurales mismas.

Periodicidad y contexto general

Quisiera comenzar con algunas observaciones preliminares sobre la periodicidad y el contexto general de las revueltas en los pueblos. En primer lugar, vemos que si bien la curva de las revueltas sigue una tendencia obviamente

y el saqueo ocurridos en noviembre de 1810 en el pueblo de Xochitepec, cerca de Cuernavaca, se debió claramente a la invasión del pueblo por los rebeldes, y no fue ni de lejos provocado por nada que se pareciera a un tumulto "espontáneo"; AGN, Criminal, vol. 2045, exps. 11-12, 1810.

GRÁFICA XVI.1. *Revueltas y levantamientos rurales en el centro de México, 1701-1820 (quinquenios)*



FUENTE: Véase la nota 1.

ascendente, no hay una periodicidad predecible, esto es, no hay un patrón recurrente regular de flujo y reflujo. Tampoco hay una relación clara entre la frecuencia de los levantamientos populares y las crisis de subsistencia cada vez más irregulares que señalaron la economía rural de la Nueva España del *ancien régime*.[2] Esto no significa por fuerza que no había relación entre privación material y el tipo de protesta que podía hallar una vía de expresión en la revuelta y la rebelión local, sino sólo que la asociación no era simple ni mecánica.

En segundo lugar, los estallidos localizados de violencia popular, formalmente designados por las autoridades coloniales como revueltas o levantamientos (tumultos, en términos generales), quizá hayan sido limitados por su alcance espacial; sin embargo, no eran sucesos aislados o socialmente idiosincrásicos. Junto al creciente ritmo de las revueltas populares también las olas del conflicto por la tierra y la delincuencia rural llegaron a un *crescendo* a fines de la Colonia. Al igual que en otras áreas desarrolladas del país, en el centro de México la incidencia de los juicios por la tierra en los que se involucraba a todo tipo de terratenientes —pueblos indios, haciendas, otras formas de propiedad privada— casi se triplicaron entre mediados y fines del siglo XVIII, por lo que los tribunales coloniales estaban prácticamente saturados con litigios pendientes o nuevos, relacionados con tierras, a principios del siglo XIX.[3] En cuanto a la delincuencia en general y el bandidaje rural en particular, la mayoría de los estudiosos contemporáneos y modernos admitirían que se hallaban al auge en el siglo XVIII.[4] El campo de la época colonial

[2] Sobre la periodicidad de varios tipos en las crisis de subsistencia del siglo XVIII, véase Enrique Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810* (México, 1969). Taylor dedica parte de su discusión a la posible relación entre las crisis materiales y las rebeliones locales en *Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*, pp. 129-130 (véase especialmente el cuadro 18, p. 130), y llega a la conclusión de que "... la cronología de los tumultos en relación con las crisis agrícolas se asemeja a una distribución azarosa", aunque no intenta comprobar estadísticamente su aseveración. Es posible deducir un basto patrón por décadas de aumento y caída de los tumultos más o menos hasta 1760, lo que podría considerarse que sigue los picos decenales señalados por Florescano en el aumento de precios, pero las cifras de mi muestra son demasiado pequeñas como para ser significativas.

[3] Para los valles de México y Toluca, véase John Tutino, "Creole Mexico: Spanish Elites, Haciendas and Indian Towns, 1750-1820" (tesis doctoral, Universidad de Texas en Austin, 1976), pp. 242-247; para una región un tanto más amplia, que corresponde en buena medida a la que abarcan mis cifras de los tumultos de pueblo, véase Arij Ouweneel y C. C. J. H. Bijleveld, "The Economic Cycle in Bourbon Central Mexico: A Critique of the 'recaudación del diezmo líquido en pesos'", *Hispanic American Historical Review*, 69 (1989), pp. 479-530.

[4] Para una discusión más plena de las tendencias de la delincuencia a fines de la Colonia, sobre todo el bandidaje y el contrabando, véase mi ensayo inédito "Crime as Rebellion and

estaba "inundado" e "infestado" de bandidos; después de 1810, muchos de ellos pasarían a engrosar las filas insurgentes.

En tercer lugar, un hecho bastante obvio sobre la distribución temporal de los disturbios de los pueblos según la representación de la gráfica XVI.1 merece un comentario: el marcado aumento de episodios en los años que van de 1801 a 1810, y en especial en el periodo de 1806 a 1810, en comparación con los años anteriores y posteriores. La importancia del hecho es ambigua. ¿Debían haberse esperado más disturbios locales de este tipo después de 1808, con la progresiva disolución de la legitimidad imperial, o después de 1810, cuando estalló el conflicto civil abierto en la Nueva España? ¿Por qué hubo muchos más disturbios de este tipo en los años de 1808 y 1811 —más que en ningún otro año del periodo que se considera— y comparativamente pocos en 1809 y 1810? ¿Estaban relacionadas las revueltas de 1808 en alguna forma directa con la crisis política que se cocinaba en la ciudad de México, que a final de cuentas generó un golpe conservador maquinado por los peninsulares y la sustitución del virrey, o con la mala o mediocre cosecha de 1808, sucedida por la cosecha francamente desastrosa del siguiente año?[5] Es poco menos que imposible contestar éstas y otras preguntas por falta de documentación.[6] No obstante, el escenario que

Rebellion as Crime: New Spain, 1810-1821" (inédito, 1997) y las obras aquí citadas. El repunte de los bandoleros rurales se repite en el aumento de la delincuencia urbana, que ha sido más estudiada, especialmente en la ciudad de México. Entre los mejores trabajos sobre la delincuencia en la capital virreinal está María Teresa Lozano Armendares, *La criminalidad en la ciudad de México, 1800-1821* (México, 1987), quien hace fuertes implicaciones de que la frecuencia general de la delincuencia de todo tipo en la ciudad de México iba en aumento finales del siglo XVIII y principios del XIX.

[5] Sobre las cosechas de maíz y trigo de 1808 que fueron menores de lo normal y la crisis de subsistencia en todo el territorio colonial de 1809-1810, véase Victoria San Vicente, "La crisis de 1809-1810 en la Nueva España. ¿Crisis de producción o auge de la especulación?" (inédito, 1988); Florescano, *Precios del maíz, op. cit.*, y Enrique Florescano y Victoria San Vicente (eds.), *Fuentes para la historia de la crisis agrícola (1809-1811)*, selección documental (México, 1985).

[6] La actitud imperante entre las autoridades realistas, tanto civiles como militares, en prácticamente todos los niveles del régimen colonial, apunta hacia un conteo muy bajo de los disturbios en gran medida espontáneos o endógenos, para favorecer una explicación basada en las influencias insurgentes exógenas. Esta predisposición se concretaba en la metáfora del contagio tan difundida en los despachos militares de los realistas, los informes administrativos y políticos oficiales, los textos periodísticos, etc. De acuerdo con este punto de vista, los campesinos indígenas eran particularmente dóciles (aunque fácilmente pasaban al enojo y la violencia), simples de espíritu, siempre pre-ideológicos y como niños, por lo que su participación en la insurgencia en cualquier lugar de la Colonia se debía a la influencia cínica y maligna de los elementos opositores del régimen, y no porque la hubieran incluido en su propio programa. Por lo tanto, hay razones para suponer que los tumultos de pueblo, que normalmente

se esboza en este capítulo, en el anterior y en los siguientes pasajes, es que el aparente incremento en la incidencia de este tipo de disturbios localizados fue una respuesta característica de los habitantes de los pueblos a la continuación de las condiciones locales preexistentes, pero ahora en el contexto de un levantamiento político general. Cuando a estos casos relativamente bien documentados se añaden los numerosos rumores y temores de las revueltas de los pueblos, los disturbios truncados y los disturbios que casi se convierten en revueltas, muchos de ellos con el mismo carácter que los casos conocidos y que seguramente son más de los que se tienen contados, el panorama se torna aún más claro.

Antes de comenzar a exponer la evidencia anecdótica concreta sobre los antecedentes de la violencia colectiva en los pueblos, puede ser útil esbozar a grandes rasgos algunos de los elementos generales interpretativos que ayudan a darle cierto sentido a la maraña de pruebas descriptivas contradictorias que han podido recuperarse de la época. Hay tres puntos que deben plantearse. En primer lugar, a partir del detallado caso de Atlacomulco de 1810, resulta claro que si bien la acción violenta colectiva por sí misma puede ser espontánea, los episodios de revueltas en los pueblos a menudo fueron detonados por la fuerza de viejos conflictos locales que seguían vivos, y se dirigieron contra los "opresores" clara y previamente identificados como agentes irritantes. Esto sugiere que algo hubo en las condiciones sociales del campo posteriores a septiembre de 1810 que desencadenó las energías contenidas y que éstas pudieron haber irrumpido en la superficie de la vida del pueblo en algún otro momento, o bien que los conflictos locales que aún no habían emergido a la esfera pública adoptaron un aspecto particularmente nocivo después de que estalló la rebelión de Hidalgo. Junto a este mecanismo esencialmente negativo debe situarse el potencial movilizador real de la "alta" ideología insurgente, que seguramente alentó al menos a ciertos segmentos del populacho; de las creencias soterradas largo tiempo vigentes con cierto sello mesiánico o milenarista (que se ven con detalle en el capítulo XVIII), y del deseo de la gente local de restablecer el equilibrio económico y social en sus pueblos. Además, hay pruebas indicativas de que uno de los factores de propensión a la revuelta fue el antecedente histórico de otra revuelta, de modo que teóricamente podría extrapolarse la acción colectiva violenta a la época de la Independencia a partir de la historia conocida

hubieran quedado asentados como sucesos espontáneos, tal y como realmente eran, deben haber sido atribuidos al "contagio" o la "seducción", haciendo disminuir en consecuencia el pico ascendente que representan los años de 1808 a 1810.

de cada comunidad. Aunque en la práctica esta correlación de predicción resulta débil por los casos que no se ajustan a ella y la falta de datos empíricos detallados, hay suficientes ejemplos como para trazar la trayectoria de algunos pueblos sublevados a lo largo de varias décadas.

En segundo lugar, los disturbios de los pueblos, tanto anteriores como posteriores a 1810, frecuentemente eran precipitados por incidentes originados *fuera* de la comunidad inmediata o en sus márgenes, pero *dentro* de la comunidad próxima de la comunidad inmediata —incidentes que casi siempre consistían en conflictos con terratenientes, funcionarios, sacerdotes y demás que no eran indios—. Lo que aquí sugiero nuevamente, como ya hice en el capítulo II, es la visualización de una división anular del espacio social en al menos tres zonas concéntricas: la comunidad inmediata, un área próxima correspondiente a una región geográfica o una pequeña parte de ella y lo que podría llamarse una comunidad matriz que abarca todo aquello situado fuera de la comunidad próxima hasta el límite "nacional". Un cambio que parece haber tenido lugar con el inicio de la lucha por la Independencia es que se amplió la zona normal de irritación social, de modo que los conflictos o las disonancias que los habitantes de los pueblos podían haber interpretado anteriormente como algo tolerable, particularmente cuando se centraban en los peninsulares, ahora se volvían amenazantes y llamaban a una respuesta violenta. Si esta conceptualización general fuera válida, respaldaría la hipótesis de que la cosmovisión popular (esto es, básicamente de los labradores indios) se movía en una dirección diametralmente opuesta a la de los criollos de la élite protonacionalista que nominalmente dirigían la rebelión. El proceso de la lucha armada por la Independencia según este escenario habría replicado una fisión cosmológica, que lanzaría a dos segmentos fundamentales de la sociedad mexicana en direcciones opuestas del universo social. Por otra parte, los ataques de los pueblos contra los representantes de la autoridad oligárquica local y estatal de 1810 a 1821 parecieran tener una continuidad desde el periodo preinsurgente; por consiguiente, el cambio no se observa en los objetos de protesta y violencia, ni en los objetivos o instrumentalidades de la acción colectiva popular, sino en el contexto de esa acción. Las condiciones de algo parecido a una guerra civil existentes en la Colonia durante gran parte del periodo posterior a 1810 politizaron *ipso facto* tales episodios, que de ser estallidos truncados y reaccionarios de descontento popular se convirtieron en sucesos muy cargados políticamente, como ramas secas que el viento caliente emanado por la conflagración política hubiera puesto a revolotear.

Esta conceptualización de la geografía cognitiva de los habitantes de los pueblos en México nos ayuda a entender un patrón común, sobre todo en los disturbios rurales previos a 1810, en el que una oligarquía local compuesta por los caciques y principales indígenas, los ricos locales y los poderosos españoles enfrentaron a una minoría local de campesinos. En una exposición casi formularia, los comuneros vociferantes: *1)* disputaban la autoridad de la oligarquía y la legitimidad de los arreglos políticos o económicos locales prevalecientes; *2)* sus opositores los tildaban de "perturbadores", "seductores", etc.; *3)* hacían "derramas" (colectas monetarias extraoficiales) o requerían de los campesinos otro tipo de cosas en apoyo de sus actividades, y *4)* recurrían al apoyo de las autoridades virreinales o del sistema legal de la Colonia en general para hacer avanzar sus demandas, probablemente porque la colusión monopólica de los poderosos locales los obligaba a hacer un sobresfuerzo final mediante el cual esquivaban el sistema local de relaciones de poder. Esta coreografía política de parte de los "excluidos" locales en las disputas por el poder se ajusta bastante bien a la cosmovisión de los inconformes rurales no pertenecientes a la élite tanto antes como después del estallido de la lucha por la Independencia; si bien es cierto que la faccionalización también podía darse por otro tipo de líneas de fractura. Hay muchas pruebas indicativas de que a los ojos de los campesinos las estructuras centrales de autoridad en sus niveles más elevados, en particular la persona del monarca español, eran básicamente incuestionables en términos de legitimidad. Lo que impugnaban o atacaban con mayor frecuencia era la legitimidad de la autoridad en la zona social próxima, especialmente en la forma que la ejercían los notables indios, los sacerdotes locales, los funcionarios españoles y demás. Por otra parte, la ideología insurgente de la élite —tal y como en realidad era— impugnaba la legitimidad y la autoridad de la estructura imperial —esto es, el margen externo o el nivel superior de lo que he llamado la comunidad matriz— y procuraba reemplazarla con una ideología protonacionalista improvisada con los particularismos que podían salvarse de los niveles próximos de la estructura colonial, cuyos componentes eran los mismos que la gente del campo se proponía desacreditar, desmantelar o mantener a prudente distancia. Es importante advertir que el punto de crecimiento más visible del cambio económico —los puntos aparentes de tensión en los sistemas locales de trabajo, las relaciones hombre-tierra, la comercialización agrícola, etc.— se localizaban precisamente en este espacio próximo entre la comunidad inmediata o primitiva y la sociedad mayor o matriz.

En tercer lugar, vale la pena observar que un teatro callejero cívico casi ritualizado contenía el medio para representar dramas sociales y políticos. No es menos sorprendente, aunque a final de cuentas difícilmente debiera extrañarnos dada la diversidad étnica de la Nueva España, el grado en que el lenguaje contenía el medio de la "otredad" en los casos de los disturbios populares. Gran parte de la gesticulación pública y los discursos formularios, entre ellos la detención y la denostación públicas, las peticiones y las protestas públicas, el remolineo de las multitudes en los espacios públicos, etc., tuvo lugar en casi todas las revueltas de pueblo tanto antes como después de 1810. El caso de Atlacomulco reconstruido en el capítulo anterior es de hecho un tanto anómalo en este respecto en la medida en que los sucesos iniciales casi no muestran este comportamiento como preludio a la violencia colectiva.[7] Esta apropiación del espacio público y la ocasión propicia para los propósitos del teatro callejero cívico eran en parte una cuestión material, esto es, contar con una masa mínima de gente en la que pudiera haber cabida para rumores, resentimientos y la aglutinación espontánea de una multitud. También establecía una legitimidad putativa y puede haber obtenido de ella cierta forma de reparación. Según el propio punto de vista, los disturbios podían ser los que rompieran los vínculos de autoridad y comunidad, o bien los que reforzaran o delimitaran explícitamente dichos vínculos. De este modo, las fórmulas de la vida cívica local se empleaban ahora con nuevos propósitos porque el contexto había cambiado, de manera muy parecida a las revueltas rurales que veían que su significado había cambiado. A pesar de que el régimen colonial español no se basaba precisamente en el consenso, y aunque sí albergaba elementos importantes, profundos y duraderos de disentimiento y resistencia anticolonial, sí descansaba en una mezcla peculiar de hegemonía ideológica y acuerdos entre tradiciones culturales divergentes (esto es, una hegemonía hasta cierto punto), en la que los rituales cívicos y religiosos eran esenciales para mantener el orden y cierto grado de armonía social.[8]

[7] Hay indicios de estos acontecimientos preliminares en el testimonio de algunos testigos, y ciertamente el contexto de la violencia y sus secuelas fue sustancialmente público, tomando en cuenta lo enfocado que estuvo a una celebración religiosa de profundo significado. La importancia de la celebración de Todos Santos como ritual y acontecimiento público se discute en el siguiente capítulo; sobre el significado de este día en la cultura mexicana, véase Hugo G. Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead* (Princeton, 1988).

[8] Víctor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca, 1969); Natalie Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, 1975); Emmanuel Le Roy Ladurie,

La retórica y la simbología de la legitimidad y de la confrontación étnica y política de estos incidentes era, como veremos, sumamente compleja y coreográfica, se entrelazaba con la acción colectiva y, ocasionalmente, con la temible violencia. Es verdad que a veces estos choques o *impasses* retóricos de hecho reemplazaban la violencia física como instrumentalidad de confrontación y lucha. Gran parte de las pruebas de las revueltas rurales sugieren que aquí, al igual que en la vida colonial en términos más generales, el lenguaje era el medio tanto de la "otredad" como de la justificación política. Los relatos de muchos observadores y no pocos participantes demuestran cierta preocupación por el discurso subversivo y la planeación en lenguas indígenas, por el canturreo, los rumores y las murmuraciones de los rebeldes y sediciosos indios. En más de una ocasión, esto llegaría a tener una cualidad verdaderamente amenazante, con ciertos tonos de significados secretos, oscuros y casi cabalísticos, y ciertamente de inaccesibilidad e irracionalidad. Esta agresión lingüística sería el otro lado de la moneda de la política oficial del lenguaje del gobierno español, que insistía en la hispanización de los indios del reino. Por otra parte, los rebeldes de toda índole del medio rural, incluyendo los campesinos indios, de vez en cuando manifestaban cierta preocupación fetichista por los documentos escritos y la legitimidad casi mágica que pensaban que conferían. Aparte de borrar el registro de los conflictos, la delincuencia, las réplicas a las reclamaciones de recursos económicos, etc., el poder que la imaginación popular atribuía a los "papeles" seguramente fue un motivo para que rebeldes y sediciosos quemaran o saquearan periódicamente los archivos locales, como también la intención de apropiarse del poder del lenguaje (en un medio cultural ampliamente iletrado) mediante la destrucción de sus artefactos escritos.[9]

El contagio y la memoria de la revuelta

En la década de 1810 a 1821 las autoridades civiles y militares de la Nueva España y en general aquellos que no simpatizaban con la insurgencia,

Carnival in Romans (Nueva York, 1979), y William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington, 1994).

[9] Sobre el tema general de la alfabetización en el México de finales de la Colonia, véanse especialmente los ensayos de Dorothy Tanck de Estrada y Anne Staples (eds.), *Historia de la lectura en México* (México, 1988).

solían recurrir a vívidas metáforas para describir la violencia política colectiva en el país y la rapidez con la que tendía a difundirse. Las imágenes que se invocaban con mayor frecuencia eran las de una epidemia (en cierta ocasión hasta se habló de un cáncer) y el fuego.[10] Si se piensa en los términos de la metáfora del fuego y en una escala que abarque la Colonia entera, la insurgencia no logró prender la leña seca de los agravios locales (aunque de vez en cuando lo hiciera) sino más bien se extendió para subordinar los pequeños incendios que ya llevaban un tiempo ardiendo, o bien para reanimar las brasas que se habían extinguido recientemente, pero aún vivas. La detallada atención dedicada al episodio de Atlacomulco y la discusión introductoria de este capítulo intentan aclarar de qué manera una historia local de prolongados agravios y conflictos, rivalidad y faccionalismo en la comunidad y las relaciones sociales directas, estrechas, entre las partes contendientes casi siempre se encontraban detrás de los estallidos de violencia política en apariencia espontáneos.

Hay pruebas que sugieren que en los casos en que ya había sucedido algún tipo de insurrección u otra forma de violencia rural colectiva, era muy probable que volviera a haberla. El caso negativo de esta asociación —esto es, que allí donde no había el precedente de una revuelta política, ya fuera antes de la lucha insurgente o en su transcurso, probablemente prevaleciera la pasividad pública generalizada—, puede aplicarse para explicar al menos en parte la calma relativa predominante en las ciudades de la Nueva España en los años de 1810 a 1821.[11] Aunque el modelo de antecedente y repetición no puede trazarse con mucha certidumbre en términos

[10] Para algunos ejemplos, véase: *fuego*-AGN, Criminal, vol. 229, sin núm. de exp., fols. 263r-413v, 1810 (el episodio de Atlacomulco relatado en el capítulo precedente); *cáncer*-AGN, OG, vol. 146, fols. 20r-21v, Venegas a Cruz, ciudad de México, 3 de enero de 1811; *pestilencia*-AGN, Infidencias, vol. 24, exp. 6, fols. 157r-192r, Oaxaca, 1811 (en un caso de sedición, los sospechosos de una prisión posiblemente "contaminaban" a otros prisioneros encarcelados por acusaciones ajenas a la política); AGN, Epidemias, vol. 8, exp. 9, fols. 113r-120r, Cuernavaca, 1814 (un relato de la epidemia de tifoidea de 1813-1814 en el que no queda del todo claro para el lector, como seguramente tampoco para el autor, si lo que se discute es la pestilencia microbiana de la enfermedad o la pestilencia metafórica de la rebelión); e *ibid.*, exp. 7, fols. 49r-108r, ciudad de México, 1813. En un pasaje muy vívido como tantos otros, contenido en una carta dirigida a su compañero de armas y futuro virrey Félix María Calleja, el comandante realista José de la Cruz dice que "la rebelión renace y crece como la yerba", AGN, OG, vol. 145, 216r-219r, Cruz a Calleja, Guadalajara, 14 de agosto de 1811. Véanse comentarios similares sobre el "contagio" y el "cáncer" como metáforas de las rebeliones de pueblo en Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*, p. 120.

[11] Véase Eric Van Young, "Islands in the Storm: Quiet Cities and Violent Countrysides in the Mexican Independence Era", *Past and Present*, 118 (febrero de 1988), pp. 120-156.

generales debido al carácter intermitente de la documentación, pueden determinarse varios casos que involucran a varios pueblos del centro de México. Por ejemplo, en 1807, una pequeña revuelta en el pueblo de Huautla, en la región de Yahualica de la Sierra de Metztitlán al noreste de la ciudad de México, fue precedida por otra revuelta en 1792; en el pueblo de Tepozotlán hubo varios episodios menores de sedición durante las últimas décadas del siglo XVIII; en San Francisco Sayamiquilpan, región de Jilotepec, en el noroeste del Valle de México, hubo disturbios de diversas intensidades en 1810, 1812 y 1818, y en Taltenango, en la región de los cañones al norte de Guadalajara, estallaron varias revueltas de pueblo en 1797 y 1805.[12] Un ejemplo especialmente notable de esta reincidencia en la sedición es el importante pueblo indígena de Amecameca, donde hubo revueltas por lo menos en 1781, 1799, 1806 y 1810.[13]

Si bien estas microhistorias son sugerentes, no son un respaldo confiable de una aseveración *general* de que una tradición particular de violencia colectiva en un pueblo fuera necesaria o suficiente para incitar a la población a la protesta política, ni antes ni después de 1810. Ciertamente ocurre que son muchas las comunidades rurales donde, pese a todo, no hay registro de que haya habido nunca una resistencia masiva, pero que sí intervinieron en alguna forma de levantamiento en la década de 1810 a 1821. Por otra parte, estas pruebas sí parecen respaldar dos deducciones. En primer lugar, es sensato hablar de una memoria colectiva en lo referente a la violencia comunitaria. Esto significa que aún cuando el Estado aplicara la represión efectiva de esta violencia junto a mecanismos pacíficos para la resolución del conflicto, la población local tendería a guardar el recuerdo de la revuelta y la rebelión a lo largo de muchas generaciones, inscribiéndolo en su repertorio de comportamientos para enfrentar conflictos dentro de la comunidad o con otras comunidades, y elevándolo a una posición de elemento mitologizado de identidad comunal. Así lo demuestra el caso de Amecameca,

[12] Sobre Huautla, véase AGN, Criminal, vol. 280, exp. 9, fols. 387r-419r, 1808; sobre Tepozotlán, *ibid.*, sin núm. de exp., fols. 109r-268r, 1778-1790, y Serge Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société, XVIe-XVIIIe siècles* (París, 1985), quien reconstruye un movimiento mesiánico del siglo XVIII en esa región; sobre Sayamiquilpan, AGN, Criminal, vol. 26, exp. 9, 1818, con material pertinente sobre un tumulto en el cercano pueblo de San Miguelito en AGN, Historia, vol. 411, exp. 6, fols. 36r-41r, 1811; y sobre Taltenango, BPE, Criminal, exp. 6, ser. 191, 1805-1807.

[13] AGN, Criminal, vol. 272, sin número de exp., fols. 181r-192r, 1781; vol. 226, sin núm. de exp., fols. 400r-447v, 1799; vol. 71, exp. 6, fols. 167r-241v, 1806-1810; y vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, 175r-416v, 432r-450v, 521r-530v, 1810.

en el que varios episodios violentos vinculados a un número limitado de puntos entrelazados de tensión en la vida del pueblo —los patrones de tenencia de la tierra, el papel de las élites indígenas, el pensamiento y los rituales religiosos— prepararon el escenario y establecieron los *dramatis personae* de un estallido relacionado con la insurgencia en el otoño de 1810. Menos obvias pero a final de cuentas más importante y más ubicuas que los estallidos reales como los antecedentes históricos o los precedentes de la violencia local, eran las tensiones y los conflictos diarios arraigados en las características estructurales de la vida del pueblo.

El conflicto por la tierra

Uno de los dos modelos más comunes para el trasfondo de las revueltas y las rebeliones de pueblo era —nada extraño— cierta historia de conflictos con la gente venida de fuera, como se ve claramente en el caso del episodio de Atlacomulco de 1810. El término "fuereño o forastero" es ante todo una categoría ética que se reconstruye básicamente a partir de las pruebas referentes a las víctimas de la violencia colectiva, pruebas que revisaré posteriormente con mayor detalle. No obstante, el modelo de la hostilidad dirigida contra estos individuos y grupos se presenta con tal consistencia y hay sobre esto tantas declaraciones directas de los propios sediciosos y rebeldes del medio rural, que tenemos amplia justificación para describir concretamente a los fuereños o forasteros siguiendo tres criterios. En primer lugar, era común que no hubieran nacido en el pueblo y en general no eran indios, pero sí poderosos o aliados u hombres de los poderosos, y a veces hasta simples sujetos de posición socioeconómica relativamente baja cuyas actividades eran *a los ojos* de los vecinos del pueblo perturbadoras o amenazantes para los patrones tradicionales de equilibrio de la comunidad. En segundo lugar, vale la pena mencionar que esta "forastería" casi siempre iba acompañada de marcadas señales de "otredad", como el lenguaje y/o la diferencia étnica. En tercer lugar, el trastorno o la amenaza de éste probablemente necesitara cierta apariencia de dinamismo —un elemento perceptible de "más" o "recientemente", o de violaciones a las normas como la cualidad de "excesivo" o "ilegítimo"— como para crear un nivel de tensión o de conflicto suficiente de violencia colectiva que surgía al no haber mecanismos alternos de resolución. Si en el pueblo o cerca de él había individuos de este tipo, los sucesos precipitantes podían hacer que dejaran de ser vecinos tole-

rados, mediadores funcionalmente necesarios o incluso aliados simbióticos para convertirlos en elementos nocivos que atraían la furia destructiva de una parte de la comunidad o del pueblo entero. Por lo tanto, a partir de la metáfora del fuego podemos ver la de las reacciones de inmunidad contra los invasores microbianos, o inclusive de ataques de autoinoculación contra partes de la misma comunidad. No bastaban los vínculos sociales y económicos de larga duración, que en cualquier caso tendían a ser de explotación, ni siquiera el trato personal día tras día (como lo demuestra trágicamente el episodio de Atlacomulco) para exentar a la gente clasificada como "forasteros" de un ataque colectivo de este tipo.

El conflicto acumulativo con los forasteros que daba pie a los episodios de violencia colectiva dirigidos en su contra podía adoptar varias formas. Una de las más comunes a fines de la época colonial fueron las fricciones por la tierra. Este tipo de tensión, patrón casi universal del centro de México, se ha documentado exhaustivamente en los estudios académicos de historia de los últimos 20 años, más o menos.[14] Aunque se había presentado desde principios del periodo posterior a la Conquista, desde que el primer ganado español mordisqueó la primera milpa indígena, pareciera que la incidencia de estas fricciones se hallaba al auge durante las últimas décadas de la Colonia.[15] El caso de Atlacomulco ofrece un ejemplo especialmente vívido del proceso, en el que el papel del forastero agresivo estuvo representado por el comerciante y terrateniente gachupín Romualdo Magdaleno Díez; aunque hay ejemplos similares en abundancia en los pueblos sediciosos tanto antes como después de la lucha por la Independencia.

Tenemos muchos ejemplos patentes de revueltas en los pueblos precedidas por años y a veces décadas de conflicto con los terratenientes blancos de la comarca. Son patentes en el sentido que el observador puede ver con

[14] Brian Hamnett, por ejemplo, dedica todo un capítulo de intensa reflexión interpretativa a los orígenes locales de largo plazo de la protesta y las revueltas rurales en su libro *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986), pp. 74-101.

[15] Para no citar más que tres ejemplos de monografías regionales que pintan este panorama en diversas partes de la Nueva España, están los libros de William B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca* (Stanford, 1972); Cheryl E. Martin, *Rural Society in Colonial Morelos* (Albuquerque, 1985), y Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981). Un modelo teórico para este conflicto endémico es el que se expone en mi artículo "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", *Hispanic American Historical Review*, 64 (1984), pp. 55-79. Ouweneel y Bijleveld realizan un interesante esfuerzo en "The Economic Cycle in Bourbon Mexico" para cuantificar la creciente frecuencia de los conflictos por la tierra en la última parte del siglo XVIII.

bastante claridad las líneas divisorias étnicas y de clase entre los sediciosos y los forasteros, y no se requiere mucha imaginación teórica ni metodológica para establecer el vínculo entre los conflictos y la violencia. Por ejemplo, en la región de Jilotepec, al noroeste de la ciudad de México, hubo revueltas en varios pueblos al menos desde fines del siglo XVIII y hasta los años del periodo independentista inclusive. Este distrito y la zona adyacente al este, pero sobre todo el pueblo de Huichapan al norte (tierra de los Villagrán), fue el teatro de actividades insurgentes endémicas hasta mediados de la década insurgente, mucho después de que otras partes de la Colonia habían sido pacificadas militarmente. Vale la pena considerar con mayor detenimiento la historia de la violencia colectiva de los pueblos del área, pues ilustra de que manera se entrelazan el conflicto local y la rebelión, recordando en esta forma el caso de Atlacomulco. En enero de 1810, en el pueblo de San Miguelito, situado en la parte norte del distrito, estalló una pequeña revuelta. Un funcionario de la Acordada llegó al pueblo a detener a varios cuatreros indios; pero un gran tumulto encabezado por el alcalde del pueblo salió al encuentro del funcionario y sus hombres y los apedrearon. El mismo pueblo ya había sido sede de otros disturbios que el magistrado del distrito recordaba, aunque se desconoce la fecha.[16]

Más detallados, y también interesantes por los comentarios de los funcionarios coloniales contemporáneos implicados en el caso, son los relatos de los episodios sediciosos y rebeldes del cercano pueblo de San Francisco Sayamiquilpan, ubicado justo al norte de Jilotepec y como a 25 kilómetros al oeste de Tula. A mediados de marzo de 1818, un oficial realista se presentó con otros cuatro hombres en la frontera entre Sayamiquilpan y la hacienda de la Goleta, propiedad del marqués del Villar del Águila, con el propósito de demoler unas casas que los vecinos del pueblo habían levantado ilegalmente en terreno de la hacienda.[17] Ocupados en su tarea, fueron atacados "con mucha tropelía" por una "chusma" de campesinos indios armados con piedras. El oficial recordó después que en 1812 la gente de ese mismo pueblo había comunicado a una fuerza local de insurgentes que por la región pasaría un destacamento realista, y así provocaron la masacre

[16] No he podido localizar con precisión San Miguelito, pero se inscribía en la jurisdicción de Tula, al noreste de Jilotepec. Para un breve relato del tumulto, véase AGN, historia, vol. 411, exp. 6, fols. 36r-41r, 1811. Para cuando el funcionario de la Acordada llegó al lugar de los hechos, los vecinos del pueblo ya estaban destazando las ocho cabezas de ganado robadas.

[17] En Doris M. Ladd, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826* (Austin, 1976), pp. 82, 227, se encuentra información sobre la genealogía y la posición del marquesado de Villar del Águila.

de varios soldados del rey y la muerte del oficial al mando, capturado y asesinado por una chusma de indios. En testimonios subsiguientes del caso, resultó que los indios del mismo pueblo, portando la "bandera revolucionaria", figuraban entre los primeros campesinos de la región que entraron en Jilotepec cuando los insurgentes tomaron el pueblo a principios de noviembre de 1810. Fue por esas mismas fechas que el cabecilla rebelde local Cañas los exhortó a invadir las tierras de la hacienda de la Goleta, suceso comparativamente raro en los años de la lucha por la Independencia. En 1818, el desenlace fue más feliz para los realistas, pues el oficial que informó del incidente logró perseguir y arrestar a 23 de los atacantes. En el relato que hizo del suceso, el mismo oficial comenta que "... estos indios siempre han sido amigos de revoluciones". Los comentarios del procurador que llevaba el caso, un capitán de la caballería local, son aún más reveladores:

> Ha sido práctica constante en todos [los] tiempos de los indios el hacer tumultos oponiéndose a las legítimas autoridades cuando se trata de tierras de que hay infinitos ejemplares, multiplicados al paso, que impunemente han cometido semejantes atentados; ... pero en la época presente que acabamos de apaciguar una revolución tan desastrosa, que ha durado ocho años, y que aún estamos con las armas en la mano, son mucho más dignos de castigo por leves que sean los movimientos de esta especie, porque lo contrario daría motivo a una guerra eterna; a que las autoridades no sean debidamente respetadas, y a que no se guarde el orden debido en esta demarcación tiempo hace pacificada.[18]

Hay muchas evidencias sobre una larga historia de presiones agrarias a las que apuntan los relatos de la violencia colectiva de los habitantes de la región de Jilotepec. Esto merece una mirada más atenta, aunque dejaré de lado casi toda la riqueza de los detalles en aras de la brevedad.[19] A fines de la década de 1770 y principios de la siguiente, un grupo de unas 30 familias campesinas indias que vivían en el sitio de Ávalos se enredaron en un conflicto con el dueño de la propiedad, don Francisco González, por los términos de su ocupación de la tierra. Los labradores alegaban que "desde tiempo inmemorial" habían vivido en tierras de González como

[18] AGN, Criminal, vol. 26, exp. 9, sin pp., 1818.

[19] Aunque en los documentos no se menciona ni a San Miguelito ni a San Francisco Sayamiquilpan por su nombre, hay buenos motivos para suponer que en la mayor parte de la región de Jilotepec, incluyendo a estos pueblos, imperaban condiciones similares.

terrazgueros, una especie de arrendamiento por servicio. El acuerdo era que los terrazgueros cultivaban maíz y cebada para el dueño usando sus propios aperos y animales, y entregaban el grano cosechado a su costa en Jilotepec, donde González lo vendía. Los labradores alegaban que a cambio González les había pagado con malos tratos, presionándolos para que cuidaran de su ganado sin pagarles y que en fechas recientes había tratado de expulsarlos de sus tierras. Por lo tanto, proponían cambiar su pago fijo en granos por tres días de trabajo a la semana sin remuneración por cada familia, y que González pagara salarios por el trabajo adicional. A principios de la década de 1780, se había propuesto un compromiso entre las partes por virtud del cual todos los terrazgueros se convertirían en arrendatarios. Sin embargo, la situación había quedado sin resolución hasta casi fines de siglo, y ya para entonces González había muerto.[20] En vísperas de la insurgencia, los problemas de este tipo seguían siendo comunes en las haciendas rurales de la región. Por ejemplo, a fines de 1808, las cerca de 50 familias (también de terrazgueros) de la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe Doxitzo solicitaron inicialmente transformar su acuerdo de arrendamiento con el propietario, un comerciante español, en un acuerdo de cosechas compartidas, como medieros, y por el cual el propietario se comprometía a proporcionar semillas, aperos, ganado y algo de dinero. No obstante, dejaron el caso a medias, y en cambio pidieron que a su poblado le dieran la categoría de pueblo independiente, como había ocurrido con varias otras comunidades vecinas de la hacienda en tiempos recientes. Finalmente, el virrey Garibay expidió un decreto en el que exhortaba a las partes a dejar de molestarse y negaba la petición de crear un nuevo pueblo, y además ordenaba que siguieran vigentes los acuerdos tradicionales de arrendamiento y trabajo.[21]

Junto a estos conflictos en torno a los acuerdos por la tenencia de la tierra en el distrito de Jilotepec y entrelazadas con ellos, estaban las fricciones por las demandas de trabajo de los labradores no indígenas. A mediados de la década de 1780, los hacendados locales hablaban de los trabajadores rurales como hombres renuentes al trabajo, abusivos y generalmente turbulentos y altaneros, una letanía de los pecados proletarios que suena conocida, pero no por ello deja de ser reveladora de las condiciones locales concretas.[22] Las agresivas medidas tomadas por un arrendador local de

[20] AGN, Tierras, vol. 2176, exp. 1, 122 fols., sin pp., 1782.
[21] AGN, Tierras, vol. 2176, exp. 3, 98 fols., sin pp., 1808.
[22] AGN, Criminal, vol. 26, exp. 10, sin pp., 1785.

una hacienda para garantizarse la mano de obra son ilustrativas del tipo de situación que prevalecía en el área. Don Agustín Sánchez rentaba la importante hacienda de Arroyo Zarco, anteriormente propiedad de los jesuitas, en 1806, cuando la petición hecha a las autoridades de la capital por don Joaquín Martín de Luis atrajo a su atención los abusos cometidos con los trabajadores y los arrendatarios en la propiedad de Sánchez. A los subarrendatarios indios de la hacienda se les triplicaron y cuadruplicaron la renta y a menudo los obligaban a pagar un rescate para recuperar su ganado cuando Sánchez lo capturaba, so pretexto de que invadía las tierras solariegas de la hacienda. Los hombres de Sánchez obligaban a los indios de los pueblos locales a trabajar por la fuerza en su propiedad, y viajaban hasta 30 kilómetros para conseguir hombres, a los que prácticamente secuestraban, en Aculco, Chapa de Mota, Huichapan, Ixtlahuacán y Tula. A los hombres de pueblos más cercanos, entre los que posiblemente hubiera labradores de Sayamiquilpan, los apresaban cuando iban al bosque a juntar leña, mientras trabajaban en sus parcelas o andaban de compras en la plaza del pueblo, o cuando acertaban a pasar por el camino real que atravesaba la hacienda. Una vez en la propiedad, a estos trabajadores enganchados los maltrataban, los encerraban, les pegaban y les pagaban salarios diarios que eran casi 25% inferiores a lo acostumbrado en la región. Ni los sacerdotes ni los magistrados locales podían hacer nada para evitarlo, pues el subdelegado de Jilotepec era hombre de Sánchez, quien según decían había dado la fianza oficial para que su protegido ocupara el cargo.

Cuando los funcionarios fueron a investigar a la hacienda, se encontraron a unos 30 trabajadores indígenas encarcelados en un granero encalado y "bien fortificado" que también estaba ocupado por grandes montones de trigo y cebada. Había mucho espacio y ni rastro de cadenas ni cepos, pero los hombres acababan de ser trasladados a este sitio del cuarto que estaba debajo del granero, un cuartucho húmedo para las herramientas con un suelo rocoso que medía unos 3 × 8 metros y en el que no cabían más de ocho o 10 personas acostadas de forma muy incómoda y un pequeño cuarto adyacente que los hombres usaban como baño. La impresión general que estas instalaciones causaron en los visitantes era que "más parece zahúrda de lechones que habitación de gentes". San Luis, el gobernador indio, alegaba que un numeroso grupo de indios de varios pueblos de la localidad de hecho habían estado a punto de ir a Arroyo Zarco a liberar por la fuerza a los trabajadores enganchados, "... en que hubiera habido

inevitablemente no pocas desgracias", pero que él los había disuadido prometiendo solicitar a las altas autoridades que remediaran la situación. Sánchez alegó en defensa propia que los indios comarcanos no trabajaban a menos que fueran obligados y que esto era lo que se acostumbraba hacer con los trabajadores de la zona. El cura de Jilotepec lo contradijo y afirmó que él nunca había visto nada parecido a estas condiciones en los 15 años que llevaba en la región. La Audiencia de la capital estuvo de acuerdo y liberó a los indios cautivos, exhortando a Sánchez a desistir de sus métodos y multándolo con varios cientos de pesos además de las costas legales.[23] Así pues, uno de los motivos detrás del conflicto en la región, así como de la violencia colectiva y la posterior actividad insurgente que de ella surgió, parece haber sido la intensificación del uso de los recursos locales, tanto de la tierra como de la fuerza de trabajo, acompañado por la creciente competencia entre las haciendas labrantías mixtas a gran escala y los productores campesinos. A su vez, esto puede vincularse a la penetración, durante las décadas que van de mediados a fines del siglo XVIII, de un mercado comercial en áreas que hasta entonces le habían sido marginales.[24] La zona de Jilotepec, al igual que la región de Atlacomulco al suroeste y por razones similares en términos generales (la asignación de recursos, la población relativamente dispersa, etc.), se incorporó plenamente a la economía de mercado colonial, cada vez más arraigada y con mayores ramificaciones, en una fecha relativamente tardía. El impulso de los grandes terratenientes de la región para abrogar los acuerdos de tenencia de la tierra vigentes desde tiempo atrás y para extraer rentas mayores y más predecibles, así como para intensificar el trabajo, y por otra parte los esfuerzos de los campesinos indígenas para resistir a estas exigencias, revelan que las condiciones del mercado favorecían a los productores de grano a gran escala. Éste es un *Leitmotiv* histórico que hemos encontrado repetidamente en nuestro análisis de los sucesos de 1810, o de años anteriores y posteriores: mientras los tonos bajos repiten con insistencia el compás de la presión agraria, los agudos retoman la melodía de la acción colectiva local con sus variaciones casi infinitas.

[23] AGN, Tierras, vol. 2191, exp. 3, sin pp., 1806.

[24] Para una discusión amplia de esta tendencia en varios contextos diferentes, véanse los ensayos de mi libro *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares en la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992), y los extensos estudios de Richard L. Garner y Spiro E. Stefanou, *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico* (Gainesville, 1993), y Arij Ouweneel, *Shadows Over Anahuac: An Ecological Interpretation of Crisis and Development in Central Mexico, 1730-1800* (Albuquerque, 1996).

OTROS FORASTEROS

La fricción económica abierta con los forasteros no era la única fuente de conflictos que generaba la acción colectiva violenta en la esfera del pueblo. Los actos de los párrocos en sus tratos con la gente rural también podía ser un irritante mayor, y sus carreras con frecuencia se entrelazaban con las historias locales de protesta, sedición e insurgencia, como ya hemos visto. Muchos eran parte de sus comunidades, pero también eran fuereños (vivían en el pueblo, pero no eran del pueblo), a caballo entre la comunidad primitiva y la comunidad próxima, condición que los hacía poderosos y vulnerables a la vez. Como el ingreso fijo (diezmos y obvenciones) de la mayoría de los párrocos rurales solía ser insuficiente para mantener lo que consideraban un estilo de vida decente, vivían básicamente de las cuotas que cobraban por administrar los sacramentos y oficiar la misa. Aunque nominalmente estas cuotas estaban reguladas por aranceles aprobados, su recaudación era la sempiterna manzana de la discordia entre los curas y sus feligreses y podía ser la causante de conflictos prolongados, litigios y hasta confrontaciones violentas entre el cura y la comunidad.[25] A este tipo de problemas económicos se añadían las cuestiones emocionales e intelectuales del sacerdocio secular (cuestión que se discute en el capítulo X) en cuanto a la vocación religiosa y las actitudes sociales. Por un lado, a finales de la época colonial, era generalizada la crítica de que el clero mostraba un relajamiento moral cada vez mayor y un decaimiento del celo vocacional, especialmente en las parroquias, lo que alentaba el esfuerzo de hacer una reforma institucional en el interior de la iglesia. Por otra parte, los curas de pueblo generalmente consideraban a sus fieles como gente incorregiblemente ignorante y corroída por el vicio, opiniones que no en pocos casos estaban teñidas de un ánimo racista hacia los indios. Es muy similar lo que puede decirse de los funcionarios seculares locales, desde luego, sobre todo en los pueblos: magistrados de pueblo, recaudadores fiscales, administradores de los estancos, funcionarios de la

[25] Dos ejemplos de conflictos que llevaban mucho tiempo cocinándose entre el cura y la comunidad en los pueblos con gran actividad insurgente a principios de 1810, son los casos de Temascalzingo, al noroeste de la ciudad de México, que puede verse en AGN, Criminal, vol. 231, sin número de exp., fols. 207r-255r, 1785, y el de Yahualica en la región de Metztitlán-Huasteca, en AGN, Tierras, vol. 2832, exp. 4, fols. 28r-140v. Estas cuestiones se tratan exhaustivamente en William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford, 1996).

Acordada, etc. Sin embargo, tanto por su papel como agentes de control social y político, como por sus actividades personales, era menos probable que estos últimos disimularan sus relaciones de explotación con cierta apariencia de altruismo o simpatía emocional, como acostumbraban los curas.

Ahora bien, los forasteros no necesariamente eran terratenientes españoles, curas de pueblo o funcionarios codiciosos, de ambiciones comerciales. También podían encontrarse campesinos de recursos económicos modestos que no fueran del pueblo, pero dotados de gran vigor reproductivo, colonos agrícolas o pequeños campesinos. No puede determinarse si las presiones que esta gente ejercía en la limitada base de recursos eran a la larga más exacerbantes para los habitantes o si abrían mayores probabilidades de que se produjeran estallidos colectivos, pero al menos eran ambas cosas a juzgar por su papel en la historia de la violencia y los conflictos locales. Al igual que ocurría con los dueños no indios de haciendas comerciales, el cociente de irritación de esta gente podía aumentar considerablemente en virtud de su complicidad con los poderosos del pueblo, como caciques, funcionarios o campesinos indígenas ricos. Las presiones de este tipo ciertamente contribuyeron a caldear el ambiente en el que sucedieron los disturbios de 1810 de Amecameca. En este lugar estalló la violencia el día y la noche de Año Nuevo de 1799 en el barrio de Tlaylotlacán, en el que algunos terratenientes locales que no eran indios de mediana posición y un puñado de funcionarios españoles fueron apedreados. Lo que se disputaba era que se hubieran transferido unas tierras que alguna vez habían pertenecido al cacique local y los residentes del barrio habían labrado como propias por cierto tiempo, a unos labradores que no eran naturales de la región. Un episodio análogo había ocurrido en enero del año anterior, también por cuestión de tierras, en este caso disputadas por campesinos indios del lugar y por otros que no eran de ahí.[26] Una transferencia de índole parecida pero a escala mucho mayor se hallaba en el origen de las tensiones entre campesinos indios, funcionarios españoles locales y otras figuras de poder, y labradores no indios, de la región de Cuauhtitlán, al norte de la ciudad de México, en la década de 1780. En este lugar hubo una revuelta a finales de 1785 que en cierto nivel se remitía a una pugna por la posesión de una imagen religiosa local por parte de vecinos naturales y pobladores venidos de fuera (con todo lo que esto implicaba),

[26] AGN, Criminal, vol. 226, sin número de exp., fols. 400r-445v, 1799.

pero que al mismo tiempo revelaba viejas resquebrajaduras en el interior de la comunidad relativas a la tenencia de la tierra y a la creciente diferenciación social.[27]

Los elementos del conflicto étnico, normalmente mezclados con la pugna por la tierra o el equilibrio político, surgen de manera menos ambigua aún en otros episodios de fines del periodo colonial. Por ejemplo, el subdelegado de Cosamaloapan, en la Intendencia de Veracruz, informaba de un pequeño disturbio en septiembre de 1808 en el que participaron indios del pueblo de San Juan Bautista Chacaltianomi, y de cómo a duras penas lograron evitar que se convirtiera en una revuelta mayor. En la riña, provocada por un conflicto sobre el ejercicio de la autoridad judicial, unas dos docenas de indios (entre ellos varios ex gobernadores) se enfrentaron al teniente de justicia español del pueblo, quien recibió el apoyo de los negros del lugar en contra de los vecinos, y luego convocó a todos los "mulatos de las rancherías en el pueblo" a venir en su ayuda si se repetía la violencia.[28] Ese mismo año de 1808 hubo otros dos episodios que vale la pena revisar con detalle, pues ejemplifican con mayor claridad el tipo de tensiones locales que podía dar un trasfondo más importante a la actividad rebelde. Ambos tuvieron lugar en regiones que posteriormente se convertirían en focos endémicos de la insurgencia: la zona cañera de Cuernavaca y la región montañosa que se extiende al noreste de la ciudad de México.

En febrero de 1808, un tumulto sedicioso de unos 200 indios, en el aislado pueblo serrano de Huautla, como a 150 kilómetros al noreste de la ciudad de México, obligó al magistrado español de la cabecera distrital de Yahualica a expulsar a cuatro terratenientes locales que no eran indios. Ese mismo mes, el funcionario regresó con una fuerza armada para castigar a los caudillos de los revoltosos sólo para descubrir que muchos habían huido a "... los montes, donde frecuentemente hacen sus juntas [para conspirar]", y otros a la ciudad de México. En 1792 se registró una resistencia similar a la autoridad del magistrado local y sacerdote; uno de los principales incitadores del episodio, un ex gobernador indio de Huautla,

[27] Para la revuelta de 1785, véase AGN, Clero Regular y Secular, vol. 103, exps. 11-12 , fols. 403r-436v, 1786, y para el trasfondo agrario, véase AGN, Tierras, vol. 1494, exp. 4, 160 fols., sin pp., 1783. Un relato detallado de una conspiración local para movilizar fuerzas insurgentes del área a principios del verano de 1811 y de una breve toma del pueblo por los rebeldes en el mes de septiembre de ese mismo año es el que se conserva en AGN, Infidencias, vol. 24, exp. 14, fols. 255f-304v, 1811, y exp. 7, fols. 194r-221v, 1811.

[28] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 7, sin pp., 1808.

también estaba implicado en el episodio más reciente.[29] El magistrado entendió la revuelta y las subsiguientes maniobras legales (solicitudes a las autoridades de la ciudad de México, etc.) como parte de una trama organizada por los perturbadores desleales de la comunidad para conservar el poder que tenían en ella y seguir haciendo derramas ilegales para subsidiar sus actividades políticas. Alegaba que los dirigentes generalmente se juntaban en la ciudad de México o en un rancho cercano, situado en los montes, y que ahí convocaban de noche a los vecinos indios para recaudar fondos y para "insolentar la indiada... contra sus superiores, con ofertas que han de quedar libres de toda sujeción, y sin dependencia de otro que de su gobernador que se dirigirá por lo que ellos y los pasados le ordenen. Esta conspiración ha tomado tanto fermento en estos últimos tiempos, que diariamente se presentan indios ebrios insultando con amenazas al párroco y al teniente, y aun [a] aquel le han negado las asistencias, resistiéndose a pagarle los derechos parroquiales, de manera que está reducido a una sustentación tan parca y grosera como puede tenerla el más infeliz de sus feligreses..."

El oficial concluye su informe pidiendo el consejo de las autoridades virreinales e informándoles que acaba de nombrar como "recaudador real de tributos" y submagistrado de Huautla a don Antonio Cortés, uno de los mismos a los que los vecinos indios habían expulsado por principio de cuentas.

Los dirigentes de los vecinos rebeldes alegaban que los cuatro expulsados, uno "coyote" y tres mulatos, se habían avecindado en la región de Huautla en fechas relativamente recientes. Se habían apropiado de parcelas de la mejor tierra labrantía y llevaban su ganado a pastar a las tierras comunales sin hacer ningún tipo de pagos, confiando en la protección cómplice del magistrado de Yahualica y el cura local, en la violencia y las amenazas, para realizar sus actividades impunemente. Los naturales también se quejaban de que el magistrado de Yahualica, don Antonio José Vélez, había exigido tierras de cultivo sin pagar renta y había impuesto en Huautla contribuciones arbitrarias. Los testigos locales del caso eran casi todos miembros destacados de la comunidad indígena, varios de ellos ex gobernadores emparentados entre sí. Estos hombres declararon en testimonio que los dirigentes de la protesta del pueblo eran todos ellos perturbadores y

[29] Otros dos dirigentes, Joaquín y Antonio Vite, procedían de una familia india de la región con muchas ramificaciones, cuyos miembros desempeñarían un destacado papel en la insurgencia después de 1810.

que los llamados intrusos eran hombres de principios y probidad.[30] Los cargos por rebelión y las réplicas a las acusaciones por parte de los indios más humildes de que eran artimañas legales fueron remitidas a las autoridades virreinales de la ciudad de México, donde aún seguían pendientes cuando estalló la insurgencia unos 30 meses después.[31]

El segundo episodio, en el que intervienen los dos pueblos de Ocotepec y Ahuatepec de la región de Cuernavaca, ocurrió al mismo tiempo que el de Huautla. En mayo de 1808, un funcionario español de Cuernavaca viajó al pueblo de Ahuatepec a darle posesión legal de sus tierras, como lo había decretado la Audiencia de la Ciudad de México en fechas recientes. Se topó con una chusma amenazante de unos 300 indios de Ocotepec, quienes lo forzaron a suspender los procedimientos. Armados con hachuelas, garrotes y piedras, esta gente amenazó al funcionario con quitarle la vida a los gritos de "... ni al virrey ni a la Audiencia obedecían, ni al teniente de mierda". Como un mes después, el jueves 16 de junio de 1808 (en la fiesta de Corpus Christi), los funcionarios provinciales tomaron Ocotepec por asalto, detuvieron a una docena de hombres de los que se habían resistido a que midieran la tierra y se los llevaron a Cuernavaca, de donde fueron liberados al día siguiente, salvo tres de ellos. Los dos días siguientes, según declaró un testigo, el pueblo de Ocotepec estuvo alborotado, las campanas sonaron al vuelo y en los campos se reunieron grupos de labradores como si se aprestaran para el ataque contra el poblado vecino. Finalmente, el siguiente domingo, 19 de junio, unos 200 vecinos de Ocotepec llegaron a Ahuatepec y trataron de quemar una

[30] Varios aspectos del testimonio dan pie a ciertos cuestionamientos y otorgan credibilidad a la interpretación de que los testigos fueron seriamente puestos en tela de juicio por su lealtad a Vélez y al cura local. Todos sabían leer, circunstancia bastante improbable en esa época y que apuntaría a un considerable grado de aculturación en un pueblo tan aislado como Huautla. Además, Vélez, quien tomó los testimonios, difícilmente puede haber generado un ambiente neutral, haciendo preguntas formuladas en su propio interés. Los testigos fueron evasivos en la cuestión de la adscripción étnica de los intrusos, lo que quizá reflejaba en parte la vaguedad de las categorías raciales de la época, así como su intento de dar a Vélez las pruebas que ellos sabían que quería obtener. Al tratar la cuestión de la adscripción étnica de los cuatro campesinos no indígenas, los testigos indios no recurrieron a una caracterización directa de ellos, sino a términos sesgados o eufemísticos, como: "le advierte ser español, por la fisonomía de la cara...", "por su aspecto le parece... ser mulato", a la reconstrucción genealógica o a registros oficiales como las listas tributarias, y todas las declaraciones fueron inusitadamente evasivas.

[31] AGN, Criminal, vol. 280, exp. 9, fols. 387v-419r, 1808. Quizá tenga alguna importancia que ninguno de los cerca de 12 sujetos nombrados específicamente en la documentación sobre el episodio de Huautla de 1808 aparezca en una lista de los oficiales y soldados de la compañía de las milicias realistas del pueblo para 1816, en la que figuran unos 60 hombres: AGN, OG, vol. 64, si núm. de exp., fols. 186r-v, 1816.

casita de un rancho, a lo que los ahuatepequeños respondieron con piedras y diciéndoles de cosas. En medio de los hechos que se sucedieron salieron lastimadas como 10 personas de cada pueblo, casi todos con heridas en la cabeza (seguramente por las piedras). Dicen que poco después de la trifulca una mujer de Ocotepec murió de susto mientras daba a luz prematuramente, porque su esposo había participado en la revuelta del domingo.

En la investigación del episodio, el subdelegado de Cuernavaca reprendió duramente a la gente de Ocotepec por su "insubordinación, altanería y carácter provocativo", señalando su "odio implacable y mala voluntad" hacia Ahuatepec, pueblo legítimo a pesar de la insistencia de los ocotepequeños en llamarlo "rancho". Salvo por el labrador cuya casa quemaron parcialmente, la gente de Ahuatepec guardó un notorio silencio sobre el asunto, quizá confiando en la anterior resolución tomada por la Audiencia de la Ciudad de México en la que había establecido la legitimidad de su causa. Sin embargo, los indios de Ocotoepec tenían mucho qué decir sobre el tema. Alegaban que los leñadores del pueblo habían sido atacados la mañana del domingo por los ahuatepequeños y que si habían entrado en Ahuatepec había sido para vengar a los hombres heridos. Hacía más de 20 años que había tensión entre los pueblos, desde que unas gentes de Cuernavaca (así, sin especificar) habían "alborotado" a un grupo de labradores mulatos y "lobos" que vivían pacíficamente como arrendatarios en tierras del pueblo de Ahuatepec. Hacía más o menos unos 50 años antes (como por 1740 o 1750) que había llegado a la región el primero de estos labradores que no eran indios, a cultivar parcelas en las laderas; luego "se bajaron" a la región llamada Ahuatepec, entonces escasamente poblada, y ahí rentaron tierra agrícola de los gobernadores indios de Cuernavaca. Las primeras familias que llegaron fueron seguidas por colonizadores de pueblos más saturados del Valle de México, como Atzcapotzalco y Ecatepec, de manera que para 1808 había unas 50 o 60 familias de gente de fuera (no indios) cultivando tierras rentadas al gobernador de Cuernavaca. Entre esta gente, decían los ocotepequeños, "... no hay ninguna que sea de indios puros". Los quejosos se describían a sí mismos como ciudadanos fieles y tranquilos, y no "como en otros pueblos suele acaecer, porque todos cuantos vecinos componemos el citado nuestro, somos indios puros y legítimos, sin que [se] halle entre nosotros ninguna otra casta, que es la que suele causar disenciones y disgustos entre los indios, por la diversidad de calidad de sangre..."[32]

[32] AGN, Criminal, vol. 262, sin núm. de exp., fols. 357r-415v, 1808-1809.

Puede suponerse que lo que estalló y salió a la superficie en este episodio violento aunque circunscrito, fue el efecto acumulativo de por lo menos medio siglo de tensión entre un pueblo indio establecido y un floreciente poblado de colonizadores agrícolas que recibían el apoyo, muy probablemente por motivos políticos (la extensión geográfica de su autoridad), de las altas autoridades indias de Cuernavaca. En un intento por reconciliar la estructura política de los pueblos indios locales con la necesidad de expansión agrícola, las autoridades españolas de la ciudad de México obviamente concedieron la categoría de pueblo a un asentamiento relativamente reciente cuyos pobladores no eran indios, no en su mayoría. La "otredad" de estos forasteros se enfatiza con la alusión implícita que hacen los indios al tinte de sangre africana entre los colonos, una apropiación paradójica, pero común y previsible, de las ideologías racistas dominantes de la sociedad española, situada en el nivel superior.

Faccionalismo en la comunidad

El segundo patrón de largo plazo de la historia local que generalmente se encontraba en el origen de la violencia colectiva tiene menos relación con los forasteros que con los miembros de la comunidad: con las relaciones de poder, el faccionalismo y las peleas dentro de las comunidades rurales. A juzgar por la documentación colonial, esta especie de tensión crónica era aún más generalizada que la fricción con los forasteros y era parte de la misma trama y urdimbre de la vida del pueblo. Era la fuerza motriz para la fisión de las comunidades en bandos opuestos, así como un principio de lealtad y organización ante la política supralocal. Las cuestiones ideológicas que se debatían a nivel colonial o "nacional" proporcionaban la ocasión (o mejor dicho el pretexto) para la continuación o el resurgimiento del faccionalismo local de vieja cepa, situación que en la insurgencia de 1810 no fue menos manifiesta que en la revolución de 1910.[33] Esto no equivale a decir que los elementos ideológicos o seculares, explícitamente programáticos, que abarcan una visión más amplia, no puedan encontrarse en los episodios de este tipo, aunque en la práctica era más probable que los desplazaran las ideas religiosas populares, las creencias mesiánicas y las consignas políticas. La gente de las comunidades rurales participaba con mayor presteza y convicción en actos

[33] En varios pasajes firmemente argumentados, Alan Knight dice algo muy similar sobre la Revolución de 1910, *The Mexican Revolution*, 2 vols. (Cambridge, 1986), especialmente en el vol. 1, *passim*.

colectivos por cuestiones de carácter local. Las divisiones en las comunidades rurales podían ser verticales u horizontales, y respondían, respectivamente, al sabor de la lucha de clases y con fricciones entre los miembros de la élite y la gente común, o bien apuntaban a las facciones, peleas y venganzas, e involucraban a los bloques de poder local, familias, clientelas, grupos de aliados políticos en pugna o a componentes de entidades políticas mayores.

El modelo de división vertical se ejemplifica con los sucesos de la época insurgente centrados en el pueblo de Mezquitic, ubicado justo al noroeste de la importante capital provincial de San Luis Potosí. En abril de 1811, cuatro labradores indios de Mezquitic, cuyas edades iban de los 24 a los 50 años (tres de ellos, hecho más bien extraordinario, tenían entre 40 y 50) fueron condenados a la pena máxima por el comandante realista Félix María Calleja: fueron fusilados por la espalda y sus cuerpos estuvieron colgados dos horas en la plaza mayor de San Luis Potosí. Su destino quedó marcado por una revuelta ocurrida unos meses antes en el pueblo y de la que ellos y algunos más fueron los dirigentes, y que por un tiempo se vinculó a la actividad insurgente del área. De hecho, los tres hombres se fueron por un tiempo con las gavillas insurgentes. La violencia del pueblo, claramente dirigida contra el cura local y los ciudadanos ricos más destacados, llevaba tiempo fermentándose, desde antes de que estallara siquiera la rebelión de Hidalgo, y había adoptado la forma de tensiones intracomunitarias dirigidas contra esas mismas figuras de poder.[34] En el episodio de Huautla antes discutido, así como en muchos otros disturbios rurales de las épocas previa y posterior a la insurgencia, pueden descubrirse resonancias de este tipo de tensiones en un pueblo, con el añadido de la connivencia entre los notables del pueblo y gente de fuera. Dejando de lado las líneas específicas de fisión en las comunidades rurales, o su afinidad con las vagas (o sólo imaginadas, o planeadas) aspiraciones de justicia social y reivindicaciones de clase encarnadas en la ideología rebelde explícita, estas revueltas de pueblo tienen etiologías básicamente locales, aunque pueden confabularse por breves periodos con movimientos de mayor escala.

En muchas formas más interesante que la violencia política surgida de la fricción de las relaciones jerárquicas o de una distribución desigual de la riqueza, resulta la violencia política que se origina de la competencia faccionalista por el dominio político y económico, aunque en la práctica es difícil separar estos dos de manera formal. El juego de los "de adentro" y los

[34] AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 20, fols. 109r-124v, 1811.

"de afuera" de la vida del pueblo llevaba con frecuencia al tipo de drama político formulario esbozado esquemáticamente en las páginas iniciales del capítulo. Los conflictos internos de este tipo ejemplifican las divisiones horizontales, en las que las familias, clientelas y subcomunidades políticas u otras facciones compiten por el poder y el control de los recursos.

Un ejemplo de la temible violencia que puede estallar si estas tensiones encuentran un incidente precipitante que las libere, es el episodio que ocurrió a finales de los años de 1780 en el remoto poblado de Acayucan, ubicado costa abajo por el litoral del Golfo como a 200 kilómetros al sureste del puerto de Veracruz. Allí, la mañana del domingo 21 de octubre de 1787, una pelea que comenzó por las elecciones locales de funcionarios indígenas desembocó en una serie de sucesos particularmente violentos. La esposa del entonces gobernador indio solicitó desesperadamente la presencia del alcalde mayor de la provincia afirmando que un grupo de vecinos descontentos (encabezados por mujeres, de manera significativa) habían golpeado y azotado a su esposo anunciando su intención de que "después lo iban a capar". Con el magistrado llegó un grupo mal armado de unos 40 o 50 españoles y pardos, que abrieron fuego contra la amenazante multitud, hiriendo fatalmente a tres indios y una mujer en la primera andanada. Los vecinos a su vez se lanzaron de inmediato contra la tropa, matando a dos soldados, y luego arremetieron contra el submagistrado local, al que golpearon hasta matarlo y luego literalmente lo destazaron en la calle principal del pueblo. El mismo alcalde mayor fue capturado, amarrado y entregado a las indias, quienes lo llevaron a la cárcel del pueblo "... con intención de hacer con él algún sacrificio". Finalmente logró escapar el desdichado, y sólo se salvó gracias a que se acogió en el sacrosanto recinto de la iglesia y luego en la casa del cura.[35] Mientras tanto, las casas de varios españoles, entre ellos algunos criollos, fueron destruidas, y a otro español lo mataron en el camino.[36] En este punto se confunden los relatos de lo ocurrido, pero lo que queda claro es que la violencia atrajo la inmediata y comparativamente masiva respuesta armada de las autoridades coloniales. El 24 de octubre salió de Veracruz una expedición militar compuesta por más de 300 hombres, y a fines del siguiente mes su comandante decía en una carta dirigida al virrey Flores que Acayucan ya había sido pacificado.

[35] Dado el grado de furia que bien se demuestra entre el tumulto de vecinos, es interesante que los perseguidores del magistrado hayan respetado el recinto eclesiástico.

[36] Resulta bastante claro, a partir de los relatos de los testigos, que los sediciosos indios habían salido a matar a todos los españoles del pueblo, y no solo a uno o dos de cuna europea.

El origen inmediato del levantamiento fueron las elecciones enardecidamente competidas del gobernador indio del pueblo. Aunados a esta amarga rivalidad, se hallaban los esfuerzos de un destacado ciudadano indígena (no resulta claro si era un ex gobernador o un aspirante al cargo), Gaspar de los Reyes y su esposa, por imponer su dominio político en el pueblo a partir de un decreto virreinal obtenido en la ciudad de México. Las cuestiones más visibles que se ventilaban en las quejas iniciales de Reyes por las elecciones "fraudulentas" y que se trataban en el decreto están relacionadas con el acceso a las tierras del pueblo, así como con el pago de diezmos y servicios en trabajo personal por parte de los vecinos. El mismo Reyes contaba con una facción de la élite local (su "partido") que lo apoyaba, y aunque varios de los principales del pueblo no participaron directamente en la revuelta, el bloqueo de las aspiraciones de Reyes que de ella resultaron redundaron claramente en beneficio de aquellos. El comandante militar español advierte que varios de los indios detenidos, al defenderse de las acusaciones penales surgidas del episodio, señalaban la complacencia del alcalde mayor ante los esquemas de Reyes como un importante factor en el contexto que propició el estallido. Los vecinos españoles sobrevivientes dicen básicamente lo mismo en los testimonios que rindieron durante el mes de enero, e imputan el estado de "anarquismo" imperante en el pueblo antes y durante la revuelta al mismo magistrado, "... pues [de] su fatalísimo gobierno y ningún castigo de los más enormes delitos, ha provenido el general insolentismo, libertinaje y ninguna subordinación con que casi todos [los indios] han estado viviendo, y viven..." Resulta interesante que varios de estos testigos señalaron que el levantamiento habría sido peor si los afromestizos hubieran tomado parte; pero éstos se abstuvieron de involucrarse a pesar de sus constantes quejas por los impuestos con que les gravaban sus actividades agrícolas. Tampoco se unieron al movimiento los pueblos indios de los alrededores, que serían unos seis, pese a los intentos de los dirigentes del tumulto de Acayucan por atraerlos a su causa.[37]

YAUTEPEC, 1808-1819

Para concluir esta discusión sobre el faccionalismo intracomunitario en la historia local de revueltas e insurgencia, podemos ver el dramático caso de

[37] AGN, Historia, vol. 326, exps. 1-2, 1r-58v, 1787-1803.

Yautepec, un importante pueblo agricultor de la zona cañera de Morelos, equidistante de Cuernavaca y Cuautla, en los años de 1808 a 1819.[38] En términos de la variedad de las experiencias de las comunidades que aquí se han descrito, el caso de Yautepec es idiosincrásico, porque de hecho no provocó un episodio concentrado de violencia colectiva durante el periodo que hemos considerado, por lo menos hasta donde nos es dado saber. Sin embargo, los vecinos sí tomaron bandos durante la lucha de Independencia a partir de las divisiones preexistentes entre las facciones, y esto justifica nuestro interés por los sucesos en el pueblo. Por otra parte, es instructivo retrazar la relación entre algunas de las particularidades del caso, pues por la densidad de detalles interesantes comienza a parecerse (aunque no se equipara) con la revuelta de Atlacomulco reconstruida en el capítulo precedente; en este proceso, se transmite algo del sabor y la textura de la vida de pueblo en el acalorado ambiente político que precedió el estallido de la insurrección y que imperó en los turbulentos años posteriores a 1810. Emergen explícitamente factores similares a los que hemos descubierto para Atlacomulco y otros episodios, o al menos se ve cómo se apunta claramente hacia ellos: el conflicto étnico, la competencia por los recursos limitados, la pugna política y el faccionalismo, las venganzas personales, etc. Además, en el caso de Yuatepec, el vaivén entre algunos fragmentos de discurso explícitamente ideológico referentes a la crisis política del imperio español y una realidad social y económica local y muy parroquial es evidente, y proporciona ciertos indicios de cómo podían influir entre sí estos reinos de la percepción y las ideas, y mantenerse pese a ello perfectamente distinguibles. En presencia de estos elementos estructurales tan generalizados, la existencia o la ausencia de la violencia misma puede tomarse claramente por lo que era: contingente, sobredeterminada y en modo alguno inevitable, aunque ciertamente bastante frecuente.

A principios del verano de 1819, se divulgaron acusaciones vagas contra los funcionarios y ciudadanos indios (no se mencionan nombres) del barrio de Santiago, en el norte del pueblo de San Juan Yautepec, que los vinculaban con simpatías a favor de los insurgentes en años anteriores. Indignados por las acusaciones, los hombres se defendieron con un certificado del comandante militar realista en el sentido de que Santiago participaba

[38] Se encuentra algo de la historia social y económica del pueblo y la comarca en Cheryl E. Martin, *Rural Life in Colonial Morelos* (Albuquerque, 1985), Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepozotlan Restudied* (Urbana, 1951), y Arturo Warman, *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional* (México, 1976).

voluntaria y enérgicamente en la defensa local de todo el poblado desde hacía cinco años y que así habían frustrado en por lo menos una ocasión un ataque rebelde contra el mismo Yautepec. Las acusaciones habían surgido a propósito de una solicitud hecha al virrey por los hijos de Santiago, en la que decían que los funcionarios de San Juan Yautepec habían "usurpado" al menos dos pedazos de las tierras comunales de Santiago, en parte por vengarse de la posición obstinadamente fiel a los realistas del asentamiento menor. Los testigos locales declararon de manera convincente que Santiago prácticamente carecía de tierras laborías, mientras que San Juan Yautepec tenía más que suficientes, y hasta tenía milpas con riego para satisfacer sus propias necesidades y aun para rentar parcelas a otra gente (que no eran indígenas). El virrey falló a favor del menor de los barrios, dando a Santiago posesión absoluta de las tierras en cuestión.[39] La lucha por el territorio (y puede sospecharse que por el terreno político superior) entre ambas entidades se remontaba al menos a la década de 1790, pero sólo afloró en la esfera de la alta política en 1808.

A principios de marzo de 1808, doña Manuela Pérez Palacios, de Yautepec, presentó una solicitud al delegado de Cuautla a favor de su esposo, don Manuel Porras, alegando que otro español del pueblo, el comerciante don Miguel Vázquez Rincón, no le había pagado a su esposo 735 pesos que le debía por la compra hecha en 1784 de una casa y una tienda en la parte principal de San Juan Yautepec. Ya con anterioridad, Vázquez Rincón

[39] El pueblo grande también había intentado aumentar las rentas de las tierras de labor que había alquilado al otro poblado, de seis a 20 pesos la fanega; AGN, Tierras, vol. 1981, exp. 3, 29 fols., 1819. Debo esta referencia y otras sobre Yautepec a Cheryl E. Martin, quien me hizo fijarme en este episodio y me dio un útil resumen sobre la historia de la disputa. Aunque los expedientes judiciales de los insurgentes que he logrado reunir no señalan a Yautepec como un contribuyente de rebeldes particularmente destacado, toda la zona de Cuernavaca-Cuautla fue de lo más importante como un foco de actividad insurgente prolongada, pues de ahí salieron 15% de todos los rebeldes de quienes he podido establecer su lugar de residencia/nacimiento, y una tercera parte de aquellos cuyo lugar de captura pudo conocerse (véase el cuadro II.8, capítulo II). Esto contraría las afirmaciones de Tutino, por cierto, quien considera que la actividad insurgente en el área se limitaba completamente y terminaba con las acciones de 1811-1812 en Cuautla, donde Morelos estuvo sitiado por los realistas, aunque el cabecilla rebelde logró romper el sitio y retirarse hacia el sur; Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986). Por otra parte, Hamnett ha encontrado pruebas de que la zona de Cuautla-Yautepec fue una importante abastecedora de fuerza humana para las gavillas insurgentes, hombres procedentes sobre todo de los pueblos indígenas, por lo menos en el verano de 1812, tras la caída de Cuautla. Los realistas españoles del mismo Yautepec se las arreglaron para organizar un contingente de milicias y resguardaron al pueblo para que no pasara a manos insurgentes; Hamnett, *Roots of Insurgency*, *op. cit.*, pp. 71, 163-164, 243, n. 50.

se había visto en enredos con otros acreedores y la Audiencia de la Ciudad de México le había concedido un periodo de gracia para pagar sus deudas que vencía en octubre de 1808. A consecuencia de la solicitud de marzo de 1808, se comprometió a pagar la deuda con Porras para octubre, pero cuando faltó a su promesa, doña Manuela llevó el caso a las instancias legales a principios de noviembre, alegando que el deudor estaba planeando irse de Yautepec dejando atrás sus deudas incumplidas. Mientras tanto, Vázquez Rincón obtuvo una fianza por buena conducta, que fue cubierta por otro español del distrito, don Francisco del Soto; ganó otra moratoria de pago (hasta octubre de 1810), esta vez concedida por el Consulado de la ciudad de México, y levantó graves acusaciones de carácter político contra Porras, teniente de Yautepec, alegando que los actos de Porras y su esposa se debían no a las deudas sino al deseo de vengarse por estas acusaciones.[40]

Las acusaciones de este hombre agobiado por las deudas, Vázquez Rincón, se hicieron en dos series, que comenzaron en septiembre de 1808. La primera de ellas hubiera resultado irrisoria de no ser por los nubarrones políticos que comenzaban a cernirse amenazantes y la destacada posición de Porras como magistrado local de Yautepec.[41] El acusador mantenía que él personalmente había recaudado una suma considerable entre los vecinos de Yautepec para erigir de manera destacada en el pueblo una bandera con la imagen de Fernando VII, así como para pagar varias misas ofrecidas al rey que había sufrido la usurpación. Sin embargo, Porras se las había arreglado para impedir que se oficiaran las misas, diciendo públicamente que no quería que la bolsa del párroco local engordara bajo ese pretexto, y también logró que buena parte del dinero se regresara a los contribuyentes. Se hizo lo de la bandera; pero Porras dijo que era algo "escandaloso", declaración que despertó en Vázquez Rincón serias dudas (así lo dijo) sobre la fidelidad del teniente al régimen español. Otros cargos contra Porras fueron que había impugnado los informes de las victorias militares de los españoles sobre los franceses publicados en la *Gaceta de México*, y que había exal-

[40] AGN, Hospital de Jesús, leg. 305, exp. 41, 12 fols. 1808.

[41] Debe recordarse que la crisis política en España y la ciudad de México llegaba a un punto culminante justo en este periodo. En septiembre de 1808, luego de un verano ardiente de debate y maniobras políticas, un golpe de Estado organizado por los españoles peninsulares de la capital y dirigido por el inmensamente rico Gabriel de Yermo (quien era propietario de una hacienda azucarera en la región de Cuernavaca) logró derrocar al venal y ligeramente favorable hacia los criollos virrey Iturrigaray y reemplazarlo. Para una narración esquemática de estos acontecimientos, véase Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), especialmente el capítulo II.

tado el nombre de Napoleón. Junto con las acusaciones de Vázquez Rincón, los cargos contra Porras fueron corroborados por el cura de Yautepec, don Andrés del Moral, en una carta dirigida al gobernador del marquesado del Valle, en cuya jurisdicción privada se encontraba Yautepec,[42] así como por don Francisco del Soto, un comerciante y labrador gachupín de Yautepec quien —como se recordará—había respaldado la fianza de Vázquez Rincón en el juicio que se le seguía por deudas. La segunda tanda de acusaciones hecha por Vázquez Rincón, a fines de septiembre y en octubre de 1808, no impugnaban la lealtad política de Porras, sino su probidad como funcionario de la Corona. Entre sus faltas supuestamente estaban que patrocinaba los juegos ilegales de azar ("monte") en su casa, que aceptaba sobornos de los contrabandistas de mezcal, que practicaba la extorsión, que hacía negocios con el maíz y mantenía ilegalmente un "reparto de mercancías" (un sistema que obligaba a los indios a comprar mercancías a precios considerablemente inflados, y que la legislación real había proscrito como parte de las Reformas borbónicas).

En su defensa, Porras presentó el testimonio de varios notables vecinos españoles.[43] Sus declaraciones consistían básicamente en apoyar la lealtad política del teniente de Yautepec dando fe de varios ejemplos de que Porras había manifestado públicamente su entusiasmo por el ascenso al trono de Fernando VII, y una de ellas era que había arrancado un retrato de Napoleón y lo había puesto bajo los cascos de uno de sus caballos. Los testigos coincidían en que en otra ocasión Porras había conseguido un retrato de Napoleón (la fabricación de estas imágenes debe haber fomentado una vigorosa industria casera), pidió un burro prestado y lo hizo desfilar por las calles con la imagen pegada en la grupa en compañía del pregón del pueblo para que gritara los delitos del corso. Porras llevó al asno a una gran fogata que habían prendido en la plaza de Yautepec y fingió que quemaba no sólo la imagen sino al mismo animal mancillado, ofreciendo al dueño pagarle

[42] Hernán Cortés, el conquistador de México, recibió el noble título de marqués del Valle de Oaxaca a principios del siglo XVI, con derechos judiciales y de otro tipo sobre grandes regiones del centro de México, entre ellas gran parte de la zona azucarera de Cuernavaca. En el siglo XVIII, sus descendientes conservaban estos derechos en forma de una propiedad sujeta a vínculo, así como la propiedad de la principal plantación azucarera de Atlacomulco, en la misma región. Para la historia institucional y la estructura del marquesado propiamente dicho, véase Bernardo García Martínez, *El marquesado del Valle: tres siglos de régimen señorial en Nueva España* (México, 1969).

[43] Entre ellos figuraba el padre Moral, quien contradijo su primer testimonio en el que respaldaba las acusaciones de Vázquez Rincón, su vicario, el recaudador local de impuestos de la Corona y media docena de comerciantes peninsulares o administradores de propiedades.

por su pérdida, "... pues [en palabras de un testigo] no quería que quedaran ni aun cenizas de un animal que había servido a tan vil traidor, lo que no se verificó con el burro por los muchos respectos que intervinieron para no quitarle la vida". Además, Porras alegaba que detrás de las acusaciones en su contra y detrás de Vázquez Rincón se hallaba la siniestra actuación del ex recaudador local de impuestos, Del Soto, a quien Porras había arrestado con anterioridad debido a ciertas irregularidades que se habían registrado con fondos de la Corona y quien había jurado enemistad amarga y eterna al magistrado de Yautepec.

No obstante, desde el punto de vista de la ruptura faccional, y más interesante aún que las rivalidades en el interior de la élite insinuada por las acusaciones y los contraataques, es la evidencia de la participación indígena en esta polarización política de la comunidad. A favor de Porras había una serie de declaraciones de los gobernadores anteriores y presentes de los pueblos de Oaxtepec y Oacalco, y de los dos barrios en pugna de San Juan Yautepec y Santiago Yautepec. El peso de su testimonio subraya la honestidad de los tratos de Porras con los indios locales y su actitud protectora hacia ellos en contraste con otros terratenientes blancos de la localidad que "... quisieran vernos [a los indios] en el mayor abatimiento". Los funcionarios anteriores y presentes de los dos barrios de Yautepec hacían énfasis en que todos aquellos indios del pueblo que no compartían este punto de vista seguramente habían sido manipulados u obligados a comportarse de tal modo por los enemigos de Porras, y el propósito de destruir a Porras era que Del Soto pudiera imponer a un magistrado de su elección en todo el pueblo. Soto, según decían los funcionarios indios, había jurado venganza contra Porras porque este último había reencauzado agua de riego del rancho de Del Soto para beneficiar a los labradores de la región.[44]

Ante la fuerte lealtad que los indios comarcanos demostraron a Porras, un comisionado del marquesado a quien enviaron para averiguar sobre la situación en Yautepec insinuó que el teniente los estaba sobornando y "seduciendo" y que estos partidarios indios celebraban misteriosas reuniones a medianoche y que andaban por otras regiones del pueblo haciendo propaganda para ganar apoyo.[45] Sin embargo, las pruebas sugieren en gran medida que no era que Porras los sedujera, sino la *Realpolitik* del pueblo la que

[44] Sobre la importancia vital del riego en la región y el conflicto crónico que provocaba la competencia entre todo tipo de terratenientes por el control del agua, véase Martin, *Rural Life in Colonial Morelos, op. cit., passim.*

[45] AGN, Hospital de Jesús, leg. 305, exp. 44, 64 fols. 1808.

influía en los actos de los dirigentes indios locales y que el añejo pleito entre los barrios de Yautepec había empezado a infiltrarse en el frente unido que se presentaba contra los detractores del magistrado español. Al avanzar la averiguación del funcionario del marquesado, el gobernador de San Juan Yautepec dijo que el alcalde de Santiago había convocado a una junta secreta de sus "aliados" políticos la noche del 23 de octubre, en la que decidieron no aceptar a ningún magistrado que llegara a reemplazar a Porras. Los hombres de Santiago tampoco reconocieron al representante del marquesado, aunque así se los había ordenado el gobernador de San Juan. Enviaron a una delegación de ancianos a ver directamente al alcalde mayor de Cuernavaca y a otra a ver al gobernador del marquesado en la ciudad de México para abogar por su causa en apoyo de Porras, pese a las objeciones de los funcionarios de San Juan Yautepec. Todo parece indicar que lo que ocurría es que los funcionarios del pueblo menor intentaban ganar mayor poder político y económico para contrarrestar el del pueblo mayor mediante su apoyo a Porras; sin embargo, los detalles precisos permanecen en la oscuridad.

Este punto de vista adquiere mayor credibilidad gracias a una carta, interesante e inusitadamente franca, de la que vale la pena extraer una larga cita, escrita por un abogado de la ciudad de México, Bartolomé Taboada, y dirigida al gobernador de San Juan Yautepec, don Vicente Bejarano, con fecha 1 de noviembre de 1808:

> Yo siento mucho las desavenencias que hay entre ustedes [los pueblos indios y los funcionarios], pues éstas no acarrean nada favorable, y sus contrarios de ustedes sólo apetecen esta desunión para aprovecharse de sus diferencias; por tanto soy del parecer que Usted como Gobernador juntase a todos los viejos, les hiciese ver el perjuicio que se sigue de esta desunión, y pedirles en el mismo acto que si tienen algunos cargos qué hacer a Usted, se los manifiesten allí mismo, para satisfacerlos, pues de estas desuniones pasan a rencores entre unos mismos hijos del pueblo, y Dios irritado de estas desavenencias permitirá que siempre estén envueltos en la miseria y no prosperen en nada: por lo tanto la unión y amarse como hermanos unos a otros es lo que Dios manda, y evitar cuanto se pueda el dar oído a chismes, que sólo sirven para indisponer los ánimos.[46]

En una carta a uno de los funcionarios judiciales del marquesado a principios de 1809, otro abogado de la ciudad de México comentaba con los

[46] AGN, Hospital de Jesús, leg. 305, exp. 45, 44 fols., 1808.

mismos propósitos que "... toda la jurisdicción de Yautepec siempre ha sido insubordinada, pero en el día ha tomado tanto incremento su altanería, *seducidos de los poderosos*, que para cortar cáncer tan peligroso necesitan de un ejemplar. Todos se contemplan déspotas absolutos..."[47] Si se prescinde de su tono patentemente racista y paternalista, las cartas de los abogados parecen describir con bastante precisión las divisiones internas en la comunidad indígena de Yautepec. Lo que estos hombres tomaban por una disposición maleable e infantil (aunque maliciosa) en el carácter de los indios, en realidad era su intento por manipular el sistema de propiedad colonial y los sistemas políticos para defenderse contra las embestidas de los forasteros poderosos de la clase más alta y para sacar el máximo provecho de su propia posición cuando fuese posible. Este tema se interpretó a todo lo largo de los años inmediatamente anteriores a la independencia, con el acompañamiento y los ornatos de las obligadas condiciones debidas a la cambiante circunstancia política. Así, en el caso de Yautepec, encontramos una mezcla volátil de faccionalismo político y movilización que atraviesa las líneas de la división étnica, la competencia personal, la lucha por el acceso a los recursos materiales y la integridad de la comunidad contra las intromisiones de los forasteros. Sin embargo, ninguna de las agrupaciones faccionales parece haberse formado *específicamente* en torno a imperativos ideológicos, políticos ni programáticos surgidos del *propio* movimiento insurgente. El clímax icónico de este complejo encuentro, la exposición y escarnio público —a la manera inquisitorial— de la imagen de Napoleón Bonaparte en la grupa de un asno no era una causa, sino más bien un efecto. Su significado político inmediato se arraigaba en la historia de lucha dentro de la comunidad, que se remontaba a una época anterior a la insurgencia.

CONCLUSIÓN

El violento episodio de Acayucan de 1787 y el prolongado conflicto de Yautepec de 1808 a 1819, entre los que transcurren más de 30 años, comparte con muchos otros levantamientos y luchas de los pueblos de fines de la Colonia, y con muchos de los que están documentados en los años posteriores a 1810, una etiología estrictamente local centrada en las añejas divisiones y tensiones internas de las comunidades afectadas. En términos

[47] AGN, Hospital de Jesús, leg. 305a, exp. 11, 3 fols., 1809 [las cursivas son mías].

de la historia local y los antecedentes de este tipo de incidentes, que hemos estado examinando en este capítulo, habría poco para diferenciar estos episodios, por ejemplo, del importante tumulto ocurrido en Cuernavaca en noviembre de 1810. Con la impugnación de las elecciones del pueblo se abrió una fisura en la corteza de las relaciones locales de poder y a través de ella hicieron erupción las luchas de diferentes facciones de la élite por el acceso a los recursos económicos.[48] Se encuentran elementos similares en otros casos de revueltas de pueblo, como la de 1803 en Atitalaquia (pueblo también ubicado en el arco creciente de la rebelión que iba del noroeste al noreste de la capital virreinal) y la de 1799 en Atlautla, en la región de Chalco al sureste de la capital.[49] Esto no quiere decir que no pudieran intervenir otros factores en las revueltas y levantamientos populares del periodo de 1810 a 1821; entre ellos, el contagio real de la insurrección, la violencia secundaria provocada por la propia respuesta militar de los realistas, los limitados pero reales efectos de movilización ideológica deliberada y las acaloradas discusiones políticas que se filtraban espontáneamente desde la capital virreinal y los salones de la élite local y otras demarcaciones públicas y privadas. Después de todo, es cierto que en 1787 no había imágenes de Napoleón Bonaparte para pisotearlas o para pegarlas en la grupa de una mula políticamente indiferente. En general, la violencia colectiva ocurrida en los pueblos en el periodo de la Independencia parece tener en común con los episodios previos a la insurgencia que buena parte de su fuerza motriz surgía de la estructura de divisiones y rivalidad locales. La mayor diferencia entre 1800 y 1810 es el contexto político y militar.

Antes de pasar al siguiente capítulo donde examinaremos con mayor detenimiento la dinámica real de las revueltas de los pueblos en los periodos de fines de la Colonia y la insurgencia, puede resultar útil recordar ante todo la justificación de la estrategia de raro aspecto de tratar ambos periodos como una unidad. Quizá el lector recuerde que decidí hacerlo porque mi argumento es que el tumulto de pueblo de la década de 1810 a 1821 es la expresión más depurada del pensamiento político de la población indígena que vivía en los pueblos y que después de todo constituía el grupo más grande de la Nueva España y que fue también el grupo más importante de aquellos que lucharon en el bando de los insurgentes. Si mi argumento es correcto y si los orígenes básicos y las formas de acción colectiva comunitaria presentan una

[48] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.

[49] En AGN, Tierras, vol. 2682, exp. 7, sin pp., 1803, y AGN, Criminal, vol. 157, exp. 3, fols. 93r-155v, 1799, respectivamente.

señalada continuidad entre, digamos, 1750 y 1820, más o menos, como creo que lo hacen, de ahí se sigue que las circunstancias políticas de la insurgencia fueron en cierto sentido incidentales a las aspiraciones, políticas o de otro tipo, de la gente del campo, expresadas en las acciones colectivas a nivel local. Esto proyecta serias dudas sobre la participación campesina popular en algún tipo de proyecto "nacional" vinculado al movimiento de Independencia, por lo que tendríamos que buscar en otra parte las motivaciones para explicar la violencia política de los indios del campo. Las abundantes pruebas de conflicto y faccionalismo intracomunitario no debilitan mi descripción de la protesta y la violencia a nivel de los pueblos como de carácter "colectivo" o "comunitario", pues las formas y la dinámica de esa violencia sugieren que los campesinos rebeldes generalmente pensaban que estaban recuperando el control de sus comunidades y quitándoselos a diversos tipos de forasteros, entre los que se incluían, de vez en cuando, sus propias élites.

XVII. ANATOMÍA DE UNA REVUELTA III: LA DINÁMICA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA LOCAL EN LA NUEVA ESPAÑA, 1750-1820

QUISIERA ahora dejar los antecedentes de largo plazo de la acción colectiva de parte de la gente del campo para ocuparme de sus circunstancias, dinámica y resultados. El capítulo comienza con las ocasiones inmediatas (podrían incluso llamarse pretextos) para que se desencadenara la violencia en el pueblo y los casos en que era más probable que ocurriera. Luego tomo sucesivamente la conformación, dirigencia y dinámica de los tumultos y levantamientos locales, para después volver mi atención a las víctimas de la acción colectiva popular. Por último examino los programas explícitos, la retórica y los símbolos de los tumultos populares, dedicando mucha atención a la cuestión de por qué, pese a las fuertes apariencias que parecieran indicar lo contrario, la insurgencia no fue una rebelión agraria, aunque la violencia política colectiva fue alimentada en parte por los agravios agrarios de los campesinos. El panorama general que reaparece cuando se hace este ejercicio analítico presenta una acción política y una identificación colectiva fuertemente étnica y localizada. Como veremos, las comunidades rurales a menudo hacían implosión y no explosión, y si habláramos metafóricamente era más común que construyeran muros en vez de alianzas. En los casos en que la gente de un lugar dejaba oír su voz, casi nunca hablaban con acentos nacionalistas, sino más bien comunalistas; cuando actuaban agresivamente, solía ser para consolidar su propia posición ante los forasteros y no con fines expansionistas o colonizadores, y cuando elegían víctimas, rara vez lo hacían guiados por el cálculo de la política instrumentalista, sino por viejos vínculos irritantes compartidos con sus vecinos y por fuertes sentimientos de animosidad étnica y de clase. Si leemos la proxemia, la coreografía y la dirigencia de estos movimientos como si fueran textos del pensamiento popular sobre el mundo público, veremos que la gente del medio rural vivía en un medio que no era más que prepolítico. No obstante, veremos que su política era de un carácter intensamente local, que se centraba en cuestiones de la comunidad, más que de la nación. Como el pulque de consumo popular ubicuo en el medio rural del centro de México, la política

local se fermentaba con sencillos materiales que estaban al alcance de la mano y podían ser muy embriagantes, pero no viajaban bien.

Precipitantes

La fricción con los forasteros o la tensión intracomunitaria dominan en el bastante limitado repertorio de temas de la historia coyuntural de los tumultos populares que coinciden con la insurgencia, y sorprende que también las circunstancias y demarcaciones en las que ocurrieron forman una gama igualmente limitada. Considerando la historia local y la variedad casi infinita debida a las contingencias de los acontecimientos, los precipitantes inmediatos de la acción tumultuaria pueden reducirse a dos o tres grandes tipos, las demarcaciones prácticamente a una, y las variables propiciadoras a dos o tres. Parte de esta parsimonia temática tiene que ver con las características sociales de las comunidades pequeñas, premodernas, de relaciones directas; algunas con nada menos que la dinámica universal de la pequeña o mediana multitud, y otras con las particularidades de la vida en el campo en el México de fines de la Colonia. Este último grupo de factores es el más interesante para nuestros propósitos y puede leerse en los textos de la política y la violencia rural.

Los sucesos precipitantes inmediatos en muchas (aunque no en todos) las acciones colectivas populares eran producidos por el mismo tipo de tensiones y conflictos que los añejos antecedentes históricos de los episodios: la fricción con la gente que no era del pueblo y la división interna de la comunidad. De hecho, los episodios inmediatos estaban vinculados tan profundamente con aquellos factores fundamentales de los antecedentes que servían para incubar la violencia colectiva, que parecieran proceder del mismo bloque procreador de los agravios, como si fueran materializaciones a corto plazo de las viejas estructuras del conflicto. Aunque quizá esto no sorprenda, de cualquier modo es interesante porque indica cuán cerca de la superficie de la conciencia colectiva se hallaban las realidades concretas de la vida diaria en el campo: las relaciones con los forasteros poderosos, las tensiones por la disposición de los recursos económicos y las conflictivas reclamaciones al poder político local tanto dentro como fuera de las comunidades, la irritación provocada por las jerarquías sociales en el pueblo y la ansiedad difusa pero insistente por la preservación de la identidad popular. Los recuerdos colectivos, construidos por el grupo, o la falsa

conciencia no figuran mucho aquí, y el material del conflicto parece haber sido fácilmente accesible a las percepciones de los sediciosos y rebeldes del pueblo. Esto no equivale a decir que no se dieran los desplazamientos, las deflexiones, el enmascaramiento ideológico o inclusive los súbitos arrebatos de convicción bajo la presión de los acontecimientos, la propaganda y los esfuerzos de movilización dirigidos por la élite. Sin embargo, en la mayoría de los casos no hace falta ver estos procesos para explicar qué hacían los vecinos de un pueblo, cómo delimitaban sus objetivos o cómo elegían a sus víctimas.

Por otra parte, hubo casos de disturbios rurales que se parecen mucho en todos los aspectos a las revueltas tradicionales o *jacqueries* —sus orígenes añejos, sus dinámicas, sus resultados— excepto por los precipitantes, que se relacionaban de manera bastante específica con las condiciones que prevalecían en los años posteriores a 1810. Entre estas circunstancias estrechamente ligadas a la época se encuentran diversos tipos de rumores particulares del periodo, entre ellos los del muy interesante tipo de *la grande peur* (el gran miedo) que ya he mencionado; las confrontaciones con las autoridades, tanto locales como de toda la Colonia, surgidos directamente de las condiciones de la insurgencia misma, y lo que en algunos casos podemos llamar violencia secundaria. Por violencia secundaria me refiero a las respuestas locales ante las exigencias militares y los excesos de las actividades realistas contrainsurgentes y la situación inestable en términos generales que prevalecía en muchas áreas del campo mexicano durante grandes periodos. Sin embargo, sigue abierta la pregunta: ¿Hubiera tenido lugar cualquiera de estos episodios o hubiesen tomado formas esencialmente diferentes de no haber existido las condiciones detonadoras particulares a la década de 1810-1821? Es imposible responder a esta pregunta si no es de manera especulativa. Ciertamente, parte de las pruebas apuntan a la capacidad extraordinariamente fuerte de la insurgencia, y de los años de incertidumbre política anteriores a ella, de provocar ese tipo de episodios: su mayor frecuencia en el periodo de 1801 a 1810 (véase gráfica XVI.1). Por lo tanto, sólo bajo nuestro propio riesgo podemos negar a la lucha política en todo el imperio un papel de gran alcance. No obstante, el análisis de la acción colectiva rural en la era de la Independencia pone el mayor énfasis en las fuentes intensamente localistas de esta acción sugiriendo que los factores políticos inmediatos deben a final de cuentas pasar a segundo plano ante los añejos elementos sociales, económicos y culturales. En conjunto, la continuidad de estos episodios violentos tanto por la forma como por la dinámica y la elección

de los objetos insinúa que la mayoría de ellos tarde o temprano de todos modos habría tenido lugar, con o sin el ímpetu de la lucha política y militar por la autonomía colonial. Su contemporaneidad aproximada, por otra parte, debe adjudicarse al estallido de la crisis política novohispana en los años posteriores a 1808.

Los catalizadores inmediatos de la acción colectiva rural durante los periodos de fines de la Colonia y la insurgencia pueden clasificarse a grandes rasgos en dos tipos. El primero tiende a relacionarse con reclamaciones extracomunales de los recursos del pueblo, como la recaudación de tributos o la invasión de tierras, o con otras tensiones entre los vecinos del pueblo y los forasteros. El segundo se relaciona con la legitimidad y la estructura de la autoridad local. A veces ambos guardaban relación entre sí, como cuando las autoridades del pueblo llegaban a acuerdos colusorios con forasteros poderosos. De los 150 disturbios populares, hay más o menos 20 casos en los que existen suficientes pruebas para inscribir sin ninguna duda el episodio en uno u otro grupo, y como la mitad entran dentro de cada categoría (en los hechos solían sobreponerse en formas complejas), y son muchos más los ejemplos en los que puede inferirse razonablemente que corresponden a uno u otro tipo.[1] La acción colectiva que surge de las luchas por los patrones locales de autoridad tiende a hacerse más manifiesta en el periodo que comienza en 1810; pero los casos relacionados con tributos no tanto. Lo que esto sugiere es que las viejas tensiones y conflictos adoptaron la forma de pugna por los acuerdos sobre el poder local en 1810 y los años subsiguientes, mientras que antes era más frecuente que fueran pugnas por exigencias directas de los recursos económicos. Además, era frecuente que el faccionalismo en la comunidad, causante de tantas divisiones y con una presencia tan señalada en las raíces profundas de la violencia comunal no lograra concretarse en una lucha abiertamente fratricida dentro de la comunidad rural, sino que se transformaba en o se encauzaba hacia un conflicto con los forasteros o las figuras de la autoridad local en la zona próxima situada entre el pueblo y las estructuras sociales externas. Esto da cierto apoyo a la interpretación de que para mantener el equilibrio social más o menos intacto, se desarrollaban mecanismos de comportamientos colectivos en el interior de las comunidades rurales para deflexionar las energías de la tensión interna potencialmente trastornadoras y dirigirlas hacia los forasteros; aunque el

[1] El lapso cronológico de los casos es de 1756 a 1818, aunque sólo uno de ellos ocurrió antes de 1781 y la mayoría tuvieron lugar después de 1800.

conflicto con las personas que no eran del pueblo pudiera tener orígenes muy reales y objetivos muy prácticos.[2]

En la primera categoría de los incidentes precipitadores, los que se refieren a las demandas de los forasteros sobre los recursos de la comunidad, las disputas por el pago de tributos figuraban como focos rojos permanentes de la violencia colectiva. No había nada nuevo en esto, pues las revueltas y las rebeliones a causa de los impuestos han sido formas endémicas, prácticamente universales coetáneas a la existencia del Estado.[3] Un ejemplo clásico de este tipo de episodios fue el tumulto que se reunió en el pueblo de Zacoalco, en la margen occidental del lago de Chapala, a fines del verano de 1756. En esa ocasión, la multitud no pasó de las amenazas y los gritos, y algunos empujones quizá. Los indios que pagaban tributos de los barrios de San Juan y San Pablo en el pueblo se oponían a que sus hijos fueran incluidos en las listas revisadas de los tributarios, y se negaban a llevar el pago de sus propios tributos al ser llamados por el submagistrado del distrito. La protesta llegó al punto en que el gobernador indio de la localidad fue arrestado como ejemplo para los vecinos recalcitrantes; rápidamente se formó un tumulto de más de 150 indígenas que acudieron a las oficinas reales del pueblo y se pelearon a gritos con el magistrado ("no somos borregos para que nos cuenten de ese modo"), y los magistrados arrestaron sepa-

[2] Para el desarrollo de la hipótesis, véase Eric Van Young, "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", *Hispanic American Historical Review*, 64 (1984).

[3] La bibliografía histórica es enorme, como corresponde, y no sólo la relativa a la modernidad temprana en Europa —que es el principal punto de comparación y referencia para gran parte del trabajo en el presente estudio—, sino también la de otras épocas y lugares. Para una discusión general del impacto de las extracciones fiscales del Estado y los señores en los "fondos de renta" de los campesinos, y la lógica de protesta, véase la obra todavía indispensable de Eric R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, 1966). Los sociólogos de la historia Charles Tilly y Barrington Moore, Jr., han contribuido tanto como cualquier estudioso moderno al esclarecimiento de los orígenes y procesos de estos disturbios rurales a través del tiempo y el espacio, aunque tienden a sobrestimar las relaciones políticas con las entidades superiores, en particular con el Estado, en detrimento de la importancia de la dinámica interna de la vida en los pueblos; véase, por ejemplo, Charles Tilly, *As Sociology Meets History* (Nueva York, Academic Press, 1981), especialmente los capítulos v y VIII; Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston, 1966), y para un elegante grupo de estudios comparados sobre el tormentoso siglo XVII, centrado especialmente en las rebeliones por los impuestos y las formas de protesta campesina a ellos vinculadas en Francia, Rusia y China, véase Roland Mousnier, *Fureurs paysannes, les paysans dans les révoltes du XVIIe siècle* (París, 1967). Véase también a Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge, 1979), y más recientemente, Jack A. Goldstone, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (Berkeley, 1991).

radamente a otros funcionarios del pueblo para disipar una situación posiblemente violenta.[4] En 1803 tuvieron lugar incidentes similares en San Lorenzo Tlacotlapilco, en la región de Atitalaquia, y en Malinalco.[5] Aunque no hay casos registrados de levantamientos populares después de 1810 directamente vinculados al clásico agravio por los impuestos, los elementos estructurales de largo plazo y el desempeño formulario del drama real de la protesta son tan similares a los que sí se relacionaban con esa causa, que tenemos justificación para sugerir una continuidad tipológica.

Sin embargo, si agrupamos los episodios relativos a la oposición a los impuestos con aquellos desencadenados por las invasiones de las tierras del pueblo u otros recursos, nos adentramos mucho en el periodo de la Independencia. Por ejemplo, el caso de Huautla de 1808, ya analizado previamente con cierto detalle como ejemplar de un conflicto interno del pueblo, también puede verse como resultado de la contienda por los recursos económicos escasos, sobre todo buena tierra de labranza. En este caso, el traslape entre las demandas externas por los recursos y la escisión por faccionalismos internos también se vuelve clara. Lo mismo ocurre con el conflicto entre los pueblos de Ocotepec y Ahuatepec más o menos por la misma época, que también se describieron previamente con cierto detalle.[6] El episodio de 1818 en el pueblo de San Francisco Sayamiquilpan, en el que algunos labradores indios de la localidad apedrearon a un funcionario realista cuando éste trató de expulsarlos de tierras que ellos reclamaban como propia (también previamente detallado), entra asimismo en el rubro general de respuesta colectiva violenta al enfrentamiento con los forasteros.[7] Como un ejemplo final de cómo las atribuciones que la gente de fuera se tomaba con los recursos del pueblo podían desencadenar la violencia local, podemos citar el caso de la bien documentada revuelta de Amecameca de noviembre de

[4] BPE, Civil, caja 59, exp. 9, ser. 753, Zacoalco, 1756. Aquí, la cuestión del pago de tributos se mezcló con la de la autoridad local, como ocurría muy frecuentemente en estos incidentes. El arresto ejemplar del gobernador indio sólo sirvió para encender los ánimos, pues los vecinos consideraron que los acuerdos políticos locales, que eran legítimos, habían sido abrogados arbitrariamente. Cuando el propio gobernador se topó en la calle con su sustituto provisional al día siguiente, y éste intentó devolverle su "vara", el gobernador se negó, diciendo que era al magistrado español que lo había arrestado por principio de cuentas a quien correspondía restituírsela.

[5] Estos incidentes se documentan, respectivamente, en AGN, Tierras, vol. 2862, exp. 7, sin fol., 1803, y AGN, Criminal, vol. 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803.

[6] Respectivamente en AGN, Criminal, vol. 280, exp. 9, fols. 387v-419r, 1808 y AGN, Criminal, vol. 262, sin núm. de exp., fols. 357r-415v, 1808-1809.

[7] AGN, Criminal, vol. 26, exp. 9, sin fol., 1818.

1810. Aquí, una orden del teniente de justicia local para reclutar un contingente grande de vecinos del pueblo para trabajar en las defensas de la capital llevó a una insurrección mayor que sólo pudo suprimirse con la intervención de una fuerza militar realista de considerable tamaño.[8]

Mientras la apropiación de los recursos del pueblo por parte de entidades externas puede distinguirse en el corazón del caso de Amecameca y otros más, lo cierto es que las circunstancias concretas de la interacción misma —el proceso directo, cara a cara de las atribuciones sobre la tierra, de la toma de posesión de ella o de la captura de la mano de obra, por ejemplo— tuvieron un papel central en la exacerbación del carácter inherentemente provocador y conflictivo de estas confrontaciones. En estas circunstancias, el aspecto esencialmente contingente de la violencia colectiva se ve con mayor claridad. Las palabras ásperas, los actos irreflexivos, un temperamento incendiario y la conjunción de todo tipo de circunstancias —que podían ser desde el calor que hiciera en el día hasta las disposiciones físicas de la geografía del pueblo— probablemente incidieran en el hecho de que las acciones de las multitudes se concretaran o no. Por ejemplo, en la revuelta de Amecameca de 1810 (con un historial previo de episodios), se ve claramente cómo una situación delicada en términos generales estalló debido a un acto único y específico por parte de un español de la localidad. Un tendero y hacendado de la jurisdicción fue comisionado el 6 de noviembre de 1810 por el magistrado español local para llevar a la ciudad de México a un gran grupo de indios reunidos en Amecameca y los pueblos y haciendas circunvecinos. Cuando uno de los hombres del contingente se detuvo en el camino para recibir unas tortillas que su esposa le llevaba y despedirla con un abrazo, el español comenzó a golpearlo, y este acto desencadenó una revuelta de varios días de duración. La fase inicial de la violencia fue encabezada por un grupo de unas 150 mujeres temerosas de que los realistas llevaran a la muerte a sus maridos enganchados, y consistió en un largo periodo en el que éstas arrojaron piedras en el camino y aun en el pueblo. Lo que azuzó el temor de las mujeres y sus maridos enganchados para estos servicios no remunerados fueron los rumores de que se avecinaban los ejércitos españoles, además de que los habían tenido encerrados en las galeras de la herramienta, en los graneros de las haciendas y en la cárcel del pueblo uno o dos días antes de que partieran rumbo a la capital. En ese lapso, a varios grupos de los trabajadores y labradores detenidos les dieron grandes dosis de

[8] AGN, Criminal, vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, 1810-1811.

pulque para anestesiarlos, algo acostumbrado en ese tiempo. Ciertamente, las circunstancias del estallido de la revuelta estuvieron tan estrechamente ligadas a la localidad y a las contingencias, claramente contrapuestas a la movilización dirigida hacia un propósito y la ideología explícita, que no se puso en duda el testimonio rendido por varios participantes indios de que jamás habían oído hablar ni del padre Hidalgo ni de Ignacio Allende hasta que fueron detenidos. Resumiendo el caso, uno de los fiscales de la Corona lo describió de la siguiente manera: "... no ha sido esto más que una revolución interior del pueblo, de aquellas que suelen ocurrir por ebriedad o resentimientos particulares, sin que en manera alguna toque a la religión o al Estado. Así lo comprueba... el no haber saqueado más que dos casas, siendo una del subdelegado que fue de esta provincia, quien por razón de su empleo, es preciso tenga algunos enemigos."[9]

En más de la mitad de los casos de la época de fines de la Colonia y principios de la Independencia, las revueltas y las rebeliones de pueblo, los sucesos precipitantes implicaban contiendas por las estructuras de autoridad local, consideradas en términos amplios. Como los tributos y la arrogación de derechos por la tierra, las luchas políticas de los pueblos a menudo implicaban un foco rojo de violencia colectiva. Las razones son complejas y sobrepuestas y se arraigan en el carácter particular de la sociedad mexicana rural de la era moderna temprana. Si uno considera que la misma autoridad política puede contarse como un recurso finito, la contienda por su *locus* y legitimidad puede seguir una lógica de suma cero similar a la de la lucha directa por los bienes económicos, condicionada culturalmente por los mismos factores de escasez y competencia.[10] La autodefensa del pueblo

[9] AGN, Criminal, vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, 1810-1811. Entre los residentes no indígenas del pueblo que se distinguieron por sus amenazas y la violencia de sus ataques había varios criollos. El fiscal de la Corona también observa que mientras algunos indios saqueaban una de las tiendas del pueblo, el cura les gritó que si se llevaban las mercancías serían excomulgados, "consiguiendo con esto que algunos de los indios volviesen a soltar lo que habían cogido escupiendo lo tomado diciendo en alta voz: 'No queremos esto porque está excomulgado', como dando a entender que los géneros estaban excomulgados".

[10] Aunque se le han hecho críticas por diversas razones, la formulación de la "imagen del bien limitado" del antropólogo George Foster sigue teniendo un gran poder de explicación en este sentido, aun si se concede la ambigüedad metafórica (la cualidad del "como si fuera") que lleva en su núcleo; George M. Foster, "Peasant Society and the Image of Limited Good", en Jack M. Potter, May N. Díaz y George M. Foster (eds.), *Peasant Society: A Reader* (Boston, 1967), pp. 300-332. Para la etnografía moderna de los conflictos internos en los pueblos y entre los pueblos y la violencia en México, véanse, entre otros trabajos, el de Lola Romanucci-Ross, *Conflict, Violence and Morality in a Mexican Village* (Palo Alto, 1973), y Philip A. Dennis, *Intervillage Conflict in Oaxaca* (New Bruswick, 1987). Resultan ilustradoras las comparaciones con el área

también estaría aquí en cuestión, pues las estructuras de la autoridad local mediaban entre las demandas de los forasteros, incluyendo el Estado colonial y el equilibrio interno de la economía campesina. Finalmente, el alto grado de fusión entre las jerarquías rurales de poder y riqueza, gracias a los cargos políticos locales, indica un apalancamiento en la competencia por el acceso preferencial a bienes limitados. Estos cargos podían permitir el uso oficial de los tributos y otros fondos como crédito en las empresas privadas, el derecho a disponer de tierras comunales y su producción, la formación de redes de influencias políticas, etcétera.

Los sucesos precipitantes concretos de la confrontación política podían adoptar varias formas diferentes. En el pueblo de San Juan Bautista Chacaltianomi, en la provincia de Veracruz, por ejemplo, la revuelta menor de mediados de septiembre de 1808 (que ya hemos tocado de paso previamente y que se detalla en la siguiente discusión sobre la dirigencia) pendía de una cuestión meramente formal de precedencia y subordinación, pero tras ella había una lucha muy real sobre el *locus* de la autoridad del pueblo.[11] En estos episodios se invocaban con cierta frecuencia los símbolos y fórmulas de autoridad de un pueblo; y los que eran motivo de pugna con mayor frecuencia eran asuntos de subordinación o precedencia pública y formal, y la posesión material del bastón de mando.

La disposición de los símbolos físicos y las expresiones rituales de autonomía y solidaridad comunal ofrecían otro tipo de ocasión para que estallaran las acciones colectivas en el medio rural. Por ejemplo, entre los antecedentes inmediatos de la revuelta de Amecameca de fines de 1810 hay algo que obviamente contribuyó a exacerbar los sentimientos políticos del pueblo, y esto fue un patrón consistente de cumplimiento del ritual de las procesiones en honor de una figura de Cristo venerada localmente en el que también tenían que ver unas cuevas sagradas de las colinas cercanas. Conforme a las doctrinas de la Iglesia mexicana ilustrada, el párroco del pueblo reprobaba estos actos, así como el culto religioso popular y las celebraciones que los acompañaban. Al tratar de eliminarlos, despertó entre la gente de la localidad una fuerte resistencia.[12] En 1786 ocurrió un episodio de rasgos

andina; véase, por ejemplo, el trabajo de Heraclio Bonilla, entre otros artículos, su ensayo "La defensa del espacio comunal como fuente de conflicto: San Juan de Ocros *vs.* Pampas (Ayacucho), 1940-1970" (inédito, 1989).

[11] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 7, sin fol., 1808.

[12] AGN, Criminal, vol. 71, exp. 6, fols. 167r-241v, 1806-1810. Puede verse una discusión sobre Amecameca, su bien conocido cronista indígena Chimalpáhin y la visión de la élite indígena de la Iglesia colonial mexicana, el interesante capítulo escrito por Susan Schroeder, "Chimalpahin's

similares en el importante pueblo de Cuauhtitlán, vecino de la ciudad de México hacia el norte, y que evidentemente se debió al intento del cura del pueblo de mandar a reparar una efigie de la virgen muy venerada. Mientras que los vecinos de razón, con quienes el párroco había comprometido su suerte, alegaban que la estatua era suya e insistían en que el cuerpo se lo estaban acabando las ratas y necesitaba componerse, los indios del pueblo alegaban que la imagen era suya y expresaban sus temores de que la efigie desapareciera del pueblo para siempre.[13] Otro episodio similar es el que tuvo lugar en 1799 en el pueblo de Atlautla, distrito de Chalco, al sureste de la capital, donde el cura local vendió una pieza del altar dedicada a Nuestra Señora de los Dolores sin consultar con sus feligreses indígenas.[14]

Comenzamos con la precedencia y la deferencia; luego seguimos con los símbolos rituales e iconográficos de la identidad y autonomía de la comunidad, para llegar a la confrontación política directa. Aquí, las fricciones intra y extracomunitarias, así como los conflictos con los forasteros no indígenas y las autoridades locales a las que ya me he referido, podían ser la ocasión de que estallara la violencia colectiva. La lucha política de comienzos del siglo XVIII entre los importantes pueblos indígenas de Pátzcuaro y Tzintzuntzan es muy reveladora en cuanto al potencial de conflictos debidos a reclamaciones y contrademandas, pues aquí se ve de manera comprensible cómo se destila en un caso lo que puede verse que ocurre en muchos otros. De hecho, es difícil discernir de qué manera el episodio de 1807 que implica a ambos pueblos difiere fundamentalmente de los disturbios del periodo insurgente, de no ser por el ambiente circundante. Más allá de la defensa refleja de la autonomía política del pueblo con la que nos hemos topado una y otra vez, surge del episodio toda una teoría constitucional, basada en el concepto implícito de un anarquismo localocéntrico común a las comunidades rurales en todo México a fines de la Colonia.

Como a las ocho de la noche del lunes 5 de enero de 1807, el gobernador indio de Tzintzuntzan, Salvador Infante, seguido por un grupo de indios del pueblo, entre ellos algunos otros funcionarios, llegó a la casa de Miguel

View of Spanish Ecclesiastics in Colonial Mexico", en Susan E. Ramírez (ed.), *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America* (Syracuse, 1989), pp. 21-38, quien deja perfectamente en claro la fuerte tradición localocentrica que se vincula en este caso con la soberanía política anterior a la Conquista. Las cuevas relacionadas con las procesiones rituales siguen siendo hasta la fecha un importante sitio de peregrinación religiosa, como se describe en Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, 1974), pp. 193, 214, 223.

[13] AGN, Clero Regular y Secular, vol. 103, exps. 11-12, fols. 403r-436v, 1786.

[14] AGN, Criminal, vol. 157, exp. 3, fols. 93r-155v, 1799.

Torres, cacique principal del pueblo. La esposa de Torres se quejaba de que Salvador Infante había arrestado a su marido y a su hijo con excesivo maltrato físico y verbal. Durante una disputa previa por la posesión de una mula con otro indio destacado vecino de Tzintzuntzan de nombre Quiris, Torres había recurrido a las autoridades de Pátzcuaro para buscar satisfacción legal, y Salvador Infante había objetado lo que él consideraba una grave afrenta a su autoridad política y jurisdicción legal y lo que él obviamente consideraba como un cuestionamiento potencial a la autonomía política de Tzintzuntzan. Entre los gritos proferidos durante el arresto de Torres en su casa, la esposa oyó frases como "¡qué jueces ni qué diablos de Pátzcuaro!" y "... que [en Tzintzuntzan] no había más juez que el gobernador" La esposa de Torres aventuró la especulación de que con el tumultuario arresto de su marido, Infante pretendía hostigar tanto a las autoridades de Pátzcuaro como castigar a Torres por cualquier infracción real o imaginada. Al mismo Quiris lo habían detenido en Tzintzuntzan unos hombres de Pátzcuaro, (prácticamente secuestrado en las calles del pueblo, por lo que parece), ese mismo día unas horas antes, y él y sus captores fueron perseguidos casi todo el camino hasta Pátzcuaro, que son casi 13 kilómetros, por un gran grupo de indios armados de su pueblo natal. Por suerte el contingente no pudo alcanzar a los hombres de Pátzcuaro con su prisionero y sólo por eso se logró evitar que corriera la sangre. Ese mismo día, 5 de enero, y también por la noche, según varios testigos, la revuelta estuvo a punto de estallar. En las calles y las plazas se juntaron montones de indios a beber y discutir los acontecimientos del día, mientras que los vecinos del pueblo que no eran indios se retiraron todos de los lugares públicos y cerraron sus comercios y sus casas. El comerciante español Rafael de Hinojosa Gazueta declaró que por la noche algunos indios llegaron a su tienda ya cerrada exigiéndole que les vendiera algo de beber, y como se negó, ensuciaron la puerta con excrementos.[15]

Pocos días después (el 13 de enero) Quiris fue liberado de la cárcel de Pátzcuaro y regresó a Tzintzuntzan a recibir una bienvenida de héroe.[16] Lo pasearon por las calles acompañado de flautines y tambores, dos banderas rojas y una gran procesión de gente del pueblo. Un testigo observó que a

[15] Éstas y otras pruebas señalan, de hecho, que el contenido evidentemente político del incidente, el resentimiento contra las autoridades indias de Pátzcuaro, fue exacerbado por un sentimiento generalizado contra los españoles. No es muy difícil imaginar que este incidente podía haber llegado a convertirse en un linchamiento como el acaecido en Atlacomulco tres años antes.

[16] La liberación de Quiris la ordenó el intendente de Valladolid, quien al parecer tenía una disputa jurisdiccional por cuenta propia con el gobierno municipal de Pátzcuaro, y tal vez usó la situación para poner en evidencia a dichos funcionarios.

cada dos pasos, más o menos, ondeaban las banderas rojas en clara alusión a lo que se acostumbraba durante las celebraciones cívicas oficiales, cuando se exhibía y paseaba el escudo real de armas. La celebración del retorno de Quiris y el rechazo temporal de las reclamaciones jurisdiccionales de las autoridades de Pátzcuaro culminaron con un despliegue de fuegos artificiales y un festín en casa de don Francisco Barriga, un abogado español o notario del pueblo. En casi todos sus testimonios, los testigos no indígenas indican la asociación de los funcionarios del pueblo con Barriga, quien actuaba como representante suyo en cuestiones legales, y a quien otros testigos españoles acusaron repetidamente de fomentar el independentismo de los tzintzuntzeños. No obstante, ni siquiera una orden del magistrado español de Pátzcuaro logró que se ejecutara en reciprocidad la liberación de Torres de la cárcel de Tzintzuntzan, y hasta se dijo que el gobernador Salvador Infante había tratado la orden con "desprecio".

Para principios de febrero de 1807, Torres padre e hijo aún estaban en la cárcel de Tzintzuntzan; los funcionarios de Pátzcuaro ya habían ordenado que fueran detenidos Salvador Infante, Barriga y otros tzintzuntzeños involucrados en la resistencia a su autoridad, y las partes contendientes habían llevado la defensa de su causa hasta la Audiencia de la Ciudad de México.[17] En contraste con los complicados argumentos legales utilizados por el cabildo de Pátzcuaro para justificar su derecho a la autoridad política y judicial sobre el pueblo más pequeño, que se remontaba a más de medio siglo atrás, por lo menos, el abogado de Tzintzuntzan reivindicaba tercamente el derecho del pueblo a gobernarse por sí mismo y a la autonomía judicial, recurriendo a la solicitud hecha en 1805 al virrey para que les fuera concedida completa independencia en el control de la justicia, los mercados, los tributos locales y demás. Aunque la Audiencia ordenó la liberación de Torres, remitió el caso al procurador civil de la Corona. No se sabe cómo se habrá resuelto la disputa. Lo que sí es muy claro es el perfil del conflicto local, muy similar en muchos de sus aspectos básicos a otros habidos después del otoño de 1810 y que *ipso facto* fueron considerados por las autoridades coloniales y los estudiosos subsiguientes como episodios de carácter revolucionario o insurgente. La lucha por el *locus* de la autoridad política entre las comunidades se sobreponía a los elementos de conflicto político en el interior de la comunidad, la tensión étnica y la relación de al menos dos comunidades

[17] En realidad, sólo arrestaron a Barriga, quien se encontraba en Pátzcuaro a la hora equivocada, pues las autoridades de este pueblo temían que cualquier intento de hacer arrestos en el camino a Tzintzuntzan provocaran la violencia.

sustancialmente indias con forasteros poderosos. Si los empujones y jaloneos ocurridos durante el arresto de Torres o el acto de haber ensuciado con excrementos la puerta del comerciante español, o la confrontación que estuvo a un tris de ocurrir en el camino a Pátzcuaro hubiesen alcanzado proporciones de una violencia mayor, el resultado desde el punto de vista local habría sido muy parecido a los casos de Atlacomulco, Cuernavaca, Amecameca o un sinfín de otras comunidades rurales en 1810 y en años posteriores.[18]

Un caso entre varios en el que el conflicto político local tuvo una breve parte en el movimiento de insurrección mayor fue el de Cuernavaca de fines de 1810, aunque los rasgos precisos de esa interacción son difusos. Preparándose para las elecciones municipales de alcalde del cabildo español que habrían de celebrarse en Cuernavaca a principios de noviembre de 1810, las facciones políticas locales se agruparon en torno a los dos hermanos españoles Francisco y Mariano Pérez de Palacios. La víspera de Muertos, la noche del 1 de noviembre, se desató en la ciudad un serio disturbio, provocado por los infundados rumores del inminente asesinato de los vecinos de la ciudad a manos de un ejército de peninsulares que se aproximaba, rumor que a estas alturas ya nos suena muy conocido. El estrato dirigente de la ciudad se dividió siguiendo las líneas de estos partidos. La noche del 1 de noviembre (mientras Magdaleno Díez encontraba la muerte en Atlacomulco) varios mestizos destacados y partidarios indígenas de Francisco Pérez de Palacios sirvieron para orquestar diversas reuniones sediciosas populares en las que varios españoles sorprendidos por ellas en las calles apenas lograron escapar a la violencia. Por unos días, la situación se combinó con una predisposición generalizada entre los indios a rebelarse en diversas comunidades indígenas vecinas. Esta movilización de los pueblos la había organizado otro disidente político de la ciudad, José Pioquinto Vásquez, quien se hacía llamar "Santo Cristo", como recordaremos, quien dijo a los indios locales que esperaran la inminente llegada de Ignacio Allende y que proclamaran la soberanía de la virgen de Guadalupe. A la confusión contribuyeron las actividades militares rebeldes en la comarca, incluyendo un ataque fugaz a Cuernavaca. Ese mismo mes se celebraron las elecciones y Mariano Pérez de Palacios y otro hombre fueron los alcaldes electos. El resultado provocó una serie de peticiones firmadas por algunos de los mismos hombres que habían

[18] Los detalles del caso de Tzintzuntzan-Pátzcuaro se encuentran en AGN, Criminal, vol. 334, exp. 2, 1807.

participado de manera más destacada en los disturbios de principios de mes. No se señalan con exactitud cuáles fueron las cuestiones que dividieron a los dos partidos en Cuernavaca, aparte del odio evidente que profesaban a Mariano Pérez de Palacios los dirigentes de la facción de su hermano, pero no es difícil imaginar que las cuestiones económicas y el acceso controlado a las palancas del poder político local se disputaban desde mucho antes de que el nombre de Ignacio Allende o algún otro indicio de la nube de la insurrección despuntaran en el horizonte.[19]

Escenarios

Para completar esta discusión de los catalizadores y escenarios de la revuelta y rebelión popular, debemos primero atender las demarcaciones de estos episodios, y luego, de manera muy breve, dos variables favorecedoras —la embriaguez y los rumores— que parecen figurar en su incidencia. Por demarcación me refiero a la locación física en la que era más probable que ocurriese la acción colectiva. En aquellos episodios en que puede determinarse el escenario, predominan de manera apabullante los espacios públicos, generalmente la plaza del pueblo, las calles y los edificios públicos o semipúblicos. Una vez más, no hay en ello nada que sorprenda. Lo que generalmente desencadenaba la acción era algún tipo de conflicto en la esfera pública, una protesta o una solicitud hecha ante las autoridades locales. La lógica de la acción colectiva en estos escenarios era prácticamente ineluctable, puesto que la geografía social de cualquier asentamiento superior al tamaño de un suburbio o una aldea mostraba la tendencia a ser una réplica de las ciudades metropolitanas o coloniales más importantes. La plaza central formaba naturalmente el núcleo o el eje de la vida pública, la Iglesia y las oficinas gubernamentales (tanto locales como reales) casi siempre se hallaban ahí mismo junto con las tiendas más importantes y las casas de los miembros ricos y poderosos de la comunidad. En cierto sentido inclusive la acción colectiva en los pueblos presenta un marcado carácter centrípeto, esto es, un movimiento hacia el centro desde la periferia en términos de los espacios

[19] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443-574v, 1810. El sombrío Pioquinto Vásquez anduvo muy activo tratando de movilizar la rebelión indígena en la región durante un breve periodo a principios de noviembre de 1810 y lo mataron ese mismo mes cuando peleaba contra las fuerzas realistas. Sobre este tema, véase también AGN, Criminal, vol. 204, exps. 11-12, fols. 206r-262r, 1810.

en los que tenía lugar el conflicto cívico y otros tipos de acción, y las estaciones por las que avanzaba de forma progresiva. No podía esperarse menos si las cuestiones fundamentales que llevaban a la gente del medio rural y a las pequeñas colectividades a actuar de manera violenta eran locales por su etiología y por su foco, como he intentado demostrar.

De los 30 episodios de protesta o violencia colectiva ocurridos aproximadamente entre 1785 y 1815 sobre los que he podido reunir documentación detallada, cerca de 12 ocurrieron explícitamente en demarcaciones públicas, además de otros cinco, según nuestras deducciones, y en los demás casos no se determina una locación específica. Los bien documentados disturbios de principios de noviembre de 1810 de Cuernavaca son bastante típicos del avance espacial de la mayoría de estas acciones populares. Desde ya entrada la noche hasta horas muy avanzadas, ese 1 de noviembre se vieron muchos hombres armados, sobre todo indios, caminando solos rumbo al centro de la ciudad. Un encuentro típico que posteriormente describiría el subdelegado de Cuernavaca, don Manuel de Füica, es el de una brevísima conversación con un joven, probablemente adolescente, que se apuraba hacia la plaza llevando una porra mal escondida bajo el jorongo, y a quien Füica no pudo disuadir de seguir su trayecto al centro. Los hombres armados al parecer se congregaron en grupos pequeños en las esquinas y ya más noche caminaron hacia la plaza central. Ahí tuvieron lugar varias confrontaciones distintas en las que los grupos amenazantes rodearon a algunos desafortunados españoles, empujándolos y amenazándolos e intercambiando insultos con los mirones que se oponían y las víctimas de amenazas y actos menores de violencia. La mayor parte de la multitud caminó desde la plaza hasta la calle donde estaban la casa y las oficinas del magistrado real, Füica, y luego al patio del edificio mismo, y ahí acabaron por dispersarse.[20] En Chacaltianomi, en 1808, los sucesos siguieron el mismo modelo espacial de manera casi exacta, y el agitado tumulto acabó en el patio de la casa del teniente local.[21] Aun en estos episodios centrípetos o implosiones sociales, como podrían llamarse, de vez en cuando las estaciones de la confrontación incluían la iglesia del pueblo, como en los disturbios de

[20] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443-574v, 1810. La reconstrucción de estos sucesos, como ocurre con otros episodios de la acción colectiva en los pueblos, sigue de cerca la estructura de los relatos extraída de los testimonios de los testigos. Así pues, las pruebas ofrecen una historia completa, como en una serie de imágenes cinematográficas, aunque no toda la historia de un suceso dado, y la progresión de los espacios y las mismas acciones son en buena parte una elaboración de la ubicación de un individuo específico en determinado momento.

[21] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 7, s. p., 1808.

Amecameca que tuvieron lugar pocos días después de los de Cuernavaca y Atlacomulco. Aquí, el incidente inicial tuvo lugar en el camino a la ciudad de México y a medida que la revuelta ganó impulso fue atraída progresivamente de regreso al pueblo, primero a la iglesia y luego a la plaza.[22] En la revuelta de Atlacomulco del día de Todos Santos los sucesos siguieron una trayectoria similar, como se recordará, salvo porque el desagravio oficial no parecía estar en la agenda de los sediciosos. En 1799, en Atlautla, en la revuelta detonada por el intento del párroco local de vender un altar de la iglesia del pueblo, los empujones, los gritos y las amenazas comenzaron en la residencia del cura, de ahí pasaron a la plaza y acabaron en la iglesia.[23] Otros elementos comunes en los disturbios populares eran mucho arremolinamiento en las calles, y los grupos de gente que se ponían a beber y a renegar en las esquinas (debe recordarse que lo más probable es que casi todas las "calles" de los pueblos mayores y menores de provincia fueran caminos polvorientos y sin revestimiento); las oficinas del gobierno real como focos directos e inmediatos en los casos que comenzaban con peticiones específicas de desagravios; el predominio de las cárceles como teatro de la violencia inicial, y las detenciones como incidentes iniciales en varios casos de acción colectiva.[24]

Sin extendernos indebidamente en el tratamiento detallado de las demarcaciones de los conflictos, pueden hacerse dos afirmaciones interpretativas generales, por impresionistas y tentativas que resulten. En primer lugar, pese a mi insistencia en la continuidad, es posible hacer una distinción entre los disturbios populares de la era insurgente y los ocurridos a lo largo de varias décadas anteriores. Los episodios previos a la insurgencia, en general eran más enfocados, casi quirúrgicos, por sus objetivos y selección de objetos o víctimas, por lo que sus escenarios eran más circunscritos y la acción estaba clara, si no es que rígidamente estructurada. Por otra parte, la acción colectiva de la era insurgente, a menudo presentaba una cualidad

[22] AGN, Criminal, vol. 156, fols. 20r-167v, 175r-416v, 432r-450v, 521r-530v, 1810.

[23] AGN, Criminal, vol. 157, exp. 3, fols. 83r-155v, 1799.

[24] Sobre las calles, véanse, por ejemplo, los sucesos de Tzintzuntzan de principios de 1807, AGN, Criminal, vol. 334, exp. 2, s. p., 1807; los del día de Todos Santos, 1811, en San Juanico (distrito de Coyoacán), AGN, Criminal, vol. 235, exp. 14, fols. 157r-193r, 1811; y los de Tulancingo en la primavera de 1811, AGN, Criminal, vol. 61, exp. 7, fols. 303-323r, 1811. Sobre las peticiones directas a las autoridades locales o reales y la violencia concurrente, véase, por ejemplo, Taltenango, 1805, BPE, Criminal, paquete 8, exp. 6, ser. 191, 1805-07; y Malinalco, 1803, AGN, Criminal, vol. 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803. Sobre los arrestos y cárceles, véanse, por ejemplo, los casos de Taltenango, 1805, BPE, Criminal, paquete 8, exp. 6, ser. 191, 1805-1807, y Atitalaquia, 1803, AGN, Tierras, vol. 2862, exp. 7, s. p., 1803.

desenfocada y una ansiedad generalizada, de libre curso, lo que la hacía más plástica y proteica, posiblemente un tanto más violenta y menos propensa a limitarse a un escenario vinculado con un agravio específico (por ejemplo, una confrontación con el magistrado real local que sucediese solamente en su oficina o su casa y en ninguna otra parte del pueblo). Se impone una analogía psicosocial para el carácter espacialmente difuso de la acción colectiva en 1810 y los años posteriores: que la protesta y la sedición en este periodo a menudo fueron menos claras en cuanto a sus objetivos y su instrumentalidad; mostraron una tendencia mayor a infringir los cauces tradicionalmente restringidos del conflicto local por los que normalmente corrían, y fueron propulsadas por una frustración más difusa.

En segundo lugar, si uno asume que los lugares del ambiente diario en el que se vive, como la pequeña comunidad o el vecindario, tienen fuertes significados y memorias codificadas para los individuos y los grupos —aunque estas significaciones y recuerdos puedan cambiar o tengan otros sobrepuestos— puede vincularse la secuencia de las acciones de violencia y protesta colectiva a los espacios en los que ocurrieron.[25] Teóricamente, debieron existir por lo menos tres fases discernibles para estos disturbios en el contexto mexicano. Los tumultos comenzarían así con una fase de gestación, que a menudo incluía un solo episodio en torno al que podía materializarse una multitud enojada (en raras ocasiones antecedido por una conspiración); después pasarían a una segunda fase, denominada de transición, en la que había muchos arremolinamientos y gritos, los rumores corrían y se aglomeraba el gentío, frecuentemente en las calles que llevaban a la plaza del pueblo, y terminarían en una tercera fase de acción o catarsis, incluyendo alguna forma de resolución y dispersión. Así pues, las revueltas casi nunca se concretaban en las calles de una ciudad o un poblado, por ejemplo, sino sólo en la plaza y las estructuras contiguas. Por consiguiente, cuando no había movimiento hacia una plaza central, tampoco era probable que se materializara una revuelta. Los caminos o las calles pueden verse así como arterias por las que los individuos o pequeños grupos de gente se mueven propulsados —podría decirse que casi acelerados— hacia el centro orgánico del pueblo o ciudad, con la plaza y los edificios semipúblicos arracimados en ella y en torno a ella. Las calles poseían una cualidad de "ir hacia", pero no de

[25] Lo mismo ocurría con las formas normalmente recurrentes de expresión ritual, como las procesiones públicas, las peregrinaciones, etc. Para una interesante estructura analítica de las peregrinaciones religiosas, véase el capítulo v en el libro de Turner, *Dramas, Fields and Metaphors*, *op. cit.*, pp. 166-230.

"estar ahí": eran por definición espacios liminales. Por lo mismo, cuando hay evidencias de que hubo planeación o de conspiración previa a la revuelta u otra acción colectiva, resulta que se llevaron a cabo juntas en las afueras del poblado o quizá en una casa particular, un panteón u otro espacio restringido. En este sentido, los argumentos podían escribirse fuera de escena, pero en cambio los dramas sí se representaban en espacios públicos donde todos los miembros de la comunidad tenían acceso a las acciones de los protagonistas.[26]

Puede considerarse la demarcación como si comprendiera la dimensión del tiempo así como la del espacio. Sería demasiado hablar de regularidades en la incidencia de la protesta y la violencia colectiva en el campo mexicano, pero ciertamente podemos referirnos a tendencias. La distribución de los disturbios populares en el transcurso del año, por ejemplo, tiende a mostrar un evidente aumento en el último trimestre. De los 24 episodios para los que fue posible determinar el mes en que ocurrieron comprendidos en los años de 1760 hasta 1820 aproximadamente, cinco tuvieron lugar en el primer trimestre del año (enero a marzo), siete en el segundo (abril a junio) tres en el tercero (julio a septiembre) y nueve en el último (octubre a diciembre). Esta repartición puede atribuirse, al menos en parte, al ritmo del ciclo agrícola en una economía de labranza en la que la mayoría de los campesinos se concentraban en la producción de maíz, y en la que la temporada de lluvias generalmente comenzaba en junio y la cosecha se realizaba a fines del otoño. Las exigencias del trabajo eran particularmente intensas en la agricultura mexicana del maíz justo antes de, durante y después de la siembra en junio y la cosecha de octubre a noviembre. En términos muy generales, los precios del maíz adquirido se comportaban a la inversa del patrón de disponibilidad, eran más altos en el otoño justo antes de que la nueva cosecha reabasteciera los almacenes agotados y más bajos a principios de año. Puede ser que la combinación de estas circunstancias influyera en la gente para que mandara a volar hasta el menor rastro de su comportamiento normalmente respetuoso de la ley con mayor frecuencia en los últimos meses del año. Asimismo, los ciclos de recaudación de impuestos, las relaciones de crédito o la mortalidad epidémica estacional quizá también hayan estado relacionados con el aumento de la propensión a rebelarse de la gente del medio rural. Aunque de lo anterior no se encuentran pruebas directas en los distur-

[26] Sobre las "transcripciones" ocultas y públicas, véase James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, 1990).

bios de pueblo ocurridos en el periodo previo a la Independencia ni tampoco en la época insurgente, las revueltas por el abasto de granos y otras perturbaciones cíclicas vinculadas a las fluctuaciones económicas y a los ciclos climáticos ciertamente fueron una especie de violencia rural muy difundida a principios del periodo moderno; y es casi seguro que en la situación mexicana haya entrado en juego algún elemento de este tipo de presión.[27] Asimismo, esta fuerte relación puede verse a la inversa, puesto que a lo largo de milenios son innumerables los ejércitos de campesinos que han abandonado el asedio y sus actividades militares para regresar a casa llegado el tiempo de siembra o de cosecha.

Sin embargo, a la terrena realidad de la panza se sobreponían los más complejos patrones de los ciclos no económicos, entre ellos el más destacado que era el calendario litúrgico. Ahora, es verdad que en la América Latina rural y tradicional, el círculo religioso anual estaba y sigue estando lleno, y no se toma a la ligera. Además del calendario cristiano universalmente respetado de cumplimiento público, estaban las celebraciones de los patronos del pueblo y los rituales locales especiales de otro tipo, de modo que casi cualquier suceso histórico puede verse en su coincidencia con una estación u ocasión litúrgica importante. No obstante, intuitivamente, que se juntaran los disturbios rurales en las principales fechas de celebraciones religiosas, o cerca de esos días, y especialmente en la última parte del año, es algo más que mera coincidencia. Hay, entre otras, tres razones que pueden sugerirse para explicar esta impresión de que no se trata de algo azaroso. La primera (y la menos importante) es que en las cuatro revueltas del centro de México de la época insurgente (Cuernavaca, Amecameca, Atlacomulco y San Juanico en Coyoacán) que tuvieron lugar el día de Todos Santos o por esos días (1 de noviembre) de 1810, puede suponerse que las noticias de la insurrección desencadenada en la región del Bajío, ubicada al norte, a mediados de septiembre, se llevaron un tiempo en abrirse paso hacia las áreas del sur, cuya población indígena era más densa y más numerosa, y también en infiltrarse en la conciencia popular hasta llegar a tener cierta influencia en los disturbios populares.[28] Probablemente el día de Todos Santos

[27] La historiografía de las revueltas por los granos, urbanas y rurales, en la Europa de la modernidad temprana es muy densa y distinguida. Véase, por ejemplo, la obra clásica de George F. E. Rudé, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848* (Nueva York, 1964).

[28] Para un trabajo que abrió camino sobre la circulación de chismes, rumores e información en el México colonial, véase el ensayo de Richard Boyer, "People, Places and Gossip: The

fuera, por lo tanto, la primera ocasión importante del calendario litúrgico en la que los jugos cáusticos de la insurrección pudieron comenzar a disolver los eslabones del viejo orden dejando sentir su efecto en los viejos conflictos de los pueblos de provincia.

La segunda razón es que, dejando de lado su simbolismo religioso y social, las celebraciones rituales señaladas en el calendario litúrgico constituían la ocasión más frecuente para que se reuniera una masa mínima de gente entre quienes surgieran los disturbios, así fuera en el medio urbano o en el rural. Las autoridades políticas de la Colonia y la Iglesia colonial ilustrada se percataban ambas de esta posibilidad, y procuraron eliminarla o por lo menos regularla, aparentemente con poco éxito. En las condiciones del periodo independiente, las consideraciones de seguridad pública reclamaban que se pusiera gran atención a las reuniones multitudinarias, aun (o sobre todo) si los fines eran evidentemente religiosos. Por ejemplo, con ocasión de una revuelta menor en Guadalajara la noche de Todos Santos de 1813, un magistrado de la ciudad advirtió el potencial que había para el desorden en ese día de fiesta, "... pues el día que por ser la festividad de Todos Santos en que por lo común se advierten públicamente muchas reuniones de hombres a beber con exceso, de que resultan los frecuentes pleitos y heridas".[29] Las autoridades superiores de la Iglesia y con ellas el clero parroquial, consideraban que las jubilosas —y en ocasiones broncas— festividades del día de Todos Santos, así como otras celebraciones litúrgicas, eran corruptas, por lo que procuraron extirparlas junto con otras manifestaciones de devoción popular.[30] Como veremos en el caso del disturbio de Amecameca de 1810, el clero de la parroquia local venía criticando desde hacía tiempo lo sedicioso de las fiestas públicas vinculadas con un culto local de devoción popular.

La tercera razón (y el punto más importante en el presente contexto) es el significado simbólico que acompañaba a las celebraciones litúrgicas y las vinculaciones entre estos significados y la violencia colectiva local. Los

Flow of Information in Colonial Mexico", en Ricardo Sánchez, Eric Van Young y Gisela von Wobeser (eds.), *La ciudad y el campo en la historia de Mexico* (Mexico, 1992), vol. 1, pp. 143-150.

[29] BPE, Criminal, paquete 9, exp. 1, ser. 205, 1813-1814.

[30] El tema se trata con mayor detalle ya mas avanzado este mismo capitulo cuando se discute la revuelta de Amecameca de 1810. Sobre los cultos de piedad popular, véase especialmente David A. Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, 15 (1983), pp. 1-22; Serge Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et societe, XVIe-XVIIIe siècles* (Paris, 1985), pp. 161-167; y Eric Van Young, "L'enigma dei re: messianismo e rivolta populare in Messico, 1800-1815", *Rivista Storica Italiana*, 99 (1989), pp. 754-786.

periodos más importantes del año litúrgico mexicano eran la Navidad (fines de diciembre y principios de enero), la Cuaresma, la Semana Santa y Pascua (entre todas ellas abarcan casi todo el periodo que va de mediados de febrero a mediados de abril); Corpus Christi (de principios a mediados de junio) y Todos Santos/Día de Muertos (principios de noviembre). Del grupo de 24 disturbios de pueblo que hemos estado revisando y cuyas fechas pueden determinarse con cierta exactitud, la distribución a lo largo del año litúrgico queda como sigue: dos (Atitalaquia, 1803; Tzintzuntzan, 1807) pueden asociarse con el periodo de Navidad; cuatro (Malinalco, 1803; Mizantla [Veracruz], 1808; Tamazunchale, 1811; San Francisco Sayamiquilpan, 1818) con la Cuaresma, Semana Santa o Pascua; cuatro (Huayacocotla [Huasteca], 1784; Ocotepec y Ahuatepec [Cuernavaca], 1808; Chicontepec, 1811; Jiquilpan, 1814) con el día de Corpus Christi, y no menos de siete (Tepozotlán, 1778; Acayucan, 1787, Atlautla, 1799; San Juanico [Coyoacán], Cuernavaca, Amecameca y Atlacomulco, 1810, con Todos Santos/Día de Muertos.[31]

Es verdad que no todas estas revueltas cayeron en el día exacto del calendario litúrgico dedicado a una celebración religiosa, pero muchas sí (en particular los disturbios de Todos Santos/Día de Muertos de 1810), mientras que otras tuvieron lugar dentro de la larga estela de celebraciones de los días y semanas de preparativos y desaceleración emocional que implica la observación de estas ocasiones religiosas importantes. Todas las fiestas católicas se celebraban pública y comunalmente, con diversos grados de festividad. Aunque la cuestión del simbolismo religioso y de otros tipos se atiende más

[31] Atitalaquia, AGN, Tierras, vol. 2862, exp. 7, 1803; Tzintzuntzan, AGN, Criminal, vol. 334, exp. 2, s. p., 1807; Malinalco, AGN, Criminal, vol. 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803; Mizantla, AGN, Criminal, vol. 334, exp. 5, s. p., 1808; Tamazunchale, AGN, Historia, vol. 104, exp. 6, fols. 12r-18v, 1811; San Francisco Sayamiquilpan, AGN, Criminal, vol. 26, exp. 9, s. p., 1818; Huayacocotla, AGN, Bienes Nacionales, leg. 345, exp. 8, s. p., 1784; Ocotepec/Ahuatepec, AGN, Criminal, vol. 262, sin núm. de exp., fols. 357r-415v, 1809; Chicontepec, AGN, Historia, vol. 411, exp. 14, fols. 84r-116v, 1811; Jiquilpan, BPE, Criminal, paquete 30, exp. 4, ser. 670, 1814; Tepozotlán, AGN, Criminal, vol. 203, sin núm. de exp., fols. 109r-268r, 1790; Acayucan, AGN, Historia, vol. 326, exps. 1-2, fols. 1r-58v, 1803; Atlautla, AGN, Criminal, vol. 157, exp. 3, fols. 93r-155v, 1799; San Juanico, AGN, Criminal, vol. 235, exp. 14, fols. 157r-193r, 1811; Cuernavaca, AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810; Amecameca, AGN, Criminal, vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, 175r-416v, 432r-450v, 521r-530v, 1810; Atlacomulco, fuentes citadas en la nota 5 del capítulo anterior. Para una discusión de las revueltas de Tehuantepec que se desencadenaron durante la Semana Santa de 1660-1661, véase Marcello Carmagnani, "Un movimiento político indio: La 'rebelión' de Tehuantepec, 1660-1661", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 17-35; y sobre los disturbios del siglo XVII, en general, véase del mismo autor *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII* (México, 1988).

adelante en este mismo capítulo, la fuerte asociación de la festividades con la celebración y la identidad de la comunidad tiene influencia en lo que estamos viendo. En el caso de la Semana Santa, la vinculación simbólica relevante bien pudo haberse establecido entre la muerte y la resurrección de Cristo, con sus temas transhistóricos y transculturales de renovación (en este caso de comunidad). El afecto religioso particularmente fuerte asociado con las celebraciones de Todos Santos y Día de Muertos, y los elementos en ellas presentes de un enfático localocentrismo y la veneración de los antepasados con ecos de costumbres precolombinas, las convertían en focos rojos ideales para los levantamientos de los pueblos.[32] Es cierto que estas interpretaciones simbólicas se basan parcialmente en la plasticidad misma de los símbolos. No obstante, también es cierto que las representaciones religiosas eran obviamente constituyentes muy importantes de la ideología de la protesta rural.[33] Las inextricables vinculaciones entre el pensamiento religioso y político fácilmente encuentran vehículos de expresión cuando se entrecruzan los procesos comunitarios y el calendario litúrgico.

FACTORES PROPICIADORES: EMBRIAGUEZ Y RUMORES

Ahora podemos ocuparnos brevemente en dos variables propiciadoras: la embriaguez y los rumores, factores en apariencia menores que contribuían a que ocurrieran disturbios colectivos rurales. Que los "órdenes inferiores" en general, tanto rurales como urbanos (e indios en particular), bebían en exceso, era un artículo de fe en el pensamiento de las clases dominantes de México del periodo colonial, y sigue siéndolo hasta la fecha. Dejando de

[32] Sobre la solidaridad intracomunitaria reforzada y el culto a los ancestros que se vinculan con este periodo sagrado, véase Hugo G. Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead* (Princeton, 1988), pp. 300, 308 y *passim*.

[33] La cualidad "intermedia" del tiempo sagrado que se destila en las ocasiones liturgicas, su atemporalidad o su liminalidad, es indudablemente importante para vincular la acción comunitaria con la religión. Por ende, cuando se observan esos estallidos colectivos, quizá más útil que el espacio como metáfora organizadora, o al menos complementaria, sería la del drama social que se desarrolla en la obra del antropólogo cultural Víctor Turner en sus obras *Dramas, Fields and Metaphors* y *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca, 1969). Según la obra de Turner, los disturbios y las rebeliones populares representarían momentos de liminalidad creada: pasajes o transiciones sociales en cierto sentido suspendidos de la conducta normativa, el tiempo comunal e inclusive la memoria colectiva, en las que podría tener lugar la reafirmación de la comunidad.

lado la verdad del asunto en lo relacionado con la gente del campo, la propensión a la embriaguez como elemento estereotípico de la vida rural ciertamente figuraba cuando se pensaba en todo tipo de desviación social, incluida la protesta colectiva.[34] No sólo se achacaban al alcohol los vicios y los comportamientos penados de todo tipo entre la gente común, sino que además la embriaguez se aducía y admitía como un elemento al menos parcialmente exculpatorio en todo tipo de infracciones normativas. Tomando en cuenta por un lado la bebida como un convencionalismo que formaba parte del estereotipo de la gente indígena, y por otro lado el uso como excusa que de ella hacían los responsables de diversos delitos, a veces resulta difícil saber qué tanto contribuía realmente a fomentar los disturbios rurales. La evidencia sugiere que en los casos en que había otros factores en juego, la presencia del alcohol añadía en efecto un poderoso ingrediente catalítico a la alquimia de la acción colectiva. Ciertamente, éste fue el caso de los numerosos disturbios urbanos a los que poco faltó para convertirse en revueltas durante este periodo, en los que las confrontaciones físicas por cuestiones políticas y las declaraciones sediciosas que ahí se ventilaban con frecuencia se relacionaban con el consumo de alcohol y frecuentemente ocurrían en vinaterías. En el contexto de la vida rural, hay casos inequívocos en los que ocurrió algo similar. Por ejemplo, los participantes indios en una revuelta de oposición a los impuestos sucedida en Atitalaquia en 1803 claramente se encontraban bajo la influencia del alcohol, y ésa fue su defensa para librarse de culpa tras los hechos.[35] La embriaguez también parece haber tenido cierta influencia en los disturbios de Tzintzuntzan de 1807 que ya hemos visto, así como en la revuelta del periodo insurgente de Tulancingo en 1811.[36] Como señala William B. Taylor, tal vez se haya exagerado el reconocimiento de los efectos desinhibidores del alcohol en esta y otras instancias, pero en algo debe haber contribuido la bebida, aunque no haya sido más que para juntar a la gente en grupos pequeños que luego se unirían a la protesta y violencia colectiva.

La segunda variable propiciadora, los rumores, ya se ha discutido con cierta amplitud en el capítulo XIV, donde se considera parte del candente

[34] Véase Woodrow W. Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Berkeley, 1983), p. 49 y *passim*, donde hay breves comentarios casuales sobre los prejuicios de las autoridades españolas de justicia en particular frente a las costumbres indígenas referentes a la bebida.

[35] AGN, Tierras, vol. 2862, exp. 7, s. p., 1803.

[36] Tzintzuntzan, AGN, Criminal, vol. 334, exp. 2, s. p., 1807; Tulancingo, AGN, Criminal, vol. 61, exp. 7, fols. 303r-323r, 1811.

ambiente verbal que prevaleció en la Nueva España en las primeras etapas de la insurrección, digamos que a lo largo de 1811, más o menos. Christon I. Archer ha caracterizado esa atmósfera como un "espíritu de locura que se respira en el aire", "paranoia" y "neurosis colectiva".[37] Sin intención de volver una y otra vez a mi propio argumento (este tema se trata como uno de los aspectos simbólicos de los disturbios rurales), yo diría que los rumores, especialmente de las inminentes masacres a manos de los ejércitos merodeadores de españoles, con frecuencia influyeron de manera importante para determinar el escenario y la ocasión de la violencia colectiva del pueblo durante el periodo de independencia. Como ya hemos señalado en el capítulo XIV, se puede considerar que los rumores sirven para varias funciones de manera independiente, seriada o concomitante. Pueden ser construcciones activas, fantásticas de la realidad, en forma de escenarios del mayor pesimismo, alimentadas por temores o deseos; pueden ser interpretaciones de la realidad bastante objetivas, basadas en evidencia empírica fragmentaria, o pueden ser proyecciones del grupo guiadas por estados afectivos de temor o agresión. En la violencia colectiva rural de principios del siglo XIX, había muchos casos en que se combinaban todos estos elementos, contribuyendo a mover a la gente a la acción. Sin rumores, la acción colectiva bien podía ocurrir, aunque la presencia de los rumores quizá no siempre esté registrada en los documentos de la época; y quizá su presencia sin otros factores no fuera suficiente para generar violencia. Cuando había rumores evidentes, ayudaban a agudizar la sensación de apremio entre los inconformes, sediciosos e insurgentes, y bien puede ser que haya elevado el volumen emocional. Casi siempre había un elemento de realidad en estas imaginaciones, pues las fuerzas realistas contrainsurgentes tenían un amplio marco de operaciones desde el otoño de 1810, por lo que entonces es verdad que en cualquier momento un "ejército merodeador" de "españoles" (peninsulares) trazaba una senda de sangre por la provincia. Sin embargo, lo que hacía que los rumores fueran siniestros y aterradores era precisamente su vaguedad sobre cuándo llegarían las fuerzas y quienes las conformaban, así como la seudo precisión que puntualizaba que libraban una *guerre à outrance* en el campo que no perdonaría la vida de ningún hombre, de ninguna mujer, de ningún niño. A diferencia del "terror" de Francia en el verano de 1789, los rumores de 1810 y 1811 en México no parecen haber surgido como un temor popular

[37] Christon I. Archer, "Bite of the Hydra: The Rebellion of Cura Miguel Hidalgo, 1810-1811", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 69-93.

a las conspiraciones contrarrevolucionarias de los aristócratas que luego se convertiría en angustia ante las vagas invasiones de "brigadas" sanguinarias, sino que nacieron envueltos en el misterio, se alimentaron de la vaguedad y se extinguieron en la misma penumbra crepuscular.[38]

Hubo muchos incidentes de violencia rural relacionados específicamente con los rumores que circulaban en el campo de que era inminente la llegada de un ejército de peninsulares venido a atacar el pueblo en cuestión. Por ejemplo, en Tulancingo, en mayo de 1811, hubo una revuelta parcialmente lograda en vísperas de lo que sí fue una verdadera incursión rebelde en el poblado; dicha revuelta prosperó gracias a los insistentes rumores de que estaban a punto de ser invadidos y de que todos los vecinos del pueblo serían asesinados. Uno de los dirigentes del disturbio del 9 de mayo, el herrero Cayetano Mota, declaró que un amigo le había dicho esa noche "... que los iban a degollar a todos y a sus familias", pero que el párroco había dicho a la gente que no había nada qué temer. Los grupitos de hombres que se habían reunido en las esquinas y los almacenes a beber y discutir la situación, repetían los rumores, aunque más tarde no pudieron precisar quiénes eran los que iban a llegar.[39] En la revuelta de Amecameca de principios de noviembre de 1810, corrieron por todo el pueblo rumores sobre los actos de "gentes de tierra adentro" y sobre los ejércitos de gachupines que venían a matar a la gente del pueblo; e incluso hubo rumores contrarios de que Ignacio Allende llegaría a matar a los gachupines invasores.[40] Así, a partir de versiones exageradísimas de fragmentos de sucesos bastante reales, se desarrolló toda una escatología local en la que Amecameca representaría a Armagedon.

Mando

Durante el periodo de la Independencia, pero también en épocas previas, los tumultos populares en la Nueva España fueron complejos episodios coreográficos basados en los repertorios ya establecidos de la cosmovisión y las expresiones colectivas, y también generalmente en largas historias de agravios y faccionalismos locales. Sin embargo, también fueron asuntos

[38] Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, traducción de Joan White (Princeton, 1982).

[39] AGN, Criminal, vol. 61, exp. 7, fols. 303r-323r, 1811.

[40] AGN, Criminal, vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, 175r-416v, 432r-450v, 521r-530v, 1810.

circunstanciales; es decir, que se moldearon gracias a sucesos concretos y accidentes que ocurrían de manera apabullante dentro de la experiencia inmediata y el alcance de la comprensión de los actores, y dentro de límites temporales breves, pero que no dejaban de tener gran fuerza desde el punto de vista de la motivación. Además, los disturbios rurales podían ser cualquier cosa, menos amorfos, desestructurados o acéfalos, aunque fueran sucesos casi siempre "espontáneos" en el sentido de que no eran planeados. Tenían sus propia historia natural y su propia dinámica interna, de las que ya hemos visto algunos elementos. Ahora volveremos nuestra atención a ciertos elementos que contribuyeron a estructurar las revueltas populares en el corto plazo. En esta sección y en las siguientes, veremos con mayor atención cómo se organizaron los episodios violentos, cómo se desarrollaron a lo largo del tiempo y quiénes participaron en ellos.

Los observadores contemporáneos de las revueltas de los siglos XVIII y principios del XIX coinciden de manera casi universal en el papel central del mando en los disturbios locales.[41] Puede uno creer que quizá las autoridades coloniales hayan exagerado su importancia para ajustarla a la opinión prevaleciente sobre los indios como menores de edad de capacidades limitadas: seres con fuertes impulsos, apetitos y resentimientos, pero con una débil capacidad de razonamiento y con un programa propio de poca monta, ya fuera político o de otro tipo. A partir de esta suposición, se desprende que la violencia colectiva en el campo no se debía a los agravios sufridos ni a los puntos de vista conflictivos del bien social, sino a las fuerzas malignas que manipulaban para sus propios y egoístas fines a la población indígena campesina, que enardecida se convertía en "el populacho". Este punto de vista también llevaba a identificar y neutralizar prontamente los elementos desestabilizadores de las comunidades rurales. Por otra parte, los testigos y sediciosos normalmente señalaban con el dedo a gente de la localidad —por lo general a personas del sexo masculino— como instigadores y dirigentes de la acción colectiva. La acusación no iba desprovista, claro está, de un posible matiz exculpatorio para sacudirse toda responsabilidad. Sin tomar en cuenta lo que haya ocurrido en los casos particulares, el papel del mando local en la violencia política exige mayor atención.

[41] William B. Taylor, *Homicide, Drinking and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979), pp. 115-117, considera que los señalamientos de los españoles y las autoridades de los dirigentes en los disturbios populares se debía a los esfuerzos por encontrar culpables a quienes castigar y satanizar, y más bien se inclina por una interpretación de la acción colectiva rural como espontánea y sin dirigentes, lo que me parece cuestionable.

Era bastante frecuente que los funcionarios indígenas locales, ex funcionarios y los que habrían de ocupar algún cargo, participaran en funciones de mando en la violencia del pueblo tanto antes como durante el periodo de la insurrección, de modo que nos ocuparemos de ello. Por otro lado, como se advierte en el capítulo VII, los notables indios tuvieron una presencia menor en la dirigencia del movimiento insurgente, lo que en términos generales puede deberse a sus vínculos con el régimen colonial. Aunque sorprende a qué grado llegan a traslaparse la insurgencia general y la revuelta de pueblo, como ya he señalado en repetidas ocasiones, sí pueden distinguirse, así que el hecho de que los funcionarios tuvieran qué ver en la violencia local, comunitaria tal vez no se riñera con su pervivencia a lo largo de la rebelión en un sentido más amplio. Las revueltas rurales podían parecer meras explosiones de un descontento en ebullición, pero en general no eran de manera alguna acéfalas. Lo más frecuente era que las encabezaran o que al menos las iniciaran e influyeran en sus primeras etapas, no los comuneros indios ni los grupos de vulgares labradores, ni tampoco jóvenes sin compromisos, sino gobernadores y alcaldes indígenas. En términos generales, no se conocen bien qué características sociales tendría este tipo de gente en las últimas décadas del régimen colonial. Seguramente en épocas anteriores de la Colonia, muchos han de haber formado parte de la nobleza indígena (caciques), pero a fines del siglo XVIII no era éste forzosamente el caso. En la segunda mitad de este siglo, la creciente preeminencia económica y política de una seudo aristocracia arribista que ejercía el poder local junto a los restos del grupo tradicional de la nobleza indígena fue uno de los aspectos de la aceleración en el ritmo comercial de la provincia, así como de la expansión y profundización de la economía de mercado. No conformes con la hegemonía de hecho, estos campesinos acomodados, estos *kulaks* mexicanos podían, de hecho, exigir un estatus noble para fortalecer su autoridad, aunque ciertamente algunos de ellos la gozaban de manera legítima.

Estos hombres no eran tímidos para hacer valer sus pretensiones de poder local y distinción. Naturalmente que con ello se engendraba la competencia, el faccionalismo y la tensión en la vida del pueblo; ya hemos visto algunos de sus efectos en las luchas políticas internas que podían desembocar eventualmente en la violencia colectiva. Además, defendían con celo su posición contra la "gente de fuera", cuyas pretensiones sobre los recursos locales competían con las suyas y podían debilitar su autoridad y riqueza. En muchos casos de revuelta rural, estos hombres podían materializar el descontento existente entre los vecinos en general, no necesa-

riamente en una conspiración, y ni siquiera de manera consciente, sino mediante sus propios actos desafiantes o provocadores. Podían movilizar a otros vecinos para enfrentarse a la gente de fuera, así se tratase de funcionarios españoles locales, párrocos, comerciantes o terratenientes, otras figuras ubicadas en la orilla externa de lo que he llamado la zona próxima de la sociedad local, o invasores del exterior. Desde el punto de vista de las autoridades locales, bien podían ser tomados por perturbadores, que alborotaban o materializaban los ánimos locales de rebeldía, aunque puede sospecharse que sus objetivos solían diferir mucho de los de sus seguidores.[42]

De una muestra de cerca de 25 disturbios populares que ocurrieron entre 1785 y 1818, aproximadamente la mitad (13) ofrecen pruebas inequívocas de que los gobernadores indios del pueblo participaron activamente en el mando, mientras que el resto se divide a partes iguales entre casos en que los dirigentes identificados eran indios del común (esto es, no eran caciques ni gobernadores) o no eran indios, o no existen datos suficientes para saberlo. Aun si tomamos en cuenta los casos en que los sediciosos/inconformes fueron inicialmente encabezados por comuneros indios o por personas que no eran indias, lo notable y un tanto sorprendente no es la ausencia general de cabecillas, sino su presencia. Mi lectura del testimonio judicial de tales episodios es que si bien los testigos o participantes menores quizá intentaran sacudirse las culpas al identificar a los dirigentes, hay datos suficientes de que fueron pocos los disturbios rurales completamente acéfalos, si acaso los hubo. Es cierto que algunas revueltas importantes de la época independiente, como Cuernavaca y Atlacomulco en 1810 y Tulancingo en 1811, fueron encabezadas por gente local que no era indígena, aunque los vecinos indios ciertamente estuvieron implicados en ellas en muy alto grado.[43] Sin embargo, en general, las pruebas sugieren que de mayor importancia que la etnicidad *per se* puede haber sido una marcada diferencia en la posición social

[42] Véanse algunas observaciones similares y sumamente interesantes sobre situaciones sociales parecidas en el sur de la cordillera andina en tiempos de la gran rebelión de Túpac Amaru de 1780-1782, en Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1987), esp. el capítulo III, pp. 107-144.

[43] Cuernavaca, AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810; Atlacomulco, capítulo II; Tulancingo, AGN, Criminal, vol. 61, exp. 7, fols. 303r-323r. El caso de Tulancingo es un tanto equívoco, pues al día siguiente de los disturbios, los rebeldes atacaron el pueblo y se dijo de manera creíble que los dos cabecillas de la revuelta (uno era un herrero castizo de 30 años, el otro un herrero de más o menos la misma edad y adscripción étnica indeterminada) habían tenido qué ver con los insurgentes invasores.

de los dirigentes y la de los seguidores.[44] En los pueblos y villas de fuerte composición indígena o más aislados, los candidatos destacados para ocupar las posiciones de mando habrían sido —cabe pensar—, notables indios o altos funcionarios del lugar. Por otra parte, en los pueblos más grandes, pueblos con mercado o ciudades provincianas pequeñas, seguramente habrían proporcionalmente más españoles y otros no indios viviendo de manera permanente en la comunidad y esto acarrearía una mayor probabilidad de que estuvieran implicados como dirigentes en los disturbios locales. Mientras que el tamaño de la comunidad en cuestión no representa, por lo tanto, un predictor infalible del mando de la violencia colectiva, tiende a ofrecer indicios aproximados.

Una fórmula bastante típica de los disturbios populares es la de la confrontación entre uno o más funcionarios indígenas y un funcionario español, generalmente por cuestiones de poder o prioridad local. Por ejemplo, en el pueblo de Chacaltianomi, cerca de la villa de Cosamaloapan, a sólo unos cuantos kilómetros de la costa de Veracruz, tuvo lugar un disturbio menor en septiembre de 1808, que posteriormente desembocaría en mayor violencia, aunque al principio apenas si pudo evitarse la revuelta.[45] La mañana del 12 de septiembre, una cuadrilla de trabajo comunal del pueblo de San Juan Bautista, sujeto de Chacaltianomi, conformada por labradores indígenas locales, por gobernadores en funciones y otros que ya habían dejado el cargo, así como por diversos funcionarios del pueblo se encontraron en el camino a un indio ebrio del pueblo de Santiago, otro sujeto o barrio de Chacaltianomi. Decidieron arrestar al hombre hasta que se le pasara la borrachera. El gobernador de San Juan Bautista mandó buscar las llaves de la cárcel con el teniente de justicia español de la localidad, pero se las negaron y le dijeron que debía ir personalmente a la casa del funcionario blanco a buscarlas. Cuando el gobernador llegó a la casa del teniente, discutieron, y el funcionario español desarmó al funcionario indio hiriéndolo ligeramente al hacerlo, lo que provoco una riña en la que varias personas salieron descalabradas, mientras los insultos y las amenazas subieron de tono rápidamente. Según los testigos, el gobernador dijo "... que él no reconocía otro juez que el subdelegado [de Cosamaloapan]; replicándole el teniente de justicia que entendiera

[44] La edad avanzada bien puede sustituirse con el predominio social o la distinción étnica. En el caso de un "levantamiento" local en el pueblo de Mesquitic, cercano a San Luis Potosí, en la primavera de 1811, los dirigentes del movimiento eran de edad bastante avanzada tomando en cuenta el lugar y la época, pues uno tenía 50 años de edad y otros por lo menos la misma edad o bien andaban en los cuarenta y tantos, y todos fueron ejecutados por las autoridades realistas; AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 20, fols. 109r-124v, 1811.

[45] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 7, 1808.

que él era su juez allí, y puesto por el mismo subdelegado que nombra; que si los otros que hubo le habían sufrido sus atrevimientos y demasías, que él no se las había de sufrir; que era un pícaro..."

Apenas se logró evitar una revuelta mediante un alarde intimidatorio de fuerza de parte del teniente, apoyado por varios vecinos armados que no eran indios, entre ellos varios mulatos. El episodio casi no necesita comentarse, pues claramente aparece lo que estaba en juego: factores de control político, la voluntad de evitar la humillación pública y tensiones étnicas. Como en muchos otros episodios, lo que falta no son detalles circunstanciales sobre el disturbio propiamente dicho, sino datos que se remonten en el tiempo sobre sus orígenes a más largo plazo.

Sin embargo, cuando sí se cuenta con esa documentación, es bastante fácil ver cómo podía desatarse un enfrentamiento violento en el que los funcionarios indígenas, en particular, se veían obligados a asumir el mando, o bien lo asumían para sus propios objetivos políticos. Retomemos brevemente el caso del pueblo de Malinalco, donde ocurrió una revuelta menor en abril de 1803, que ya antes tratamos con cierto detalle. En este caso, hay un registro creíble de una fuerte pugna por el poder entre el gobernador indio, quien había encabezado el movimiento, y los funcionarios españoles locales. En las últimas horas de la mañana del 15 de abril, el gobernador indio del pueblo, don Lorenzo de la Cruz, llegó con sus funcionarios subordinados y un tumulto de vecinos indios, que según ciertos cálculos habrán sido unos 200, "a manera de motín" a las "casas reales", y ahí entraron a la fuerza al patio del edificio para enfrentarse a voces con el magistrado español del lugar. Le mostraron una orden real que habían obtenido de las autoridades virreinales de la ciudad de México en la que se le ordenaba que investigara las quejas que ellos habían interpuesto por tener que mantener la cárcel del pueblo con su propio trabajo y de su propio bolsillo. Después de muchos gritos y empujones, de los que unos cuantos salieron levemente heridos, el tumulto se dispersó, pero el gobernador y algunos más fueron posteriormente arrestados por el funcionario español. Lorenzo de la Cruz venía impugnando con cierto éxito las relaciones locales de poder desde hacía varios años. Algunos residentes españoles del pueblo se referían a él como "muy orgulloso" e "irrespetuoso" y "muy enemigo de los superiores". Los funcionarios blancos, los curas y los particulares, todos por igual decían que Cruz alentaba la resistencia indígena a la autoridad local. Su reciente ascenso al cargo de gobernador del pueblo había tenido lugar gracias solamente a la intervención de las autoridades de la capital, quienes habían

ordenado y confirmado su elección después de cuatro o cinco años de la oposición casi general de los españoles locales. Éste era el tipo de maniobra en la que se apostaba el todo por el todo en la política de pueblo y que resultaba particularmente molesta para los poderosos locales y los funcionarios españoles. Los curas del pueblo no dejaban de hablar de que Cruz había boicoteado sus esfuerzos por inculcar las primeras letras a los niños de la localidad exhortando a los padres a que mantuvieran a sus hijos a buena distancia de las escuelas. Fomentaba la resistencia ante los intentos oficiales de eliminar el consumo ilegal de pulque adulterado (tepache), y alguna vez lo oyeron decir: "Yo aquí mando y no hay quien se meta con ustedes, [por] más que labren tepache." Además se decía que Cruz hacía colectas ilegales de dinero y bienes ("derramas") entre los vecinos para apoyar varios juicios. Finalmente, un vecino declaró que a cambio de su apoyo político, Cruz había prometido a los indios completa inmunidad frente a la justicia y la administración reales, y que no serían perseguidos por embriaguez o cohabitación. Para hacer valer su promesa de ser el único juez que trataba los asuntos indígenas (en contraposición a los funcionarios españoles designados) mandó hacer un cepo en su propia casa, y según otro testigo "... azota, castiga, aprehende, absuelve, y todo lo hace privadamente". Es más, generalmente lo obedecían. No había más que un paso de este tipo de confrontación crónica, de menor grado, a la violencia colectiva; aunque en el caso específico de Malinalco se malogró una revuelta en 1803.[46]

Hubo casos de gobernadores y otros funcionarios indígenas que provocaron revueltas por sus propios actos, regularmente como resultado del corrupto manejo que hicieron de los fondos públicos o de las relaciones de colusión con los poderosos no indígenas. En esos casos, los candidatos a las funciones de dirigentes locales bien podían surgir de entre los opositores políticos al régimen del alcalde. Estos hombres solían ser, naturalmente, de elevada posición, también ellos, y procuraban desacreditar a quien en ese momento ocupaba el cargo. A veces eran ex funcionarios, gente destacada que había sido crónicamente excluida de la política del pueblo o aspirantes activos a ocupar un puesto. Si bien las contingencias de la política de pueblo podía excluirlos temporalmente de los cargos, estos hombres formaban parte sin embargo del estrato dirigente por su riqueza, sus influencia, su reputación y a menudo

[46] AGN, Criminal, vol. 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803. Para otro interesante caso de un indio principal profundamente involucrado como dirigente de un episodio más violento, véase el relato de los disturbios en Cuauhtitlán; AGN, Clero Regular y Secular, vol. 103, exps. 11-12, fols. 403-436v, 1786.

por su cuna. Un "antigobernador" del estilo era un indio de nombre Diego Martín, dirigente de la revuelta de octubre de 1799 en el pueblo de Atlautla, cerca de Chalco, al sureste de la ciudad de México. Cuando llegó a oídos de los vecinos la noticia de que el cura había vendido un altar de la iglesia local al pueblo vecino, estalló un grave disturbio que sólo fue sofocado al cabo de dos días y numerosos heridos. El gobernador en funciones del pueblo apoyaba al cura y a los funcionarios españoles que habían intervenido en el episodio, y dijo que los vecinos indios generalmente eran insumisos e irrespetuosos ante su autoridad o la de cualquier otro funcionario. Por otra parte, sus oponentes, entre ellos Diego Martín y varios ex gobernadores y funcionarios menores en turno alegaban que el gobernador se había apropiado indebidamente de los fondos recaudados para la iglesia local, que había manipulado para su propio enriquecimiento las rentas recaudadas de los residentes que no eran indios por derechos de pastura y recolección de leña, y que se había hecho cómplice del cura para vender el altar.

En el contexto real de 1810 y los años que siguieron, a pesar de que no fueron indios los cabecillas de algunos de los principales incidentes de la violencia centrada en el pueblo y a pesar de que el número de notables indígenas que los encabezaban solía ser desproporcionadamente bajo, también hubo varios casos en que los gobernadores u otros funcionarios indios tomaron el mando. Uno de los más espectaculares fue el levantamiento de mayo de 1811 en la importante villa indígena de Chicontepec ("la llave de toda la Huasteca", como observó un alarmado funcionario español de la localidad) ubicada a unos 200 kilómetros rumbo al noreste de la capital virreinal. El episodio de Chicontepec muestra un aspecto un tanto equívoco en términos del modelo de la rebelión localocéntrica, endógena que he desarrollado, puesto que hay claros indicios de contactos vigentes entre los rebeldes del pueblo y los insurgentes no indios de la región, específicamente en la importante villa de Tianguistengo. Por otra parte, se ajusta al modelo en tres aspectos. En primer lugar, a pesar de que desde afuera los insurgentes se esforzaron lo que pudieron, los pueblos cercanos se negaron a formar una coalición con Chicontepec para generar un movimiento más amplio, de base regional. Conforme a ello, los dirigentes internos del levantamiento convirtieron por un breve lapso a Chicontepec en algo similar a una comuna libre, pues neutralizaron a los magistrados españoles y cortaron los caminos que unían al pueblo con el mundo exterior.[47] En segundo lugar, la evidencia de un

[47] La terminología que se usó brevemente en Chicontepec y Tianguistengo así lo refleja, pues ellos mismos se hacían llamar "Reales Cantones"; el uso de la palabra "real" parece evocar el

programa insurgente apunta hacia la estructura local de tenencia de la tierra como el punto más específico del agravio. La única propuesta concreta de la que se habló en el pueblo, y además en términos bastante vagos, fue que "... las tierras de los particulares serían repartidas entre todos los hijos [del pueblo] y que los [demás] bienes se dedicaban para el sustento de los señores que venían [Ignacio Allende y su ejército]". En tercer lugar, también hay fuertes indicios en la documentación de pugnas internas entre facciones de la élite indígena dirigente del pueblo. La figura más destacada en la dirigencia local del levantamiento era don Diego Hernández, un indio que sabía leer y escribir un poco, de 50 años de edad y que en ese entonces ocupaba el cargo de gobernador, aunque varios otros indios que eran o habían sido funcionarios también estaban implicados. Hernández convocó a varias juntas de funcionarios del pueblo para planear la estrategia del movimiento, mantuvo correspondencia con varios insurgentes no indígenas de fuera del pueblo (quienes le daban el tratamiento de "Capitán de la Nación Americana"), e impugnó y negoció con los funcionarios españoles poder y legitimidad política en el pueblo.[48]

Etapas de la conducta sediciosa

Reunir y procesar la información sobre la dinámica de los disturbios de pueblo —sobre las fases por las que pasaron, y su lógica y ritmos internos— es más difícil que hacerlo en el tema del mando o las víctimas, pues el objeto de la investigación es más difuso. Ya pudimos decir algo interesante sobre las demarcaciones de la violencia colectiva rural y sus patrones temporales, y sobre dos variables propiciadoras, el alcohol y los rumores, que contribuían

legitimismo ingenuo que se discute largamente en el capítulo XVIII. Aunque no hay referencias explícitas en el testimonio o la correspondencia incautada en el caso de Chicontepec a expectativas mesiánicas/monarquistas depositadas en el rey Fernando VII o en Ignacio Allende, estas manifestaciones fueron moneda corriente en la cercana Sierra de Metztitlán durante esos años y bien pueden haber jugado un papel en las formulaciones ideológicas locales.

[48] Se encuentran los detalles del levantamiento de Chicontepec en AGN, Historia, vol. 411, exp. 14, fols. 84r-116v, 1811; y AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811. Se encuentran ejemplos de otros movimientos locales de la época independentista iniciados o conducidos por gobernadores indios u otros poderosos de los pueblos; véanse los casos del pueblo de San Miguelito, jurisdicción de Tula, en AGN, Historia, vol. 411, exp. 6, fols. 36r-41r, 1811; y el de Amecameca a fines de 1810, cuando el alcalde indio del caserío de Zentlalpan encabezó la invasión contra la hacienda de Tamariz, en AGN, Criminal, vol. 156, sin núm. de exp., fols. 29r-167v, 175r-416v, 432r-450v, 521r-530v, 1810.

a que una colectividad pasara de un estado de frustración y protesta a la acción. En general, las pruebas apuntan hacia algunos patrones bastante predecibles en el desarrollo por etapas de las revueltas, aunque muy probablemente el curso de cualquiera de los episodios particulares haya sido algo idiosincrásico.

Era frecuente que los disturbios populares comenzaran con episodios aislados de violencia ejecutados por personas no indígenas contra uno o varios miembros de la comunidad, aunque probablemente las situaciones en las que estos episodios ocurrían estuvieran muy cargadas ya desde antes de que entrara en escena signo alguno de violencia. El escenario clásico sería una pelea a empellones entre un funcionario indio y un funcionario no indio, como los que ya he referido en varios ejemplos.[49] De este desgarradura inicial en la trama de las convenciones locales surgían regularmente las revueltas. Cierto, el significado metafórico o representativo de este tipo de episodios no escapaba a los actores ni a los mirones. Sin embargo, no siempre es claro dónde acababa el esfuerzo por buscar la compensación pública de un agravio y dónde comenzaba la violencia colectiva. Como lo demuestra ampliamente la documentación que sobrevive, las autoridades coloniales solían ver un "tumulto" o un "motín" en casi cualquier reunión, mientras que la gente rural consideraba que la fase inicial en la que solicitaban la reparación del agravio era perfectamente legítima y pacífica. Por otra parte, en conformidad con los comienzos aparentemente menores de lo que podían convertirse en episodios bastante fuertes, la escala de acción y violencia colectiva solía crecer y adquirir proporciones mayores con el paso del tiempo, en vez de comenzar a todo lo que daban. Esta observación, pese a lo prosaica que tal vez parezca, tiene varias implicaciones que pueden ser interesantes. La escalada de violencia sugiere que los movimientos de pueblo en general eran casi siempre espontáneos, no conspiraciones planeadas con anticipación. Además, las revueltas y otras confrontaciones violentas no eran una fuerza ciega irrefrenable, sino que eran reversibles en ciertas coyunturas y mostraban una tendencia a avanzar a trompicones, de una meseta a otra. Finalmente, la violencia y la participación colectiva solían darse alas una a otra: ésta era la parte del proceso de escalada y podía llevar a individuos y

[49] Por ejemplo; Temascalzingo, AGN, Criminal, vol. 231, sin núm. de exp., fols. 207r-255r, 1785; San Lorenzo Tlacotlapilco (región de Atitalaquia), AGN, Tierras, vol. 2862, exp. 7, 1803; Taltenango, BPE, Criminal, paquete 8, exp. 6, ser. 191, 1805-1807; Chacaltianomi, AGN, Criminal, vol. 334, exp. 7, 1808; Amecameca, AGN, Criminal, vol. 156, fols. 20r-167v, 175r-416v, 432r-450v, 521r-530v, 1810; Jilotepec, AGN, Historia, vol. 411, exp. 6, fols. 36r-41r, 1811.

grupos mucho más lejos de los agravios iniciales o los objetivos concretos con los que hubiera empezado determinado episodio. Este último punto atañe especialmente a la presencia de lo que podríamos llamar la violencia secundaria; esto es, la tendencia de la gente de ambos bandos en una confrontación —que regularmente eran los españoles de un lado y los vecinos indios del otro— a movilizarse en torno a una acción mayor a instancias de la presencia de la fuerza misma, así se mostrara ésta bajo la forma de empellones, detenciones, acciones policiacas o represión militar.

En este escenario general pueden distinguirse una serie de etapas en los disturbios populares. Al hablar de las demarcaciones de la violencia en el campo, ya he sugerido un modelo de tres fases para las revueltas populares: una fase de gestación/confrontación, una transición y otra de catarsis/resolución. En varios casos (algunas de las revueltas más importantes, como la de Atlacomulco [1810] y Chicontepec [1811]), la tercera fase de hecho llegaba a prolongarse aún más. Si la resolución resultaba falsa (por ejemplo, si los funcionarios actuaban con engaños y no cumplían los acuerdos hechos con los sediciosos, o si la violencia sólo menguaba para reavivarse más tarde en respuesta a algún intento de represión), o si se registraba una pausa o hiato sin llegar a ninguna conclusión, la violencia podía reanudarse temporalmente y se pasaba a una segunda fase de arreglo real o una seudo solución. El impulso colectivo hacia un tipo de violencia completamente espontáneo también era de lo más notable justo al principio de los disturbios rurales y bien podía abatirse al segundo día o después. Luego del primer día de disturbios colectivos, o inclusive en las primeras horas, podía seguirse presentando el impulso visceral de usar la fuerza contra algunos objetivos (generalmente contra personas, y con menor frecuencia contra los edificios u otras cosas), pero de alguna manera más controlado y hasta regularizado o institucionalizado, a medida que se agotaba la energía furiosa de una confrontación inicial y comenzaba a sentirse el peso de la realidad militar y política de la situación en curso. Así, un pueblo en el que una parte activa y sustancial de la población se hubiera levantado en armas podía convertirse en una entidad que ya no parecía un tumulto amotinado, sino una comuna o un soviet. Así ocurrió por ejemplo en los episodios de Acayucan en 1787, Atlacomulco en 1810 y Chicontepec en 1811. Para encontrar ejemplos de una resistencia comunal campesina de larga duración, generalmente hay que irse a las regiones periféricas de la colonia (luego nación), donde la distancia del centro, la geografía y quizá hasta un mayor grado de solidaridad étnica eran factores que favorecían un espíritu más independiente entre los campesinos

y disminuían la influencia del Estado.[50] Por otra parte, durante el periodo de la Independencia, los disturbios populares vinculados con la actividad insurgente "externa", presentaban un modelo en el que por lo regular primero había una revuelta o algún acto de violencia en la comunidad, y luego llegaban las fuerzas insurgentes a invadir el pueblo.[51] Es verdad que muchas incursiones rebeldes en los pueblos y villas de México ocurrieron sin ir acompañadas por ningún disturbio interno, y es igualmente cierto que la actividad insurgente en un entorno mayor quizá haya influido hasta cierto punto en el desencadenamiento de las fuerzas de la violencia y la protesta colectivas dentro de una comunidad nominalmente pacífica (hay cierta evidencia de esto en el episodio de 1810 de Atlacomulco); pero no conozco ningún caso en que una invasión instigara a los desórdenes sediciosos, salvo en forma de saqueo.

Composición

Las declaraciones de los funcionarios de la Colonia y los testigos pueden servir para obtener alguna información sobre la composición de los tumultos en los disturbios rurales, pero en realidad pueden dar mayores indicios sobre las actitudes sociales y culturales de los observadores que sobre la naturaleza de las colectividades violentas. El uso mismo de las expresiones tumulto, motín, alboroto, y a veces hasta levantamiento, para describir una demostración colectiva que inicialmente podía incorporar o no un elemento de fuerza, puede ser útil para funciones tanto expresivas como prácticas. Ponía de manifiesto los estereotipos culturales de la élite y los funcionarios españoles sobre la gente indígena del medio rural; y no sólo era autocomplaciente en cuanto definía *ipso facto* casi cualquier representación o movi-

[50] Algunos ejemplos interesantes de una resistencia comunal campesina de mayor duración se encuentran en Paul J. Vanderwood, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century* (Stanford, 1998); el pequeño clásico de Nelson Reed, *The Caste War of Yucatan* (Stanford, 1964), y para un periodo ligeramente anterior en Yucatán, véase Terry Rugeley, *Yucatan's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War* (Austin, 1996). Pueden leerse algunas reflexiones sobre las variables capaces de afectar las formas de resistencia campesina en dos ensayos de Friedrich Katz, "Introduction: Peasant Revolts in Mexico" y "Rural Uprisings in Preconquest and Colonial Mexico", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (Princeton, 1988), pp. 3-20 y 65-94 respectivamente; así como en la introducción y diversos estudios de caso en Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998).

[51] Véase, por ejemplo, el caso de la revuelta en Tulancingo, al que sucedió una incursión insurgente en el pueblo a la mañana siguiente; AGN, Criminal, vol. 61, exp. 7, fols. 303r-323r, 1811.

miento colectivo como ilegal, con todos los pretextos previsibles de la *raison d'État* para aplicar la fuerza legítima que de ellos se seguía, sino que echaba a andar las fuerzas del orden mediante una descarga inmediata de adrenalina causada por el temor.[52] Para cuando los observadores se decidían a describir la composición social real de las colectividades que protestaban, ya fuera mediante un cristal oficial o personal, solían emplear metáforas de fuego y enfermedad para la supuesta sugestibilidad de los tumultos y la rapidez con la que grandes grupos de gente parecía materializarse en las plazas, cementerios y otras demarcaciones de los pueblos. La palabra que se usaba con más frecuencia para designar a estas colectividades que se manifestaban era "chusma".[53]

Es difícil llegar hasta la composición real de los grupos oculta tras el lenguaje de la descripción oficial. En la medida en que las categorías étnicas de la época guarden algún valor de referencia, puede afirmarse que la mayoría de los sediciosos en el contexto rural, sobre todo en los pueblos, eran campesinos indios. Ciertamente, los testigos hacen en ello bastante hincapié, ya sea usando específicamente el término de indios o naturales, o la expresión "vecinos", que en los pueblos indígenas naturalmente significa gente indígena.[54] Sin embargo, en sus informes o investigaciones judiciales *post hoc*, los funcionarios no necesariamente lo asentaban de manera explícita, puesto que tanto el que escribía como el que leía los informes oficiales daban por hecho que la gente que más se rebelaba en los distritos de fuerte composición indígena eran los propios indios. El siguiente pasaje es bastante típico de la descripción de los disturbios de pueblo; en él se relatan los hechos ocurridos en Tzintzuntzan el 5 de enero de 1807, luego de que un grupo de indios del lugar, enojados, arrestaron al cacique principal indígena Miguel Torres, episodio que ya hemos visto con cierto detalle: "... continuaron en cuadrillas con impetuosos movimientos por las calles, en tal grado

[52] Debe recordarse que los españoles residentes en la Nueva España deben haber estado bien enterados de las muy violentas insurrecciones populares ocurridas en los Andes a principios de la década de 1780 y en Santo Domingo en la siguiente década.

[53] Se encuentran algunos ejemplos del uso de "chusma" en el testimonio referente a una pequeña revuelta en el pueblo de Jiquilpan, en el área occidental del centro de México, en junio de 1811, en BPE, Criminal, paquete 30, exp. 4, ser. 670, 1811; y el relato hecho por un oficial militar de un incidente en el pueblo de San Francisco Sayamiquilpan, cerca de Jilotepec, en marzo de 1818, en AGN, Criminal, vol. 26, exp. 9, 1818.

[54] Por ejemplo, Tepozotlán, AGN, Criminal, vol. 203, sin núm. de exp., fols. 109r-268r, 1778; Acayucan, AGN, Historia, vol. 326, exp. 1-2, fols. 1r-58v, 1787; Malinalco, AGN, Criminal, vol. 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803; Taltenango, BPE, Criminal, paquete 8, exp. 6, ser. 191, 1805; y San Francisco Sayamiquilpan, AGN, Criminal, vol. 26, exp. 9, 1818.

que consternados los vecinos de razón, se llenaron de pavor, y encerrados en sus casas aguardaban por momentos un tumulto, viendo la [compañía] de naturales que divididos en trozos pasaron lo más de la noche por las calles hablando contra los jueces..."[55]

La distinción que marca el testigo entre indígenas y gente de razón era muy importante, pues al parecer las autoridades coloniales consideraban potencialmente más peligroso un tumulto sedicioso en el que se mezclaran vecinos indios y no indios. Esto ocurría de vez en cuando, como en los episodios militares más espectaculares del periodo de la insurgencia —la toma y el saqueo de Guanajuato a finales de 1810 por el ejército de Hidalgo, por ejemplo, que Lucas Alamán describe con cierto detalle. A menor escala, los tumultos sediciosos en que hay una etnicidad mezclada, tanto del periodo colonial como del periodo de la Independencia, fueron señalados por algunos observadores; por ejemplo, los disturbios de Temascalzingo de 1787.[56] Más cercanos al periodo que por ahora nos interesa, los tumultos étnicamente mezclados se describen en algunos de los disturbios de pueblo más grandes del periodo insurgente, como aquellos ocurridos en Cuernavaca en noviembre de 1810 (un testigo hablaba de un tumulto de más de 60 personas, "indios y de razón"); Chicontepec en la primavera de 1811, y por supuesto la revuelta de Atlacomulco que se describe con detalle en el capítulo xv. Sin embargo, en la medida en que los documentos proporcionan algo de este tipo de evidencia, las inusitadas alianzas multiétnicas en la violencia colectiva parecen muy limitadas a 1810 y los años posteriores, y aun entonces sólo en las ciudades más importantes.[57]

Es casi imposible separar las descripciones de la composición social de los tumultos indígenas sediciosos de las descripciones del comportamiento del tumulto; esto es, lo categórico de lo conductual. No obstante, hay dos características secundarias de dichas colectividades que deben mencionarse. En primer lugar, las narraciones de los observadores no indígenas dejan casi todas ellas la impresión de que en el tumulto reinaba una anarquía casi total, una violencia casi inexplicable (potencial o materializada) y

[55] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 2, 1807.

[56] AGN, vol. 231, sin núm. de exp., fols. 207r-255r, 1787.

[57] Algunas discusiones interesantes de casos de alianzas multiétnicas, o por lo menos cooperación temporal, se encuentran en los ensayos de Felipe Castro Gutiérrez, "Orígenes sociales de la rebelión de San Luis Potosí, 1767", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention* (Wilmington, 1992), pp. 37-47; y Florencia E. Mallon, "Alianzas multiétnicas y problema nacional: los campesinos y el Estado en Perú y México en el siglo XIX", en Heraclio Bonilla (ed.), *Los Andes en la encrucijada: Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX* (Quito, 1991), pp. 457-496.

la incomprensibilidad lingüística. Un tumulto de indios que protestaba contra ciertas mediciones de tierra que hacía un funcionario realista en el pueblo de San Francisco Sayamiquilpan en 1818, episodio al que me he referido en repetidas ocasiones, se describe como una chusma que sale del pueblo "con mucha carrera y algarabía",[58] algo así como una rápida corriente de lava con piernas. De un tumulto de vecinos del pueblo de Atlautla que manifestaba públicamente su inconformidad en 1799 dijeron que iba "... dando feroces gritos y alborotos, de manera que todo era una pura confusión".[59]

En segundo lugar, los tumultos de los disturbios rurales generalmente no eran muy grandes, por lo menos no al principio, aunque hay algunas excepciones. Se registraron tumultos hasta de 1 000 gentes en las primeras etapas de los disturbios de Mizantla (1808) y Chicontepec (1811) y uno en Actopan en 1756 en el que tal vez hayan participado unas 2 000 personas. Sin embargo, por lo general, prevalece la impresión de que los números originales solían ser pequeños —de menos de 50 personas, por decir— y rara vez llegaban a ser de más de unos pocos cientos de personas. Esto ocurría hasta en los pueblos que podían tener una población mucho mayor, incluyendo los barrios o caseríos cercanos.[60] Así se llega a la cuestión de cómo se relacionan los "activos" con los "pasivos" en los disturbios populares. ¿Había en las comunidades alguna especie de división social del trabajo por la que recayera en cierta gente el papel de ser agentes políticos de los demás? Ciertamente, los caciques, los gobernadores, funcionarios menores y principales que a veces fueron reconocidos como aquellos que encabezaban las protestas de un pueblo en sus primeras etapas, eran excelentes candidatos para el papel. Es más, hay pruebas de que los vecinos que ventilaban su inconformidad tenían dificultades para jalar a otros camaradas más pasivos. Esto se hacía sobre todo mediante reuniones personales, cara a cara, pero también se recurría al discurso público, los rituales, la música y otros medios. Los tumultos sediciosos no sólo se formaban por el tiempo transcurrido desde el episodio inicial hasta una respuesta comunitaria más amplia, sino también podían ocurrir a partir de episodios de violencia secundaria (represión oficial), que provocaban el enojo de la gente y la consiguiente movilización y defensa de sus comunidades. Por ejemplo, el gran levantamiento de Ameca-

[58] AGN, Criminal, vol 26, exp. 9, 1818.

[59] AGN, Criminal, vol. 157, exp. 3, fols. 93r-155v, 1799.

[60] Sobre lo ocurrido en Actopan, véase Taylor, *Homicide, Drinking and Rebellion*, *op. cit.*, p. 125, quien por otra parte no hace mucha referencia al tamaño de los tumultos en los disturbios locales, aunque cita varios informes oficiales que hablan de "multitudes" de vecinos (p. 116).

meca de finales de 1810 presenta todas las características de esta secuencia de acontecimientos: una fuerte confrontación original provocada por un solo acto de violencia focalizada que ocurrió entre las autoridades españolas y un gran tumulto de varios centenares de personas, seguido por una especie de hiato en la acción, y luego la movilización de masas más grandes aún de vecinos enojados.[61]

Asombra ver hasta qué punto las mujeres tenían un papel destacado en los disturbios rurales centrados en el pueblo, sobre todo porque su participación en otros aspectos de la insurgencia fue tan poco visible. En las revueltas populares solían verse grandes grupos de ambos sexos, sobre todo en los tumultos en los que participó más gente, como Mizantla (1808), Cuernavaca (1810) y Chicontepec (1811). Sin embargo, las mujeres también encabezaron episodios de violencia colectiva, y su agresividad era de lo más notoria. En el sangriento alboroto de Acayucan de 1787, por ejemplo, fue un grupo de mujeres indias —cuya posición social no se especifica— quienes encabezaron el ataque contra las autoridades locales, comenzando por el gobernador indio, al que aporrearon, azotaron y amenazaron con castrarlo. Los hombres acabaron por unirse a sus esposas, y cuando una milicia improvisada de españoles tomó al vuelo la oportunidad de disparar contra el tumulto mezclado de vecinos sediciosos, fueron cuatro los que resultaron muertos, entre ellos una mujer.[62] En Amecameca fueron tres los disturbios locales —1781, 1787 y 1810—, si no es que más, los que estuvieron encabezados por mujeres, cuando menos al comienzo. En 1810, en Amecameca, una multitud de mujeres del pueblo, que según los cálculos de algunos eran 150 y según los de otros eran 400, iniciaron una violenta protesta porque sus maridos eran obligados a irse a trabajar en las obras públicas de la ciudad de México. Lo que esta participación femenina generalizada pueda significar es algo que no queda claro, a no ser la democracia del impulso violento. Mi impresión es que era más probable que las mujeres participaran en la violencia colectiva cuando lo que estaba en juego eran los tributos y las obligaciones laborales, y era más probable que los hombres participaran en las disputas por la tierra.

[61] AGN, Criminal, vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, 175r-416v, 432r-450v, 521r-530v, 1810.

[62] AGN, Historia, vol. 326, exps. 1-2, fols. 1r-58v, 1787. Taylor, *Homicide, Drinking and Rebellion*, *op. cit.*, observa (p. 116) que las mujeres eran "... de lo más obviamente agresivas, ofensivas y rebeldes en su comportamiento hacia las autoridades de fuera" y figuraron como dirigentes en al menos una cuarta parte de los casi 150 casos de revueltas de la era colonial que él revisó.

VÍCTIMAS

Ahora pasaremos a hacer algunas consideraciones sobre quiénes eran las víctimas en los episodios de violencia colectiva rural, y también pondremos cierta atención en lo que se proponían lograr los descontentos y sediciosos del medio rural confrontándose con las autoridades coloniales, no en un sentido programático y a largo plazo, sino en la inmediatez del momento, a resultas de la manifestación colectiva. Ya se ha dicho mucho sobre las víctimas de los actos de la chusma en los capítulos anteriores, y volveré a tratar el tema extensamente en el capítulo XVIII. En cuanto a los propósitos de los descontentos y sediciosos del pueblo, tendré algo más qué decir en la siguiente sección de este capítulo, en el que recupero la retórica, los símbolos y los programas rebeldes. Por ahora, las víctimas, y los objetivos en cierta medida, se unen por razones de organización para dejar asentado que en la realidad solían ir juntos. Esto quiere decir que la elección de ciertos individuos como objetos de la violencia colectiva en algunos casos parece haber sido instrumental para resolver problemas económicos o políticos añejos, como la eliminación del terrateniente que prospera, o el cura o el funcionario oficial fastidioso. En otros casos, era un fin en sí mismo, una hermenéutica de la violencia.

Las víctimas de la violencia colectiva pueden identificarse con precisión en 36 de aquellos disturbios de pueblo con pruebas documentales más detalladas.[63] De ellos, casi la mitad (17) se adecuan al modelo básico de ataques de labradores indios contra funcionarios españoles y curas por cuestiones meramente locales. Cierto que no hay nada sorprendente en el patrón, que ha sido comentado por varios historiadores modernos y sugiere una metáfora inmunológica de los procesos sociales en los pueblos.[64] Lo interesante sobre la distribución temporal de estos ataques, que fueron bastante aleatorios en el cuarto de siglo comprendido entre 1785 y 1811 (aunque uno ocurrió en 1756 y otro en 1777), es que casi la cuarta parte (cuatro casos) ocurrieron en el periodo de 1810 a 1811, mientras que hubo seis en los años

[63] De hecho en la discusión hay 26 casos particulares representados, pero varios entraban en más de una categoría y, por lo tanto, se contaron dos veces (hubo un caso que se contó tres veces).

[64] Éste es evidentemente el caso en el agudo análisis de Taylor *Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*; ahora, para una glosa útil sobre Taylor, véase el ensayo de John H. Coatsworth, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution* (Princeton, 1988), exp. 25, 26, y el ensayo de Katz en esa misma obra, "Rural Uprisings".

de 1800 a 1809 y cinco entre 1785 y 1799. Esto respalda el descubrimiento de que no hay incompatibilidad entre las formas "tradicionales" de protesta colectiva, al menos en cuanto se refiere a la elección de las víctimas, y las condiciones de la guerra interna generalizada prevalecientes en la Nueva España después de septiembre de 1810.

Por ejemplo, en la efímera insurrección de 1811 ocurrida en el pueblo de Mezquitic, en la región de San Luis Potosí, el cura local fue elegido como objeto de la acción colectiva junto con otros destacados ciudadanos locales, aunque en este caso no resulta claro el alcance de la violencia.[65] Ahora, como no hay ninguna razón en especial para suponer que un cura de pueblo pudiera ser considerado más perjudicial después de septiembre de 1810 que antes de esa fecha, y como muchos curas tenían —ya lo hemos visto— relaciones conflictivas o de algún modo problemáticas con sus feligreses, no resulta del todo claro que la elección del objeto haya recibido en este caso una influencia específica de las condiciones inmediatas de la insurgencia, en vez de haber surgido de los viejos agravios. Tomemos otro ejemplo: la revuelta ocurrida a principios de 1811 en el pueblo de San Miguelito, en la región de Tula, tiene como antecedente el intento del comisario local de la Acordada de arrestar a varios indios por el robo de un ganado a la cofradía religiosa del vecino Calpulalpan, episodio que igualmente hubiera podido ocurrir 10 años antes. El primer intento del funcionario de arrestar a los supuestos ladrones fue seguido por una escalada de violencia que llegó a las pedradas en la plaza del pueblo y, tras esa fase, vino la entrada en el pueblo de una fuerza relativamente grande de hombres armados al mando del subdelegado local.[66] Lo que a final de cuentas distingue este episodio de los del periodo previo a la insurgencia no son sus orígenes: pobreza rural, fricciones crónicas entre campesinos indios y poderosos del lugar, etc.; como tampoco los procesos internos de su desarrollo: episodio inicial, hiato, escalada, represión; ni la selección del objeto de violencia. Lo que lo distingue es el hecho de que el subdelegado local se alarmó por la gran congregación de vecinos indios, aunado lo anterior a que éste era un pueblo que ya antes había experimentado la violencia colectiva.[67]

Como los funcionarios locales del Estado y los curas casi siempre eran españoles (o al menos así los veían) no es útil en términos analíticos intentar

[65] AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 20, fols. 109r-124v, 1811.

[66] AGN, Historia, vol. 411, exp. 6, fols. 36r-41r, 1811.

[67] San Miguelito era parte del distrito de Jilotepec, cuya estructura agraria ya revisé en el capítulo XVI.

separar los ataques colectivos contra los españoles *per se* de los de funcionarios y burócratas de la Colonia. No obstante, vale la pena señalar que de los 13 episodios en lo que se advierte específicamente que la violencia colectiva se dirigió contra los españoles, once ocurrieron en el periodo de 1810 a 1811.[68] Los sanguinarios acontecimientos de Atlacomulco de noviembre de 1810 lo ilustran de manera muy gráfica, y ya hemos visto que no sólo fueron engendrados por las condiciones inmediatas, sino por agravios políticos y económicos de largo plazo en la comunidad local. Ahora juntemos dos episodios como ejemplo: no hay diferencias notables en los modos de expresión y violencia antiespañola observados en los disturbios de Tzintzuntzan a principios de 1807, o del pueblo de Zacualtipan, distrito de Metztitlán, ocurridos casi exactamente cuatro años después. Como se recordará, en el primer episodio, una noche en que hubo juntas sediciosas y movimiento en las calles del pueblo, un grupo de vecinos indios pidió a un comerciante gachupín, don Rafael de Hinojosa Gazueta, que les vendiera algo de beber, pese a que la tienda estaba cerrada. Cuando Hinojosa se negó a atenderlos, los hombres defecaron frente a la tienda y embarraron las heces en la puerta.[69] Bien podemos imaginarnos que cuando ocurrió este incidente los hombres pasaban por una situación o estado de excitación nerviosa por todo lo ocurrido esa noche, con algunas copas encima y que la ocurrencia fue acompañada de muchas risas y bromas. Sin embargo, en el contexto de lo que ocurría en el pueblo y las relaciones normalmente tirantes entre españoles e indios, el acto fue obviamente hostil, y así lo entendieron la víctima y los testigos.

El segundo caso, en el que las circunstancias no son tan claras, sucedió a mediados de enero de 1811 en el pueblo de Zacualtipan, situado a ocho o 10 kilómetros al noreste de Metztitlán. El subdelegado del distrito recordaba que él estaba platicando con otros vecinos españoles del pueblo en el portal de una tienda en la plaza. De repente vieron que salía humo de un comercio que estaba del otro lado de ésta y que pertenecía al tendero español don Manuel Machín. Como había viento, no pudo hacerse nada para controlar el fuego, que no tardó en destruir el edificio. Unos empleados le dijeron después a Machín que una sirvienta suya era quien había provocado el incendio, porque había sido "seducida" por una misteriosa mujer para que

[68] Las tres categorías constituyentes que añadí aquí son españoles peninsulares (gachupines), otros españoles (aparte de las autoridades, los curas o los peninsulares), y todos los españoles en general (incluyendo a los peninsulares y criollos, sin tomar en cuenta su oficio). Debiera recordarse que hay doble conteo en los grupos de autoridades/curas y peninsulares.

[69] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 2, 1807.

así lo hiciera con la promesa de pagarle con dinero. Resultó que más o menos a la misma hora hubo una revuelta en el vecino Metztitlán, y todos pensaban que ambos sucesos guardaban relación. El quid del episodio es que Machín, un ciudadano destacado del distrito con fuertes simpatías a favor de los realistas, fue elegido como víctima por motivos políticos. Aunque no hay evidencias contundentes en los testimonios del caso, no es difícil imaginar un violento estallido de viejos resentimientos en su contra.[70] No obstante, no hay ninguna razón en especial para suponer que los actos concretos de hostilidad contra los peninsulares, los excrementos por un lado y el incendio por otro, no pudieran haberse invertido cronológicamente.

Lo mismo resulta cierto de la violencia colectiva o la amenaza de violencia dirigida contra los poderosos de un lugar que reunían en su figura un cargo oficial y orígenes peninsulares. Los casos más claros son los actos contra los tenientes de justicia del pueblo o los subdelegados y alcaldes mayores de distrito. Podemos ilustrarlo juntando otros dos episodios, uno de fines del periodo colonial, y otro de los primeros años de la insurgencia. El episodio de antes de la insurgencia es la revuelta de Acayucan de 1787, que ya hemos discutido con cierta amplitud; el episodio del periodo insurgente es el levantamiento del pueblo y la comuna de Chicontepec en 1811, que también ha sido descrito anteriormente. En el primer caso, el alcalde mayor del lugar, un peninsular, apenas se salvó de la muerte cuando un grupo de indias del pueblo lo capturaron y amenazaron con "algún sacrificio", mientras que el teniente de justicia corrió con menos suerte, pues a él sí lo mataron y los furiosos vecinos mutilaron su cuerpo.[71] En el otro caso, el de Chicontepec, claramente se ve que el subdelegado, un peninsular de nombre Juan González de Burgos, temía por su vida en caso de que se repitiera un levantamiento local o regional, como lo escribió en una carta dirigida al virrey Venegas a mediados de junio de 1811 luego de que los acontecimientos de Chicontepec se pusieron a descubierto. No se trataba de un delirio paranoico por parte del hombre, pues en la fase inicial del levantamiento en mayo se emitió una orden para que fuera capturado, vivo o muerto. Además, en cierto momento, uno de los cabecillas locales de la insurgencia dio la orden de que si el teniente de justicia local se resistía a ser arrestado, los encargados de detenerlo habían de matarlo a golpes.[72]

[70] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 7, fols. 139r-237v, 1811.

[71] AGN, Historia, exps. 1-2, fols. 1r-58v, 1787.

[72] AGN, Historia, vol. 411, exp. 14, fols. 84r-116v, 1811; AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811. Sin afán de detenernos demasiado en la orden específica de golpear al fun-

Sin embargo, una vez que observamos que los ataques contra los funcionarios civiles o eclesiásticos locales y los peninsulares comparten muchas de las mismas características y orígenes tanto antes como después de la insurgencia de 1810, hemos de reconocer que la frecuencia con que se registran los ataques contra los españoles peninsulares aumentó mucho durante 1810 y en los años siguientes, y que también aumentó su ferocidad en términos generales. Esto parecería apuntar hacía la atmósfera psicológica y política de los años de 1810 a 1821, que por alguna razón (o algunas razones) conducía especialmente hacia este tipo de ataques, tema que trataremos con cierta amplitud en el siguiente capítulo. Por ahora, podemos recordar la hipótesis ya antes planteada, que explica la violencia dirigida particularmente contra los peninsulares como el desplazamiento de un asalto más frontal y más problemático social y políticamente contra la sociedad "blanca" en general. Es verdad que los acontecimientos del periodo que comienza en 1808 tienen mucho que ver en ello, aunque no de la manera en que lo pinta la opinión convencional.

En los disturbios de los pueblos de fines de la Colonia y el periodo insurgente, también hubo víctimas de la violencia rural colectiva que no eran ni funcionarios ni gachupines. Entre ellos, hubo españoles criollos, otra gente que no eran indios, y otros indios, que podían ser nobles u ocupar un cargo como gente del común. La violencia contra estas personas es, en su conjunto, menos interesante que las categorías que hemos visto hasta aquí. De los seis casos de ataques o amenazas graves de violencia contra los españoles criollos (uno de los seis, el de Amecameca en 1810, revela una clara hostilidad contra todos los españoles), cuatro ocurrieron a principios del periodo insurgente: las revueltas de Atlacomulco y Amecameca de fines de 1810 y los episodios de Mezquitic y Cuernavaca de 1811; uno ocurrió en 1787 (Acayucan) y uno en 1807 (Tzintzuntzan). Entre los disturbios de la época insurgente que he analizado, brilla por su ausencia la violencia de indios contra

cionario hasta matarlo, no puede uno dejar de preguntarse por qué eligieron los golpes y no una forma menos personal de violencia, como podía haber sido decapitarlo o matarlo de un disparo. El hecho de que se haya optado por las manos y las armas más primitivas —piedras, garrotes, palos y cuchillos—, en vez de elegir una espada y sobre todo una pistola, no se debe *solamente* a la mayor disponibilidad de esa tecnología, pues hay informes de que los insurgentes y sediciosos populares tenían pistolas. Quizá tenga más que ver con la intimidad misma de la tecnología más simple y la necesaria proximidad física a la víctima al emplearla. Dejando de lado la cuestión de las armas, los golpes parecen ser inherentemente una forma de violencia más comunal que, por ejemplo, los disparos. Véanse algunas cavilaciones interesantes aunque difusas sobre la naturaleza de las masas y la violencia de masas en Elías Canetti, *Crowds and Power*, traducción de Carol Stewart (Nueva York, 1978).

indios, así como la violencia contra gente de sangre mezclada.[73] Este patrón presta crédito a la sugerencia de que la elección de los peninsulares como víctimas de la violencia colectiva, aunque no fue de ningún modo peculiar de la época de las guerras de Independencia, sí fue en cambio notoriamente característica del periodo.

PROGRAMAS, RETÓRICA, SÍMBOLOS. ¿POR QUÉ LA INSURGENCIA POPULAR NO FUE UNA REBELIÓN AGRARIA?

Finalmente nos ocuparemos en el lenguaje, las manifestaciones simbólicas y los elementos programáticos de la protesta y las revueltas rurales. Aquí, en no menor medida que en el caso de otros aspectos de la revuelta y la rebelión en los pueblos, vislumbramos no sólo las condiciones de la guerra interna que prevalecieron en la Nueva España después de septiembre de 1810, sino también, de manera más general, las condiciones más profundas de las estructuras sociales, tensiones y resquebrajaduras que surgieron durante el periodo de finales de la Colonia. En particular, haré nuevo hincapié en las cuestiones de la presión agraria, la identidad comunal del pueblo, las fuentes de legitimidad y autoridad en el campo y las tensiones interétnicas como factores etiológicos en los incidentes de la violencia colectiva, así sea en una escala limitada o más amplia. Si vamos más allá y revisamos el lenguaje y las ideas de la protesta y la revuelta rural, nos acercamos al punto de vista de los actores sobre lo que sucedía y nos adentramos en las estructuras perdurables de representaciones mentales que formaban el mundo real y sus significados para la gente del campo en México a fines del periodo colonial. En palabras de Clifford Geertz: "El chiste es descubrir qué diablos creen que traman."[74] Pero primero quisiera dedicar cierto espacio a tratar la cuestión de por qué la insurgencia popular no puede interpretarse

[73] La violencia en tiempos preinsurgentes de unos indios contra otros incluye los hechos de Amecameca, 1781 [AGN, Criminal, vol. 272, sin núm. de exp., fols. 181r-192r, 1781]; Tzintzuntzan, 1807; el conflicto entre Ocotepec y Ahuatepec, 1808; y los ataques contra los gobernadores indígenas de Tlacotlapilco, 1802, y Atlautla, 1799 (en este último caso, también fue amenazado un sacerdote). El único episodio de violencia dirigido por vecinos indios contra no españoles o no indios fue el de Huautla, 1807, que se discute en el capítulo anterior. Tengo la impresión de que la violencia entre pueblos que surgía específicamente de los conflictos por la tierra de algún modo decayó después de 1810, aunque no he documentado la tendencia.

[74] Clifford Geertz, "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", en Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York, 1983), p. 58.

básicamente como un levantamiento agrario en lo referente a sus elementos ideológicos explícitos, objetivos establecidos y resultados inmediatos. Los indios y otros sediciosos y rebeldes campesinos bien pueden haber sido agrarios en cierto sentido; pero ni era su propósito ni lograron hacer una revolución agraria: ellos creían que estaban haciendo otra cosa.

Hasta ahora, la carga de buena parte de la discusión ha sido dar antecedentes a las cuestiones de la identidad indígena y la autodefensa de la comunidad, al tiempo que se retira el énfasis de los agravios económicos como motivos principales de la acción popular colectiva en las décadas que abarcan el fin de la época colonial y las luchas de Independencia. Ciertamente, el registro del conflicto agrario está presente, pero rara vez puede relacionarse sin ambigüedades con la acción colectiva en el campo. De acuerdo con las consideraciones planteadas en la Introducción, esto no significa que los agravios económicos no pueden actuar en conjunción con la resistencia cultural para generar una acción colectiva o incluso quedar subordinados a dicha resistencia. Después de todo, las relaciones económicas son el sitio de la producción de significados en la misma medida en que los comportamientos abiertamente "culturales" o simbólicos; aunque resulta claro que no todos los comportamientos expresivos o simbólicos no son necesariamente lo que a nuestro entender sería económico por naturaleza. Por lo menos ya comencé a responder la importante pregunta: ¿hasta qué punto los agravios económicos como los descritos en la discusión del episodio de Atlacomulco y otros similares pueden explicar por sí mismos y en términos creíbles el comportamiento colectivo violento y, frecuentemente, su absorción por la insurgencia contra el régimen colonial?

La ausencia de la cuestión de la tierra, en la mayoría de los casos, como tema fundamental de las formulaciones políticas, los pronunciamientos públicos y las elaboraciones ideológicas de la rebelión de la Nueva España en su conjunto (sin dejar nunca de considerar como una excepción el caso un tanto oscuro de José María Morelos, quien se casó con la reforma agraria) no quiere decir que no fuera algo que llevara a los campesinos a tomar las armas.[75] Tampoco la ausencia de una ideología coherente de agrarismo, así

[75] Cabe la duda de que el mismo Morelos hubiera estado a favor de una reforma agraria a gran escala —el fraccionamiento y la redistribución entre los campesinos de las grandes haciendas rurales de propiedad secular—, aunque al parecer estos planes se deben a los rebeldes criollos más radicales y de base urbana relacionados con su movimiento. Las propias propuestas de Morelos se referían más a la abolición del tributo indígena y la esclavitud de los africanos, y en el ámbito agrario a la conservación y disposición de las tierras comunales de los pueblos. Sobre la tibieza de Morelos como reformador agrario, vease Wilbert H. Timmons, "José María

fuera de arriba como de abajo, nos sorprende demasiado. Su existencia se hubiera visto en cierta forma como algo anacrónico dado el tiempo y el lugar. Aun cuando la dirigencia insurgente hubiera elaborado y promovido concienzudamente un programa así, varios factores habrían bloqueado su amplia difusión entre la gente del campo y el apoyo que esta gente hubiera podido darle. Entre esos factores se cuentan los restringidos canales de comunicación entre el directorio insurgente de élite y las masas del común (las diferencias lingüísticas, una población abrumadoramente analfabeta), y las relaciones sociales entre las clases trabajadoras y propietarias que seguían teniendo un fuerte sabor patriarcal y paternalista en muchas partes del campo mexicano. Sin embargo, en muchos de los casos ya examinados en capítulos anteriores, el conflicto por la tierra entre los sediciosos-rebeldes y sus víctimas, de una u otra forma, parece haber sido un elemento fundamental en el surgimiento de la violencia política local. En parte, esto quizá fuera el resultado de la diferencia en la supervivencia de la documentación. En los casos en que podemos trazar las relaciones económicas locales desde el siglo XVIII hasta la era insurgente, como en el episodio de Atlacomulco y otros, el conflicto agrario a menudo entraba en el juego. En los casos en que la documentación de la época de la insurgencia es más rica, abunda la evidencia de un agrarismo popular *ad hoc*: actos de venganza contra los terratenientes, destrucción de la propiedad, saqueos, etc. Sin embargo, en general, nunca se llegó a la expropiación de tierra, ni siquiera a título temporal.[76]

Como se ve en los capítulos precedentes, hay una señalada continuidad entre los tipos de trastornos y protestas rurales de antes de 1810, sobre todo en las revueltas de los pueblos y el bandidaje rural, y aquellas formas de violencia y rebelión popular que llegaron a relacionarse vagamente con la causa de la Independencia. Dicha continuidad enfatiza el hecho de que las revueltas rurales quizá fueran el tipo más conspicuo de violencia popular sin ambigüedades durante los primeros años de la insurgencia.[77] Los estrechos

Morelos: Agrarian Reformer?", *Hispanic American Historical Review*, 35 (1956), pp. 183-195; Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), p. 240, n. 31, y Jorge I. Domínguez, *Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empire* (Cambridge, 1980), pp. 199-200.

[76] John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986) y "The Revolution in Mexican Independence: Insurgency and the Renegotiation of Property, Production and Patriarchy in the Bajío, 1800-1855", *Hispanic American Historical Review*, 78 (1998), pp. 367-418, rastrea estas vinculaciones de manera sumamente sugerente en varias regiones importantes de México a lo largo de dos siglos.

[77] Es frecuente que los estudiosos modernos no lo reconozcan, pues se inclinan por los esquemas explicativos más limpios que enfatizan las clases u otras construcciones teóricas de

límites del horizonte mental que definían la vida tradicional en los pueblos condicionaban la participación general de la gente del campo, sobre todo de los campesinos indios, de manera asombrosa. No sólo, sino que es en la forma y los objetos de los estallidos, como hemos visto, que la rebelión agraria se revela a sí misma, aunque casi siempre de manera muy rudimentaria. Tenemos muchos ejemplos directos de revueltas de pueblo precedidas por años o hasta décadas de conflicto con los terratenientes blancos de la comarca. Estos casos son directos en el sentido de que el observador puede ver con bastante claridad las líneas divisorias de clase, étnicas e institucionales entre los sediciosos y los forasteros, y no se requiere mucha imaginación teórica para establecer un vínculo entre el conflicto y la violencia. De manera similar, está bien documentada la participación generalizada en la revuelta y la insurrección de pobladores que a título personal habían sufrido agravios de carácter económico contra los terratenientes colindantes, que generalmente no eran indios.

En los capítulos III, XV y XVI he subrayado los orígenes parcialmente agrarios de la violencia política rural durante el periodo. Sin embargo, asombra lo contado de las ocasiones en que la cuestión de la tierra o la distribución de la riqueza llegaba de hecho a asomarse, ya fuera en las palabras o en los actos, como elemento explícito de un programa en los disturbios de la época de la Independencia, al menos si se establece una comparación con la Revolución mexicana ocurrida un siglo después o con otros grandes movimientos campesinos modernos.[78] Como estamos a punto de ver con atención los

comportamiento popular. Por ejemplo, Tutino, en su libro pionero *From Insurrection to Revolution in Mexico*, se ve en aprietos para demostrar que los valles centrales de México se mantuvieron prácticamente pasivos durante el comienzo de la lucha independentista porque la mayor parte de los vecinos conservaron un alto grado de seguridad material y de autonomía económica y social, como resultado de una duradera relación "simbiótica" con las haciendas vecinas. La formulación de Tutino de simbiosis socioeconómica es útil, me parece, y no niego su existencia, sino la posibilidad de aplicarla específicamente en ciertos lugares y épocas. De hecho, como se ve con claridad meridiana en el episodio de Atlacomulco y docenas de otras revueltas de pueblo del mismo periodo, había bastante desasosiego rural en las regiones de los valles centrales del país; sólo que éste tomó una forma peculiarmente restringida, moldeada por el tono cultural y la historia política de la vida popular.

[78] La obra reciente de John Tutino argumenta firmemente que en el Bajío y otras regiones con fuerte comercialización, la insurgencia popular fue, de hecho, una revolución agraria desde abajo, y que muchas haciendas rurales importantes efectivamente fueron tomadas y parceladas por sus pequeños arrendatarios y trabajadores entre 1810 y 1821, manteniéndose como bastiones de la agricultura ranchera (de pequeña producción a escala comercial) durante décadas por venir. Por varias razones —entre ellas que Tutino no establece vínculos estrechos con la expropiación de tierras y que desconoce el giro descendente general de la economía posterior

aspectos programáticos de la protesta popular del medio rural, éste parece ser el lugar indicado para hacer una digresión y comentar el debate de las aspiraciones agrarias campesinas.[79] Es cierto que las revueltas de pueblo y otro tipo de violencia relacionadas con las disputas por la tierra entre los pueblos indígenas, así como entre los pueblos y los propietarios colindantes que no eran indios, fueron bastante frecuentes en la mayoría de las regiones del país hasta 1810, pero a partir de esa fecha no ocupan un lugar destacado. Las razones para este hiato en la violencia explícitamente agraria —y fue simplemente un hiato, puesto que parece haber resurgido después de que México obtuvo su Independencia— no son del todo claras, aunque pueden sugerirse varias. La primera y la más prosaica quizá sea que las condiciones de inestabilidad que prevalecieron de manera intermitente en muchas partes del país durante el periodo de 1810 a 1821 afectaron el funcionamiento normal de los sistemas de administración y de justicia de la Colonia. Por lo tanto, quizá no se generó documentación sobre estos episodios, o tal vez se dañó o se perdió en caso de que sí se haya producido. Ciertamente, hemos visto que los archivos locales eran destruidos, las cárceles se vaciaban y los funcionarios eran detenidos o ejecutados. A esto se añade la posibilidad de que la violencia agraria —el uso que la gente de pueblo hacía de la fuerza para ejecutar la redistribución de la tierra u otra propiedad rural— haya sido opacada por la presencia de otro tipo de violencia, como la invasión o el saqueo de las haciendas por gavillas de insurgentes merodeadores, o por las actividades de los bandidos.

En segundo lugar, el hecho de que el gobierno central haya sobrevivido esencialmente intacto, que no se haya derrumbado o que no haya sufrido una implosión al cabo de algunos meses —como habría de ocurrir con el régimen porfiriano en 1910-1911—, y su habilidad para mantener o imponer

a 1821 como un factor significativo en el abandono de la produccion comercial bajo el control directo de los hacendados— este argumento no me parece del todo convincente, pero sí proyecta cierta luz interesante sobre la insurgencia rural en el área y seguramente será muy discutido. Véase John Tutino, "The Revolution in Mexican Independence", *op. cit.*

[79] Véase, por ejemplo, Eric. R. Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (Nueva York, 1969). Para una interpretación general de la Revolución de 1910-1920, que enfatiza los orígenes agrarios de la rebelión rural y detalla las aspiraciones campesinas populares al reparto de la tierra, véase Alan Knight, *The Mexican Revolution*, 2 vols. (Cambridge, 1986), así como a Tutino, *From Insurrection to Revolution*. Para una discusion de algunos puntos de contraste entre las dos insurgencias populares referentes a la presencia o ausencia de agravios agrarios explícitos o apropiación de tierras por parte de los campesinos, véase mi reseña "'To See Someone Not Seeing:' Historical Studies of Peasants and Politics in Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 6 (Invierno 1990), pp. 133-159 y el capítulo XIX.

de nueva cuenta su control político y militar en grandes extensiones de la Colonia, quizá hayan servido particularmente para disuadir a los grupos campesinos de expropiar tierras o tomar otro tipo de soluciones duraderas para el problema de la presión agraria en el campo. El tipo más evidente de limitaciones sería que si bien uno puede saquear una hacienda en cuestión de horas o quizá de minutos, la repartición equitativa de la tierra entre los insurgentes o sediciosos del pueblo hubiese requerido semanas o hasta meses, holgadas condiciones de trabajo que por lo común no tenía la gente. En tercer lugar, en la medida en que llegó a ejercer alguna influencia en el control real de la insurgencia popular en los pueblos, la élite criolla dirigente del movimiento separatista de la Nueva España no alentó en particular una reforma agraria radical o de grandes alcances, ni otros tipos de redistribución de la propiedad, ni nada parecido a la medida táctica que empleó el presidente Lincoln al emancipar a los esclavos durante la Guerra Civil de los Estados Unidos. El contraste con la ideología y los actos de cuando menos un sector de los caudillos de la Revolución de 1910-1920, sobre todo Zapata y otros dirigentes populares agrarios, no podría ser más claro. En la Revolución de 1910, los políticos del Norte: Madero y Carranza, entre otros hombres, se acercan por su conservadurismo social a personajes de un siglo atrás, como el oficial de la élite criolla Ignacio Allende.[80] Finalmente, tomando en cuenta que sí hubo en 1810 y en fechas posteriores algunos intentos de los campesinos de apropiarse y redistribuir la tierra y la propiedad, quizá su escasa difusión en ese periodo se haya debido a que aún no se desarrollaba en el campo mexicano una ideología agraria genuinamente

[80] Hay por consiguiente una gran paradoja en el ocasional culto popular de Allende como sustituto mesiánico del rey Fernando VII en 1810-1811 y su caracterización como reformista, pues él mismo se mostraba azorado por la violencia retributiva y rehuía cualquier reforma de la sociedad mexicana que sobrepasara la esfera política. Para una revisión detallada del tema, véase el siguiente capítulo y mi ensayo "Quetzalcoatl, King Ferdinand and Ignacio Allende Go to the Seashore; or, Messianism and Mystical Kingship in Mexico, 1800-1821", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation* (Los Ángeles, 1989), pp. 109-128. Ahora bien, sí se desarrolló entre un sector ilustrado de la élite colonial de fines del siglo XVIII una leve crítica fisiocrática del sistema colonial de posesión de la tierra, enfocado a los efectos supuestamente retrógrados de las grandes haciendas y las prácticas de mayorazgo, siguiendo un desarrollo similar habido en España (aquí piensa uno en los tratadistas españoles) y en Europa en general. Para la Nueva España, véase Enrique Florescano, "El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1800-1821", *Historia Mexicana*, 20 (1971), pp. 477-510; Eric Van Young, "The Age of Paradox: Mexican Agriculture at the End of the Colonial Period, 1750-1810", en Nils Jacobson y Hans-Jürgen Puhle (eds.), *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810* (Berlín, 1986), y sobre España, Richard Herr, *Rural Change and Royal Finances in Spain at the End of the Old Regime* (Berkeley, 1989).

popular, sino que apenas existían piezas sueltas que, en el mejor de los casos, se activaban *ad hoc*. En este sentido, es probable que fuera corto, pero difícil el paso de los campesinos indios de una posición profundamente localocéntrica, defensiva y reactiva, desde la que finalmente intentaban prevenir un mayor debilitamiento de su posición económica, a una posición más amplia y más sistemáticamente agresiva, emprendedora, desde la que realmente pudieran expandir los límites de la economía del pueblo. Pero la ausencia de un agrarismo explícitamente ideológico o cuando menos de tipo práctico, tampoco significa que los sediciosos y rebeldes pasaran por alto la riqueza medida en tierras, nada de eso.

Naturalmente era de esperarse que las haciendas rurales fueran blanco de los vecinos de la comarca, las guerrillas y hasta de los bandidos. Como la rebelión misma era abrumadoramente rural, el campo formaba la mayor demarcación para la pelea y la violencia colectiva, y en muchas regiones de la Colonia estaba dominado por grandes haciendas. Las propiedades rurales también eran un blanco tentador a causa de su ubicación, que con frecuencia era estratégica; la considerable riqueza que en ellas se concentraba, y la larga historia de conflicto con los pueblos circunvecinos y los pequeños propietarios. En la medida en que la gente de la localidad tomaba parte en ellos, los ataques contra las haciendas indican uno de los componentes más importantes del pensamiento popular sobre la constitución social de la Colonia. Los ataques contra las haciendas llegaron a ser un elemento obligado de la táctica militar insurgente en el campo mexicano desde el comienzo mismo del periodo de la Independencia. En agosto de 1811, una fuerza bien armada de unos 60 rebeldes tomó brevemente el pueblo de San Juan Teotihuacán, justo al noreste de la ciudad de México. Sus acciones siguieron un patrón conocido. Fueron directamente a las oficinas del Real Estanco del Tabaco, la Aduana y el magistrado local, y a las casas de los vecinos españoles destacados, donde reunieron todo el dinero y las armas que pudieron. En la plaza principal quemaron el archivo judicial que estaba en las casas reales y pusieron en libertad al único prisionero de la cárcel del pueblo. Una vez concluidos sus asuntos en Teotihuacán, saquearon a conciencia una hacienda vecina y posteriormente, a instancias del cura local, liberaron a dos hombres que habían hecho prisioneros en dicha propiedad.[81] Durante los años de 1810 a 1821 los ataques contra las haciendas

[81] AGN, Historia, vol. 103, exp. 1, fols. 1r-6v, 1811. Para un ataque muy similar contra el pueblo de Cempoala y una hacienda cercana, véase AGN, Historia, vol. 105, exp. 35, fols. 122r-v, 1811. Aquí, los rebeldes obligaron al magistrado del pueblo a descuartizar y enterrar los restos desta-

por las fuerzas insurgentes fueron bastante frecuentes, y no tendría caso tratarlos con mayor detalle. En la menos violenta de sus formas, esta agresión podía tomar la forma de una extorsión bastante sistemática por parte de los rebeldes de los fondos de las haciendas comarcanas, dejando intacta la estructura productiva básica. Por ejemplo, en enero de 1812, una fuerza insurgente atravesó la región de Cuernavaca extorsionando a los productores de azúcar y ron para obtener dinero, y según una escala descendente a por lo menos un pueblo indígena. El subdelegado del distrito observó que los rebeldes "... continuamente recorren en mayor o menor número todas aquellas haciendas exigiendo de los que las cuidan cuanto tienen y han juntado de la venta de los esquilmos..."[82] Las propiedades más grandes y ricas eran un tanto menos vulnerables, puesto que podían apostar fuerzas reunidas entre los trabajadores o arrendatarios de la hacienda para defenderse, como lo hacía la enorme hacienda Ciénega de Mata, perteneciente a la familia Rincón Gallardo, en la zona que queda entre los Altos de Jalisco y Aguascalientes; sin embargo, pese a esta capacidad de defensa local, Ciénega de Mata y otras haciendas principales solían perder grandes cantidades de ganado durante las incursiones de los rebeldes.[83] De otro lado del *continuum* de la violencia, algunas de las haciendas más ricas y mejor conocidas de todas las áreas de la Colonia eran saqueadas y quemadas regularmente. Todavía a mediados de la década de la insurrección, había grandes regiones que una y otra vez sufrían devastaciones de este tipo. El Consejo de Valladolid escribió al virrey Calleja a principios de enero de 1815, como ya hemos visto, que la ciudad se hallaba bajo una presión constante por parte de las fuerzas rebeldes, que habían quemado tantos pueblos y haciendas como habían podido dentro de un radio de 10 leguas a la redonda.[84] Las gavillas

zados de un insurgente local que había sido ahorcado, sin olvidarse de dejar puntillosamente un recibo por el tabaco y el efectivo que liberaron de las oficinas del Estanco del Tabaco.

[82] AGN, Historia, vol. 455, fols. 76r-77r, 1812.

[83] Por ejemplo, en mayo de 1816, los insurgentes robaron más de 600 bueyes de Ciénega de Mata, y muchos de los animales robados se abrieron paso hacia un importante sistema de comercio ilícito que los llevó a lugares tan lejanos como Guanajuato; AGN, OG, vol. 151, fols. 259r-264r, Revuelta a Cruz, 6 de agosto de 1816; sobre la fuerza defensora local de Ciénega de Mata, véase AGN, OG, vol. 154, fols. 101r-102r, Gayangos a Cruz, 19 de agosto de 1818. Menos éxito tuvieron los insurgentes cuando intentaron robar ganado en pie de la importante hacienda de Cerrogordo, más o menos en la misma región, en la que una pequeña fuerza de arrendatarios de la propiedad de hecho capturaron a los rebeldes, véase AGN, OG, vols. 87r-v, Andrade a Cruz, 26 de septiembre de 1814.

[84] AGN, OG, vol. 32, fols. 215r-241r, Ayuntamiento de Valladolid a Calleja, 9 de enero de 1815. Para unos pocos ejemplos representativos entre los cientos que hay sobre el saqueo general o la

rebeldes también tenían fama de saquear o destruir parcialmente las haciendas para luego acuartelarse en ellas y desde allí dirigir sus guerrillas en el distrito. A principios de 1812, una pequeña pero decidida gavilla compuesta por unos 25 hombres invadió la hacienda de San Mateo en el distrito de Zinacantepec, al oeste de Toluca, y sencillamente se apropió de la hacienda. Desde ahí, los rebeldes patrullaban el área, atacaban otras haciendas, sacaban de ellas todas las armas, la ropa, la plata, el brandy y la ropa blanca, y enviaban parte del botín a la Villa del Carbón, rumbo al noreste.[85]

De mayor interés para nuestro propósito son los casos de ataques contra las haciendas rurales que pueden vincularse sin ambigüedades con los campesinos locales y que reflejan elementos programáticos de la insurgencia popular en el contexto de las condiciones económicas y sociales. La presencia de una fuerza rebelde en determinada comarca, aunque estuviese conformada por gente de fuera, podía desatar quejas largo tiempo acuñadas contra los terratenientes no indígenas. José Muñoz, por ejemplo, era un pequeño labrador que vivía cerca de Huichapan, y fue arrestado por insurgente en junio de 1811. Aunque negó ser insurgente, algún testimonio convincente rendido en una fecha posterior lo relacionó con el saqueo de una hacienda local, con una posición de mando en un levantamiento del pueblo y con el envío de cartas a los cabecillas rebeldes locales exhortándolos a que quitaran los guardias que un hacendado de la comarca había puesto en las colindancias de los magueyales de su hacienda con los de un pueblo indio vecino.[86]

franca destrucción de las propiedades rurales, véase el caso de la hacienda de San Clemente, al oeste del lago de Chapala, BPE, Criminal, leg. 6, exp. 36, 1811; el de por lo menos dos haciendas en la región de Cuauhtitlán, al norte de la ciudad de Mexico, AGN, OG, vol. 16, fols. 18r-22r, 1812; el caso de las haciendas de Miacatlán, el Puente y Mazatepec en la region de Cuernavaca, AGN, Infidencias, vol. 32, exp. 5, fols. 192r-226r, 1817; Tayagua y otras propiedades de la region de Jalpa cercana a Zacatecas, AGN, OG, vol. 151, fols. 106r-108r, Gayangos a Cruz, 18 de abril de 1816; el de la famosa hacienda de la Gavia, cerca de Piedragorda en el Bajio, AGN, OG, vol. 155, fol. 287r, 1818, y las haciendas Ojuelos y Ciénega de Mata en la region de los Altos de Jalisco, AGN, OG, vol. 158, fols. 312r, 1819.

[85] AGN, Criminal, vol. 29, exp. 12, 1812; una de las haciendas atacadas (Los Portales) había tenido conflictos con los vecinos indios desde por lo menos la decada de 1790, AGN, Criminal, vol. 30, exp. 3, 1795. Para una invasión/ocupación similar, véase el caso de la hacienda de San Pedro de las Baquerías, en la región de Ixmiquilpan, que pertenecía a los condes de Regla, AGN, OG, vol. 17, fols. 1r-15r, 1812. La prolongada ocupación de las haciendas rurales por parte de los rebeldes era infrecuente, pero no desconocida. La correspondencia del virrey Calleja menciona una curiosa oferta publicada por los cabecillas insurgentes en 1815, en la que ofrecían regresar a los dueños realistas las haciendas ocupadas en los distritos de Apam, Tulancingo y Cempoala si los dueños regresaban a vivir en ellas; AGN, Historia, vol. 459, fol. 46r, 17 de julio de 1815.

[86] AGN, Criminal, vol. 225, exp. 5, fols. 106r-121r, 1811.

Juan Valerio, indio de unos 40 años de edad del barrio de Santa María de Malinalco, llevaba varios años trabajando en la hacienda local de Xalmolonga cuando fue detenido como insurgente el 25 de agosto de 1811. El día anterior había tomado parte en un ataque contra la hacienda, y varios testigos lo habían visto prendiéndole fuego a las edificaciones de ésta; además, había participado en un ataque previo, ocurrido el 1 de noviembre de 1810 y encabezado por el famoso cabecilla rebelde Ruvalcaba, contra la misma hacienda. En aquella ocasión, Juan Valerio recibió un toro para repartirlo entre sus compañeros de trabajo como parte del botín. Los testigos narraban en sus declaraciones que "... iba a venir un cura de tierra adentro a arreglarlo todo, porque el virrey ya no existía, y esta hacienda y todas sus tierras se repartirían entre ellos [los trabajadores]".[87]

Más revelador aún resulta el caso de Albino Vicente, gobernador indio del pueblo de San Marcos, distrito de Tula, quien fue arrestado el 15 de octubre de 1810 como sospechoso de ser simpatizante de los insurgentes. Un español de la localidad fue quien provocó el arresto cuando se quejó de que una noche Vicente le había hecho este comentario en un camino vecinal: "... que él [Vicente] no debía ninguna obediencia al alcalde mayor ni al recaudador de impuestos ni a ninguno de esos carajos, porque ahí sólo él [Vicente] mandaba, y que iba a seguir mandando, porque ya venían los que iban a venir *[sic]*, a llevarse a esos gachupines carajos ladrones de mierda, y lo dejarían como gobernador de sus indios..."

También fue acusado de no haber pagado su diezmo y de estar atrasado con su renta de mediero. Durante la investigación de los cargos, resultó que Vicente había animado a un vecino indio de nombre Mariano Pascual, del pueblo de San Lucas, caserío sujeto de San Marcos, a escribir una carta dirigida al jefe insurgente Ignacio Allende "... pidiéndole que les diera las tierras de su pueblo". El ingenuo Pascual había ido a ver al escribano local de la plaza principal de Tula para preguntarle cuánto le costaría esa carta, y esperaba darle la solicitud a Allende en propia mano cuando éste llegara a Tula. San Lucas tenía desde hacía mucho un juicio pendiente en la ciudad de México contra los usurpadores de tierra acusados, los condes de Moctezuma y la Cortina, y Pascual declaró en testimonio que Vicente le había

[87] AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 3, fols. 16r-23v, 1811. Por otra parte, los terratenientes locales ocasionalmente tomaban la actividad insurgente como pretexto para arrestar a vecinos conflictivos con los que pudieran tener conflictos por la tierra; véanse, por ejemplo los casos de arresto de los supuestos rebeldes posteriormente liberados: Chalco, AGN, Criminal, vol. 157, exp. 13, fols. 441r-443v, 1811; Tulancingo, AGN, Criminal, vol. 64, exp. 1, fols. 1r-18v, 1815.

dicho que Allende había devuelto las tierras a los pueblos de todos los lugares de la Colonia a los que llegaba.[88] El caso es interesante porque combina muchos elementos que a menudo se ven separadamente: la importancia de la tierra como un tema importante en la protesta y la rebelión popular; las esperanzas casi mesiánicas que las masas rurales depositaban en algunos cabecillas rebeldes; el papel de chivo expiatorio que asignaron a los peninsulares en los años de la insurgencia, y los celos de los funcionarios locales de su poder y prerrogativas políticas ante los forasteros.

A menudo los vecinos indios mostraban muy buena disposición y hasta cierto entusiasmo ante la perspectiva de unirse a los ataques contra las haciendas rurales que comenzaban los rebeldes venidos de fuera. Uno de los casos más violentos de los que se tiene registro es el de la invasión rebelde de la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe, en la región de Atotonilco el Grande, situada al noreste del centro minero de Pachuca. En algún momento de septiembre de 1811 la hacienda fue invadida por una gran fuerza consistente en unos 40 insurgentes armados y a caballo que no eran de la región inmediata, 20 trabajadores de la misma hacienda y unos 20 indios del pueblo vecino de Santa Mónica; el violento desarrollo del episodio ya lo he descrito en un capítulo anterior.[89]

Menos sanguinario pero indudablemente más cercano al modelo de este tipo de incidentes como dramas de la justicia redistributiva fue el saqueo de la hacienda La Corregidora, cercana a Cuauhtitlán, a principios de 1812. Un gran número de indios de los pueblos vecinos de Tultepec y San Miguel se unieron a una fuerza insurgente para saquear por completo la propiedad el 26 de enero. El hecho tuvo lugar el día de la celebración de la "fiesta titular" de uno de los pueblos, ocasión que varios vecinos habían aprovechado para ir a arreglar sus cuentas de trabajo con la hacienda, como era costumbre. Gran parte del grano y el ganado del botín se repartió entre los insurgentes y los vecinos del pueblo; los rebeldes se reservaron los borregos más grandes y el ganado mayor. Pero no todo fue paz y concordia entre los expropiadores victoriosos. Varios de los vecinos acusados dijeron después que los rebeldes invasores los habían tratado mal, los habían golpeado, les habían dicho que eran unos "alcahuetes de sus patrones", y los habían forzado a llevar el ganado en pie a un cuartel rebelde cercano.[90] Para citar otro ejemplo,

[88] AGN, Criminal, vol. 53, exps. 16-17, fols. 196r-224r, 1810.

[89] AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 7, fols. 145r-153v, 1811.

[90] AGN, Criminal, vol. 267, exp. 19, fols. 250r-271r, 1812. Además del saqueo de la hacienda, la cercana población de Cuauhtitlán fue invadida por unos 600 insurgentes bien armados,

el paso del ejército insurgente de Hidalgo por los alrededores de Toluca a fines de octubre de 1810 instigó una serie de ataques en el área de Cuajimalpa, en las montañas que se elevan entre el Valle de México y el de Toluca. Las haciendas Buenavista, Venta de Cuajimalpa y Batán fueron prácticamente limpiadas por unos seis o más pueblos de la comarca, cuyos habitantes llegaron en masa, encabezados por sus autoridades, a cosechar el maíz de las milpas de la hacienda y a repartir el ganado entre ellos y la horda insurgente que iba de paso.[91] Como en los ejemplos que acabo de mencionar, normalmente la mayoría de los productos comestibles que se llevaban de las haciendas se repartían entre los lugareños y los insurgentes, y los bienes duraderos eran acarreados a los campamentos rebeldes. No obstante, de vez en cuando los lugareños no se llevaban una mala parte en lo referente a otros bienes de consumo. Un indio de 45 años apodado Montante, oriundo de la gran hacienda de Bledos de la región de San Luis Potosí, en la que era un pequeño arrendatario, confesó muy apesadumbrado haberse llevado a su casa algunos artículos de la hacienda cuando ésta fue saqueada en marzo de 1811. Aunque el mismo Montante no entró en la casa ni el almacén de la hacienda, recogió algunos artículos que habían arrojado por las puertas y ventanas, como cuatro medidas de lazo, dos cueros de res, quince pieles de cabra, media botella de vinagre y una canasta de nueces. En su testimonio, reconoció que se había llevado las cosas, pero se disculpó diciendo que era pobre, y que todos los demás hacían lo mismo. A los dos días del ataque, cuando el administrador de la hacienda llegó a preguntar al hombre qué se había llevado, Montante regresó todo, menos la canasta de nueces, por la que pagó debidamente al administrador seis reales. Como un mes después, fue liberado de la cárcel con una firme reconvención directamente del virrey Venegas por "lo mal que se había comportado al no defender la propiedad de su patrón".[92]

Esta evidencia creíble de los agravios agrarios y la agresión que podía desatarse contra las haciendas hace que la extrañeza sea aún mayor al ver tan pocos indicios de una ideología o acción agraria en la mayoría de los

que entraron a robar y quemaron parcialmente el pueblo; INAH, AH, CA, vol. 334, exp. 6, fols. 15r-16r, 1812.

[91] AGN, Criminal, vol. 13, exp. 9, 1810. Aquí se invocó el nombre de Ignacio Allende en por lo menos una ocasión como autoridad para expropiar el maíz y el ganado. Otro ejemplo del concienzudo saqueo de una hacienda rural perpetrado por vecinos e invasores rebeldes, es el caso de una hacienda anónima de la zona de Tulancingo, AGN, Infidencias, vol. 41, exp. 5, fols. 285r-289v, 1812.

[92] AGN, Infidencias, vol. 16, exp. 2, fols. 12r-15r, 1811.

casos de levantamientos endógenos de los pueblos en la época de la Independencia. Ciertamente, hay una diferencia entre los objetivos o los niveles de los objetivos, y la instrumentalidad elegida para realizarlos. Así, la tendencia generalizada entre los pobladores para iniciar el saqueo, o participar en él, de las propiedades rurales cercanas, la solución a corto plazo de los problemas de distribución de la riqueza y la vía de salida para desahogar los impulsos agresivos, no serían del todo incompatibles con una aspiración más profunda a remediar los agravios agrarios de tiempo atrás con actos más radicales. Quizá sea razonable, por lo tanto, suponer que los sentimientos indígenas a favor de la expropiación de la tierra estaban más difundidos de lo que indican las pruebas directas.

Para no citar más que un ejemplo de muchos, tomemos el caso de Cuautla, una villa de la región azucarera de la sierra de Morelos situada al sur de la capital virreinal. Ésta era un área que brindaba fuerte apoyo a las actividades insurgentes del padre José María Morelos; de sus pueblos y haciendas, el cura se llevaba a labradores y peones para sus tropas.[93] En febrero, marzo y abril de 1812, las fuerzas de Morelos se hallaban sitiadas por los realistas en Cuautla, adonde se habían retirado luego de un intento por tomar la importante capital provincial de Puebla a fines de 1811. Varios de los insurgentes que las fuerzas realistas hicieron prisioneros durante el sitio eran gente de la comarca. Eran labradores, en su mayoría, entre ellos algunos indios de los pueblos vecinos que ya antes se habían unido a las fuerzas de Morelos o que habían llegado a Cuautla cuando estaba bajo sitio, a principios de 1812. Había en el pueblo una gran población mixta que se había sumado al pueblo indígena original, dedicados a las labores del campo, y que en ese entonces, alrededor de 1800, sufría de una gran presión por cuestiones de tierras. A duras penas se evitó una revuelta en mayo de 1800 cuando se revisó el caso de algunas tierras que el pueblo indígena de Cuautla reclamaba a la vecina hacienda Santa Inés; ante las autoridades de la ciudad de México corrieron entonces acusaciones y contraacusaciones.[94] Ciertamente no se requiere una gran audacia deductiva para suponer, a partir de esta situación conflictiva, que 10 años después fueron por lo menos algunos los lugareños que se unieron bajo las banderas insurgentes para hacer valer las reclamaciones de su pueblo de lo que ellos consideraban tierras usurpadas. Hay pruebas más directas que muestran elementos inequívocos de una rudi-

[93] Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986), pp. 163-164.

[94] AGN, Tierras, vol. 1513, exp. 7, 1800.

mentaria ideología agraria en juego en algunos disturbios similares de otros pueblos. Por ejemplo, pocos días después del levantamiento del pueblo de Tamazunchale, en febrero de 1812, un comandante rebelde local de la comarca escribió al representante legal de los indios del cercano pueblo de Chapulhuacán, don Antonio Cortéz, ofreciéndole un nombramiento en el ejército rebelde e invitándolo a "... recibir en nombre de sus constituyentes las tierras a las que aspiraba".[95] Para citar otro ejemplo, la tendencia niveladora del movimiento de Chicontepec de 1811 ya se ha señalado, pero de ningún modo se restringía a cuestiones de propiedad; también se hizo una nueva repartición de las cargas de la ciudadanía. Cuando los comuneros insurgentes de Chicontepec ordenaron al administrador local del Real Estanco del Tabaco, un español, que se uniera a una de las patrullas armadas que defendía al pueblo de un inminente ataque realista, el hombre puso sus reparos, insistiendo en que gracias a su puesto estaba exento de "toda carga concejil". Uno de los cabecillas rebeldes locales replicó: "Así habrá sido en otros tiempos, pero ahora es distinto."[96]

Ante la abundancia de pruebas de las dificultades materiales sufridas por la gente del medio rural, del conflicto endémico entre los campesinos indios y los terratenientes no indios, de la hostilidad abierta y la agresión contra las haciendas de parte de los sediciosos y rebeldes, ciertamente es un enigma que no haya cristalizado en el campo mexicano un movimiento agrario ideológica y conductualmente coherente. La solución es que la cuestión de la tierra estaba subordinada a otras cuestiones más adecuadas para atraer las energías afectivas e ideológicas de la gente del medio rural y encauzarlas en pos de una acción colectiva violenta bajo el rubro de la protesta política. Era ésta una sutil alquimia que pasaría desapercibida si nuestra mirada se fijara exclusivamente en la busca de la privación material como único motivo, y en una ideología agraria que la respaldara. Esto nos trae nuevamente de vuelta a la cuestión de la cultura y la cosmovisión entre los campesinos indígenas de México de finales del periodo colonial. Dicho con brevedad, el solipsismo de la vida de pueblo —la cosmovisión intensamente localocéntrica, las actitudes xenófobas hacia los forasteros y la combinación de la identidad económica, cultural y personal en la membresía de la comunidad— descartaban el desarrollo de una ideología agraria que quizá hubiera contribuido a que los movimientos de protesta locales opuestos al

[95] AGN, Historia, vol. 104, exp. 6, fols. 12r-18v, 1811.
[96] AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811.

régimen colonial formaran coaliciones mayores. Debiéramos comenzar a pensar, como ya lo he sugerido, en términos del sumergimiento de la cuestión de la tierra en estructuras ideológicas mayores, en vez de recurrir a la formulación más simple donde ocupa el lugar de la motivación dominante de la violencia política popular. Lo nuevo en esta interpretación de la acción popular del periodo no es el énfasis en el agravio agrario, ciertamente, pues en los estudios académicos recientes ha llegado a ocupar un lugar cada vez más destacado. Más bien me interesa investigar la naturaleza del agrarismo popular; sus límites y, lo más importante, su relación con un nivel de lucha más profundo aun en el campo, la lucha por la continua viabilidad política de las comunidades campesinas y su existencia como reproductoras sustancialmente autónomas de la cultura étnica local. Aquí, la idea previamente introducida de un "compromiso de la comunidad" como motivación para la insurrección campesina, surge como una explicación alternativa, especialmente cuando la posición de clase y la identidad étnica y cultural del campesinado se traslapaban en buena medida, como ocurría en muchas regiones de la Nueva España colonial. Hemos señalado la obstinada elasticidad y el carácter defensivo de la comunidad campesina en México y hemos reconocido que la identidad y la autonomía del pueblo son factores clave para la comprensión de la historia de la sociedad rural mexicana. Esta posición de autodefensa podía llegar a ser xenófoba y reaccionaria a la vez en lo referente a los agentes externos, incluido el Estado.

Tenemos entonces una serie de levantamientos de inspiración agraria (pero no realmente "agrarios") con una rudimentaria pero efectiva (aunque truncada) ideología y praxis agraria, muchas veces combinada con un difuso movimiento de liberación "nacional" y un estado de guerra interna. Sin embargo, estos movimientos también encarnaban un conflicto más ampliamente cultural, alimentado por las presiones del cambio en la sociedad rural y transformado en una rebelión de defensa de la comunidad. Sin embargo, es esencial recordar que la evolución a largo plazo de las estructuras agrarias en el México colonial —de la irritación social que acarreaba el desarrollo de las economías comerciales regionales, el apoderamiento de la tierra y la defensa campesina de la comunidad— no tuvo lugar en un vacío social o económico. Los amplios ciclos de la economía y la demografía de la Colonia muestran a lo largo de varias generaciones la tendencia al agravamiento y la expansión del empobrecimiento en los principales sectores de la población rural. Además, esa tendencia se forma con factores coyunturales, a más corto plazo, que influyen positivamente en la propensión de la gente

rural a unirse a la acción colectiva con el advenimiento de la crisis política de 1808-1810. Un tropo útil en este caso sería el surgimiento, mediante la erosión añeja de los estándares populares de vida, de una hiperestesia política que no era por sí misma adecuada para instigar la violencia colectiva, pero que en combinación con el empeoramiento del conflicto cultural y político podía producir ese efecto preciso. Algo esencial para comprender las fuentes del conflicto agrario y la posición de los campesinos en defensa de la comunidad, aunque no se reduzca a ellos, son los antecedentes económicos, que se discuten brevemente en capítulos previos.

La interpretación convencional sobre el movimiento mexicano de Independencia señala que los principales objetivos de los rebeldes, los de la élite y los populares, en una alianza que rebasó las clases sociales, eran la autonomía nacional y la toma del poder del Estado. Aparte de todo lo demás que pueden ser, los Estados también son construcciones mentales, y la percepción que uno tiene de ellos puede cambiar a medida que cambia la propia concepción y perspectiva estructural de la ciudadanía. Para que la gente siquiera conciba el Estado o piense en intervenir activamente para alterar la distribución social de la riqueza o las relaciones de propiedad, se requiere que compartan un mapa cognitivo con una visión de un mundo mayor que rebase los límites de la localidad, y de los tegumentos que lo conservan unido. Para gran parte de la población de fines del México colonial, esa visión no existía —no podía existir—, y asumir su presencia es un anacronismo. De hecho, el territorio político y cultural que los representantes del régimen colonial compartían con los dirigentes criollos de la rebelión y sus aliados era mucho mayor que cualquiera que estos últimos pudieran tener en común con la masa de sus seguidores. En este contexto puede verse que la crítica de los últimos tiempos del Estado borbónico se forjó con las luchas del directorio criollo de la Independencia y el proyecto de un Estado nacional —que fue con el que se experimentó en las décadas posteriores a la ruptura con España—, y que éstos fueron artefactos de una cultura de élite, esencialmente urbana, vinculada a una gran tradición Europea. Los presupuestos y las preocupaciones de esa cultura y los proyectos políticos que de ella surgieron sólo resonaban sordamente, si acaso, en la cultura popular del México rural y predominantemente indígena. Lo que más parece haber importado a la vasta mayoría de la gente rural no es el Estado, sino la comunidad. Una ideología agrarista que abarcara ya no digamos al país entero, sino solamente al pueblo vecino, no hubiera tenido mucho sentido para la gente del campo de esa época, que a final de cuentas se interesaba

más en hacer sonar las campanas de su iglesia y en cultivar sus tierras ancestrales, que en sacudir el orden social desde sus mismos fundamentos. Qué estructuras ideológicas pudieron contribuir a respaldar la acción colectiva rural, sobre todo entre los campesinos indios, será el tema del siguiente capítulo.

Soviets en los pueblos

La ausencia de una ideología agraria campesina expresa, generalizada, y las acciones instrumentales que previsiblemente la acompañarían, puede explicarse gracias a los factores mencionados al principio de esta discusión: la falta de un registro documental, la falta de tiempo para que el impulso se desarrollara, la falta de apoyo de parte del directorio criollo de la lucha por la Independencia. No obstante, también los elementos de este tipo de ideología pueden sublimarse en otras formas o ser absorbidos por otros movimientos. Aquí me gustaría hacer énfasis en que lo más probable es que la cuestión de la tierra se haya subordinado a la lucha para preservar intacta la identidad del pueblo, en la medida en que la posesión de tierra suficiente —que en gran parte era de propiedad comunal aunque se explotara individualmente— se relacionaba de manera inextricable con una cosmología coherente cuya entidad central era la comunidad del pueblo. Por supuesto que la tierra misma tenía poderosos significados afectivos y simbólicos y no era considerada por los campesinos en términos solamente económicos. Separar la tierra y la propiedad de la tierra de este rico reino de ideas —de sus aspectos religiosos y ancestrales, por ejemplo— es llevarlos a una hiperracionalización que los campesinos mexicanos no solían aplicar. Pese a todo, una vez que se reconocen estas resonancias emocionales y culturales de la tierra y la propiedad de la tierra, seguimos teniendo ante nosotros el enigma de la ausencia de un programa práctico e ideológico específico que garantizara o restableciera el control sobre este recurso multivalente a las familias campesinas y sus comunidades.

La interpretación que propongo invierte conscientemente la flecha causal materialista sugiriendo que, en "tiempos normales" (esto es, antes de 1810), el conflicto por la tierra fue básicamente un pretexto o una representación colectivamente inconsciente de un conflicto social y cultural más profundo, aunque pudiera tener aspectos prácticos y psicosociales bastante reales. En este escenario, las condiciones generalizadas de levantamiento social y político que acompañaron a la insurrección —la propia situación

militar en estado de caos intermitente, el debilitamiento o disolución de la autoridad del Estado y la hegemonía terrateniente en el campo por largos periodos, etc.— hubieran creado un espacio abierto o una brecha para la representación de un drama social mucho mayor en el que los agravios agrarios rara vez ocuparían el centro del escenario de manera coherente. El modelo aquí sugerido es que la tensión económica y cultural entre las comunidades indígenas particulares y el resto del orden colonial normalmente se expresó en la forma de un conflicto por la tierra y formas relacionadas de resistencia y protesta, como un torrente al que se aprisiona en su cauce levantando diques laterales. No obstante, una vez rota la integridad de los diques, podía inundarse toda la planicie, y el torrente ya no quedaba confinado a su cauce hondo y previsible. Esto explicaría el papel en gran medida secundario de los programas explícitamente agrarios de la protesta y la rebelión popular durante la época independiente, y se ajusta al modelo de conflicto "normal" de un pueblo por la tierra que ya fue desarrollado previamente.

En tales circunstancias, podemos esperar ver expresiones un tanto más difusas de combatividad campesina en las que se reúnen varios elementos que normalmente no solían coincidir en los tiempos previos a la insurgencia. Los ejemplos más claros son lo que llamo los soviets de pueblo: intentos efímeros de las comunidades rurales por cortar sus vínculos políticos y de otro tipo con el mundo exterior y de gobernarse a sí mismos en una independencia utópica. De vez en cuando, se ven en dichos episodios indicios de ataques contra los sistemas locales de propiedad y privilegios, hechos o amenazas de violencia contra los grupos raciales que no eran indígenas y una preocupación muy exagerada, casi obsesiva, con la autoridad y la legitimidad política local. Es cierto que este tipo de utopismo de pueblo se encuentra prefigurado en episodios ocasionales antes de 1810, más o menos, y es igualmente cierto que durante la insurgencia se complicó a veces por la presencia de influencias rebeldes externas. Fue sin embargo más frecuente como manifestación de la identidad localocéntrica y de la cosmovisión de las comunidades campesinas, y logró su expresión más desarrollada en el periodo insurgente.

Un ejemplo bastante vívido del pueblo como soviet durante la insurgencia es el del pueblo de San Lorenzo Ixtacoyotla, distrito de Zacualtipan, cercano a Metztitlán, al noreste de la ciudad de México, que fue tomado por las fuerzas realistas el 15 de noviembre de 1811. Aunque prácticamente carecían de armas de fuego (sólo tenían arcos y flechas, garrotes y piedras), los defensores del pueblo lo mantuvieron cerca de dos meses como una comuna

declaradamente insurgente. Hubo algún contacto con los cabecillas regionales: en la zona operaban Juan Agustín González y su escudero Montiel, quienes encabezaron el saqueo de la hacienda de Nuestra Señora de Guadalupe cercana a Pachuca en septiembre de 1811, al igual que Felipe Maya, un lugareño. Sin embargo, los principales jefes eran indios del lugar, entre ellos el gobernador del pueblo y los cabecillas locales Luis Vite (indio también él) y Vicente Acosta.[97] Ellos juntaron hombres en la comarca para robar maíz de la cercana hacienda San Guillermo y otras propiedades vecinas. A otros pueblos de la región, como Santa María, San Sebastián, San Nicolás, San Guillermo y San Agustín, los rebeldes los llamaban cantones, aunque las operaciones que realizaban de común acuerdo eran muy limitadas. Se cortaron los caminos que comunicaban a los pueblos insurgentes con otras regiones, "pensando [los rebeldes] que con esto el pueblo estaría a salvo". No sólo se hizo por razones tácticas, sino para enfatizar el carácter autóctono del levantamiento.[98] La mayoría de los lugareños fieles a la insurrección llevaba una insignia prendida en el sombrero con una representación de la Virgen de Guadalupe y una pluma. Acosta conminó a los rebeldes del pueblo a "... que no creyeran en el Rey" Fernando VII y a que no reconocieran su autoridad. Vite los convenció de que las tropas realistas que operaban en la región "... llegaban matando a todos, porque como eran gachupines no querían a los hijos del pueblo, que son indios".[99] También era una creencia generalizada entre los insurgentes de los pueblos de la comarca que los gachupines y otros lugareños que no eran indios estaban aliados en contra de los pueblos que sí lo eran "... y si la gente de razón ayuda a los gachupines, no tendremos más apoyo que Nuestra Señora de Guadalupe". Un rebelde hecho prisionero declaró ingenuamente que los insurgentes acabarían triunfando, porque seguían "la ley" de "Nuestra Señora de Guadalupe, la Americana". A la pregunta específica de cuáles eran esas órdenes, respondió "... que no sabe lo que dicen las leyes, pero que ya fueron promulgadas por esos

[97] En una carta, un vecino indio apostrofa a Juan Agustín González llamándole "Capitán General por el Nombre de mi Señora de Guadalupe de la mericana *[sic]*": AGN, Criminal, vol. 251, exp. 1, fols. 1r-12v, 1812.

[98] Este bloqueo de caminos en algunas áreas rurales bastante aisladas fue algo usual durante este periodo. Véanse, por ejemplo, los casos de los pueblos de Jilotepec, San Francisco (¿Sayamiquilpan?), y varios otros pueblos de la región de Huichapan a fines de 1810, en que "todos los indios se han rebelado" y los caminos fueron cortados, AGN, OG, vol. 159, fols. 3r-4r, Eusebio Jiménez a Venegas, 28 de noviembre de 1810, y de Tepetlaostoc, justo al este de la ciudad de México, donde los caminos se cortaron en agosto de 1811, AGN, Criminal, vol. 260, exp. 20, 295r-303r, 1811.

[99] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 10, fols. 309r-319v, 1812.

hombres perversos que persiguen a los europeos y embargan [las propiedades] y arrestan a toda la gente de razón del pueblo que son sus aliados".[100] Aquí nos encontramos con algo que parece la fase embrionaria de una utopía aislada en un pueblo (cuyas estructuras internas son reconocidamente vagas), básicamente separado de otras comunas de ese tipo, que actúa para expropiar los bienes de la gente de razón y que sigue, al menos hasta cierto punto, una ideología de legitimación religiosa americana, exclusión étnica y rechazo del Estado colonial de arriba abajo. Otros disturbios rurales de la era insurgente que en muchos aspectos se ajustan bastante bien a este modelo son los de Chicontepec de 1811 y de Cuernavaca de fines de 1810.

AUTORIDAD Y LEGITIMIDAD

La creación de estos soviets de pueblo, o inclusive la tendencia a tomar esa dirección —como los casos en que lo único que hubiera faltado hubiera sido instituir realmente una comuna de este tipo—, estaba cargada de significación en lo referente a los puntos de vista de los pueblos indios sobre la autoridad política y el régimen colonial en general. De sus actos en estas circunstancias, como de la política "normal" de los pueblos del periodo preinsurgente, pueden inferirse la ideología política y la visión localocéntrica del mundo que ya se han descrito en este capítulo y en los anteriores (y que sigue estudiándose en el siguiente). Un signo del diagnóstico de este hábito mental colectivo es la preocupación obsesiva, casi fetichista por la legitimidad política que se ve en muchos disturbios rurales durante la época de las luchas de Independencia. El modelo básico que aquí estaba en juego era un modelo en que la soberanía y la legitimidad se consideraban inmanentes a la entidad política indígena local en gran medida; o al menos podía descomponerse en varios niveles, y de ellos el de fondo era la entidad indígena sociopolítica que los españoles llamaban un pueblo, heredero de la entidad política soberana que

[100] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 1, fols. 1r-12v, 1812; exp. 11, fols. 320r-329v, 1812. La inmensa mayoría, si no es que todos los hombres detenidos en la región durante este periodo (y en todo México a lo largo del periodo insurgente), alegaron que habían sido reclutados con engaños o bien forzados de algún otro modo por la dirigencia rebelde a participar en la insurrección. Sin embargo, un indio de nombre Sebastián Antonio, alcalde del pueblo de San Pedro Tlatemalco, afirmaba que eso era falso, que muchos hombres del lugar habían ingresado en las filas insurgentes sin ningún tipo de coerción, y que "... pues con el motivo de estar entre los rebeldes los indios principales de su pueblo muchos los han seguido por correlación y parentesco que tienen con aquellos [rebeldes]"; *ibid.*

era una especie de ciudad-Estado de los tiempos prehispánicos, el altépetl.[101] El modelo evocaba fuertemente el concepto de las dos repúblicas de las que tanto se habló en el siglo XVI, en las que las entidades políticas españolas e indígenas en teoría se consideraban políticamente separadas, aunque en algunos puntos podían entrar en contacto con fines de conversión religiosa y mantenimiento, y de intercambio económico.[102] Nunca se contempló en esta doctrina, salvo entre sus abogados más radicales, el establecimiento de un sello hermético entre la sociedad indígena y la conquistadora; pero en los hechos, lo acostumbrado era una considerable autonomía política de los pueblos, incluso a fines del periodo colonial. El asunto es que este impulso hacia la autonomía no sólo parece haber sido impuesto en la estructura colonial desde arriba hacia abajo, como una política deliberada, sino que también fue algo a lo que hubo que adaptarse, a medida que seguía surgiendo desde las células políticas más pequeñas de la sociedad rural.

En consecuencia, lo que con mayor frecuencia se disputaba en los disturbios de los pueblos era el *locus* de la autoridad y legitimidad políticas; y las disputas podían adoptar formas más francas o más disimuladas. Ya hemos visto el interesante caso de Malinalco de 1803, cuando el gobernador del pueblo reivindicó en términos nada imprecisos su propia autoridad suprema local contra la de los funcionarios españoles locales, prometiendo incluso a los vecinos la inmunidad comunal ante la administración y la justicia reales de cualquier tipo.[103] En otro caso que ya vimos con algún detalle, el de Chacaltianomi de 1811, el gobernador indio se negaba a reconocer la autoridad del teniente local, y sólo aceptaba la del subdelegado.[104] Incluso podía haber dramas de inversión, en los que los funcionarios indígenas hacían gala de impotencia en situaciones de crisis temporal para dejar en claro cuáles eran las fuentes reales de la autoridad local. Por ejemplo, en el episodio de Zacoalco de 1756 que fue narrado en páginas anteriores, al vociferante gobernador indígena que había objetado la elaboración de las listas de tributo del pueblo le fue confiscada su vara (bastón de mando) por el magis-

[101] Para un estudio detallado del altépetl, véase James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries* (Stanford, 1992). Agradezco a James Lockhart sus sugerencias sobre el lenguaje específico de esta frase.

[102] Para una buena discusion general del concepto de las dos repúblicas desde una perspectiva jurídica, véase Borah, *Justice by Insurance*, *op. cit.*, pp. 27-35, y también las fuentes originales y los comentarios modernos que ahí se citan.

[103] AGN, Criminal, vol. 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803.

[104] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 7, 1808.

trado español de la localidad, quien la depositó temporalmente en manos de uno de los funcionarios indios menores (un alcalde de barrio) del pueblo. Cuando el depositario temporal de la vara se encontró en la calle con el gobernador algún tiempo después, le ofreció devolvérsela, pero el gobernador insistió en que la única persona que podía dársela era el teniente mismo, lo que hubiera equivalido a una disculpa pública por parte del funcionario español.[105] En el episodio de Chicontepec de 1811, el gobernador indio Diego Hernández jugó a las charadas con el subdelegado del distrito, según parece, y la prenda era la autoridad política local. Cuando el subdelegado, don Juan González de Burgos, resolvió irse de Chicontepec, después de haberse topado con una carta que ponía al descubierto un plan insurgente de capturarlo vivo o muerto, Diego Hernández fue a ver a González de Burgos y le suplicó que no se fuera, "... que yo era su padre [de la gente del pueblo], y que me amaban bien (maldito sea su amor)". El funcionario español creía que la lealtad de Hernández era fingida, sobre todo porque el gobernador no había atendido su solicitud de darle un gran número de hombres armados para proteger el pueblo contra el ataque de los rebeldes. Resultó que Diego Hernández estaba involucrado por entero con los insurgentes y era quien llevaba el mando en la comuna de Chicontepec. Lo que el subdelegado consideraba duplicidad del gobernador, seguramente era una actuación dramática de falsa deferencia con el fin de desarmar al funcionario español (literal y figuradamente), y de enfatizar la verdadera estructura de poder local.[106]

La contienda simulada por el *locus* de la autoridad y la legitimidad del pueblo podía ser menos explícita y a la vez más concreta, pues a menudo tomaba la forma de conflicto por la posesión física de los bastones de mando. Esto fue tan frecuente en los episodios de contiendas rurales que merece ejemplificarse y comentarse, así sea de pasada, aunque en ocasiones pueda dejar en el observador alejado de aquellos tiempos la impresión de un incidente un tanto cómico. Sin embargo, en un sistema político con limitada participación popular formal, pocas demarcaciones políticas especializadas y aún menos distintivos de autoridad, estos artículos en apariencia frívolos podían adquirir una gravedad simbólica poco común. Acabo de mencionar el caso del gobernador de Zacoalco de mediados del siglo XVIII, y basta con hojear los documentos legales de la época para ver el mismo episodio de fuerte carga simbólica repetirse una y otra vez.

[105] BPE, Civil, caja 59, exp. 9, ser. 753, 1756.
[106] AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811.

Un ejemplo especialmente adecuado de la importancia que podía cobrar la posesión física del bastón de mando es el que proporcionan los sucesos de Chicontepec que acabo de revisar. En lo que se desarrolló la historia de la efímera comuna que hubo en el pueblo en la primavera de 1811, tuvo lugar cierta controversia sobre la posesión y el uso legítimo de los bastones de mando de los funcionarios indígenas en por lo menos cinco ocasiones. En el primer caso, aparentemente el 30 de mayo de 1811, un ex gobernador del pueblo intentó arrebatar el bastón de mando al gobernador Diego Hernández para dárselo al cabecilla insurgente local Lorenzo Espinosa, quien se encontraba en el pueblo, con las palabras: "Trae acá ese bastón que no es tan tuyo, sino del capitán Lorenzo". Espinosa acabó consiguiendo un bastón y lo esgrimía con gran aspaviento. Cuando en un lugar público el administrador de correos del pueblo, que era español, puso en duda su derecho de abrir una carta que había llegado para el subdelegado, Espinosa le dijo: "No ando con el bastón para enderezar el lomo, sino para que me respondan". En otras ocasiones, durante las confrontaciones hostiles entre indios comarcanos y españoles, los funcionarios indios invocaban el poder simbólico de sus varas o bastones, y tocaban mucho la puerta y gesticulaban enfáticamente con los bastones. Una vez, un funcionario de la comunidad que no era indio intentó que un vecino español del pueblo, quien se había disculpado pretextando enfermedad, se comprometiera por escrito a presentarse en una asamblea general de los vecinos del pueblo al día siguiente. "Oye pendejo, [le dijo], si no tienes con la vara y no firmas el papel, te corto el pescuezo". Entre la gente implicada en el levantamiento que no era india, había un comunero español, quien en testimonio posterior dijo que cuando los insurgentes andaban por el pueblo desafiando a los españoles en sus casas, el bastón de mando pasaba entre ellos de mano en mano y que hasta él "había gobernado con él por un ratito". Lo más sorprendente sobre estos dos últimos episodios es la impresión de que el pensamiento casi mágico sobre la legitimidad transmitida por un bastón de mando transponía las fronteras raciales, como si la autoridad no fuese inherente a la comunidad étnica o a los usos del buen gobierno, sino al mismísimo artefacto de madera, con lo que se subraya el fetichismo político que se le adjudicaba. También es difícil pasar por alto la obvia significancia fálica de estas confrontaciones, como se ve en las referencias a la sodomía, las imágenes de castración y la masculinidad competitiva que desbordaban.[107]

[107] *Ibid.*

La preocupación fetichista por los bastones de mando y la legitimidad encarnada en ellos se hacía extensiva también a los documentos escritos. No es de extrañar en una sociedad donde el grueso de la población pasó de la noche a la mañana de una condición de preletrados a analfabetas, donde la capacidad de leer y escribir no era común y donde esta misma capacidad fortalecía las distinciones entre los grupos étnicos, entre conquistador y conquistado, y entre ciudad y campo. También debe recordarse que la vida colonial se caracterizaba por una peculiar cultura ibérica legalista en todos los niveles del Imperio español, que produjo enormes cantidades de papeles de todo tipo capaces de afectar —y que de hecho afectaban— por lo menos de manera indirecta la vida diaria de los habitantes del país: edictos, consultas, informes, expedientes judiciales, órdenes administrativas, etc.[108] De este modo, el lugar privilegiado de la escritura en una sociedad rural ampliamente analfabeta podía llevar a la sobrevaloración del documento escrito como artefacto de autoridad social y política legítima, de manera muy similar a la admiración que provocaban los bastones de mando (el Verbo hecho madera).

Al igual que en la Revolución francesa u otros levantamientos políticos modernos, a principios del siglo XIX tanto la sedición como la propaganda, sobre todo en un contexto urbano, existían básicamente gracias a los medios de transmisión escritos, aunque la sociedad en su conjunto aún vivía dentro de una tradición predominantemente oral. Por otra parte, las pruebas de que en el campo se hubiera difundido por escrito la subversión política son realmente pobres. Ciertamente, había correspondencia entre los rebeldes de los pueblos y los cabecillas insurgentes de fuera. Se conservan algunos ejemplos en la documentación sobre la comuna de Chicontepec, pero también hubo otros, y en el transcurso de la actividad contrainsurgente, una parte fue materialmente confiscada por las autoridades realistas. El único ejemplo de propaganda rural dirigida al consumo público que he podido desenterrar a pesar de todo, proviene del episodio de Amecameca de noviembre de 1810. El teniente de Acordada local, don José Pérez, atestiguó que el día en que empezó la revuelta (Todos Santos de 1810, como se recordará) vio pegado en la puerta de la parroquia un volante escrito con carbón que decía: "Señor cura, tengo un gran pecado, y es que cuando venga Allende

[108] Para algunas consideraciones de la historia de la cultura mexicana de este periodo en términos de políticas lingüísticas y alfabetización, véase mi artículo "In the Gloomy Caverns of Paganism", *op. cit.*

voy a pelear por él".[109] Esto entra en marcado contraste con los informes levantados durante la insurgencia sobre las ciudades de México. Si bien en las grandes poblaciones la violencia colectiva era escasa, en cambio abundaban las expresiones subversivas en forma impresa: carteles, pliegos sueltos, piezas satíricas y poemas, pasquines, etc. Le queda a uno la clara impresión de que en el medio urbano la subversión y la propaganda escrita contribuyeron a las manifestaciones contrarias al régimen de manera mucho más casual, pero esforzadamente activa, inclusive entre los "órdenes inferiores", como medio deliberado de crítica y discurso político. En las áreas rurales, la expresión escrita conservaba un aura de autoridad y hasta de poder mágico que con frecuencia reforzaba la legitimidad del régimen en vez de debilitarla.

Los sucesos de Chicontepec ofrecen otros ejemplos del respeto fetichista de la gente rural y los sediciosos de pueblo ante los documentos escritos. El 30 de mayo de 1811, cuando el gobernador indio, Diego Hernández, decidió detener al teniente de justicia del distrito, llegó a casa del hombre con un tumulto de vecinos indios (el teniente escapó por el corral y disfrazado antes del arresto programado, y fue a refugiarse al recinto de la iglesia del pueblo). Cuando Hernández llegó a la casa, entró con los papeles en la mano, un montón de vecinos a sus espaldas con los machetes dispuestos y a su lado el insurgente Espinosa portando el bastón. En su propio testimonio, Hernández recordó otra ocasión en que Ana Josefa Villegas, una de las mujeres más activas del lugar y madre del cabecilla Lorenzo Espinosa, lo exhortó a que detuviera al subdelegado español; a lo que él replicó: "No podemos hacer nada porque no tenemos papeles." En otro caso, Diego Hernández y el cabecilla insurgente Espinosa consultaron con un vecino criollo, don Francisco del Valle, sobre la autenticidad de unos misteriosos papeles que habían llegado a su poder, cuyo carácter no se especifica. Del Valle dijo a los dos comuneros que los papeles no valían nada porque habían sido escritos por un arriero y que sólo "las órdenes superiores del Excelentísimo Señor Virrey" debían respetarse.[110] Lo que uno deduce de este y otros episodios es que los papeles eran agentes de la legitimidad generalmente procedente del monarca español, pero que de vez en cuando podía atribuirse a la comunidad en su conjunto. Tal vez nadie

[109] AGN, Criminal, vol. 156, fols. 20r-167v, 1811.

[110] Desde el contexto de la conversación, parecería que Del Valle no estaba pensando en ningún arriero en particular, sino que usó la expresión meramente para denotar rusticidad e ignorancia de las formas legales.

tenía muy en claro qué papeles eran exactamente los que se necesitaban, pero tenía que haber papeles, porque de lo contrario significaba que las cosas no estaban haciéndose como se debía.

No hace falta llevar mucho más allá este mismo principio para explicar el saqueo de los archivos, tan frecuente en los tiempos previos a la insurgencia, en los disturbios de pueblo habidos durante la lucha insurgente o en las invasiones de la localidad por gente venida de fuera. En el levantamiento de grandes proporciones ocurrido en el pueblo de Mizantla en 1808, por ejemplo, los cerca de 1 000 vecinos que se rebelaron saquearon por completo los archivos locales.[illegible] Junto a la destrucción de los archivos (depositarios de las instrumentalidades escritas y símbolos de la represión colonial), se daban también los ataques a las cárceles, de las que regularmente liberaban a los prisioneros, como ocurrió en el caso de Chicontepec en 1811. Aventurando una especulación, lo que realmente ocurría en esos casos era que se borraban los niveles próximos de la autoridad colonial y se limpiaba un espacio en el que pudieran reconstruirse, o inclusive expandirse, o en el que por lo menos pudieran reivindicarse la soberanía y la legitimidad de la comunidad.

ALTERIDAD Y AGRESIÓN VERBAL

El conflicto étnico abierto y la definición de la alteridad son asimismo otros aspectos importantes de la lucha política e ideológica de autonomía y legitimidad en el pueblo. En ellos se encuentran elementos tanto de una violencia instrumentalista (la eliminación de los opresores sociales o agentes irritantes) como el recurso al chivo expiatorio (la cosificación de los elementos dañinos o el desplazamiento de la agresión hacia ciertos sustitutos), a veces juntos. Ya vimos lo ocurrido en el dramático caso de la revuelta de Atlacomulco de 1810; pero es que a todo lo largo del periodo fue una característica cuya presencia destaca en la violencia y la protesta colectiva rural en general. Estas fuerzas adoptaron formas diversas, entre ellas lo que podríamos llamar la hiperviolencia, la circulación de rumores y varios tipos de manifestaciones lingüísticas. Ya hemos analizado con cierto detalle la hiperviolencia: los asesinatos, las desfiguraciones y mutilaciones que a menudo los insurgentes de los pueblos, en particular, deparaban a sus víctimas.

[illegible] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 5, 1808.

También hemos visto brevemente el papel de los rumores como una variable propiciadora de los disturbios de los pueblos, pero vale la pena que aquí hagamos una recapitulación como uno de los elementos psicosociales y lingüísticos entretejidos en estos episodios. La revuelta de Cuernavaca de principios de noviembre de 1810 ofrece un ejemplo claro de la presencia y el efecto de estos rumores, aunque el modo en que se difundían siga estando entre brumas. En su narración de los sucesos del 1 de noviembre como testigo ocular, el subdelegado de Cuernavaca, don Manuel de Füica, declaró que él se encontraba en casa de un vecino español, don Francisco Pérez de Palacios, cuando uno de los hijos de Pérez irrumpió en la habitación diciendo que corrían rumores por toda la ciudad de la inminente llegada de una fuerza de españoles peninsulares que matarían a todos los habitantes. Se decía que había dos hombres que andaban regando la noticia entre toda la gente, pero cuando Füica y unos amigos salieron a "... tratar de detener los rumores", no encontraron a ningún chismoso en especial y fueron incapaces de detener la difusión de la macabra historia. Según otro testimonio, para entonces los rumores habían estado circulando durante cuando menos dos horas por todo el pueblo, y el gobernador indígena ya había sido informado. Finalmente, los rumores derivaron en fantasías de venganza. Acusado de lo anterior, el insurgente Mauricio Frías dijo a algunos amigos la noche del 1 de noviembre que los "gachupines" habían llegado a un acuerdo con unos soldados realistas que llevaban a la ciudad de México una caravana de insurgentes prisioneros y que habían hecho una parada en una posada local, de que matarían a todos los criollos del pueblo, "para que el señor Allende no tuviera que lidiar con ellos". A la noche siguiente, un tumulto amenazó con quemar una casa en la plaza donde se había escondido un grupo de españoles aterrados: "Préndanle fuego, hombre; préndanle fuego y ya verán como salen corriendo los gachupines que están ahí escondidos".[112] En el episodio de Chicontepec ocurrió una inversión similar, pues se creía que Ignacio Allende no tardaría en llegar con una fuerza armada para tomar el área bajo su control y arrestar al subdelegado. Seguramente —y sin que hubiera por parte de Allende la menor acción que la respaldara— esta fantasía tenía alguna relación con la amenaza proferida por el subdelegado en las primeras fases del levantamiento, quien, arengando a los notables indios, les dijo que si las tropas realistas acudían al llamado de venir a sofocar la violencia insurgente, toda

[112] AGN, Criminal, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.

la gente del pueblo sería pasada por las armas, "... a lo que no replicaron nada".[113]

Sin embargo, también desde antes de la insurgencia había otro tipo de rumores que asolaban las comunidades rurales de vez en cuando, por lo que la dinámica del temor, la agresión y la proyección no se limitaban de ningún modo a la candente atmósfera de los años posteriores a 1810: los pueblos parecían tan dispuestos a creer lo peor de los españoles tanto antes como después de esas fechas. Una de las formas más interesantes que se observan es la creencia de que los habitantes españoles de una comunidad conspiraban para quitar a la gente del pueblo las imágenes veneradas por el culto religioso popular, o para adueñarse de ellas, lo que representaba una amenaza a la identidad misma de la comunidad. En el contexto previo a la insurgencia, es seguramente éste el significado del disturbio de Atlautla de 1799, en el que, como se recordará, el intento de vender un altar muy venerado de la iglesia local instigó la violencia sediciosa contra las autoridades blancas, legas y eclesiásticas; y de un episodio similar en Cuauhtitlán en 1786, cuando quisieron restaurar la estatua de la virgen pese a las objeciones de sus devotos indígenas.[114] En el contexto de la insurgencia, estos temores, y la agresión que puede suponerse basada en ello, quizá no fueran menos señalados. Por ejemplo, en la revuelta de Amecameca de 1810, el párroco quiso calmar desde un principio a las masas de vecinos agitados encabezando una procesión religiosa por el pueblo. No obstante, los vecinos indios se opusieron a la presencia de los gachupines del pueblo diciendo que "... no querían que los gachupines estuvieran presentes, y si los coyotes (que así llamaban a los criollos) se oponían, que también ellos se fueran". Al ver que el tumulto no se apaciguaba con la procesión, el cura mandó a sacar de la iglesia la imagen localmente venerada del señor de Sacromonte, pero los indios siguieron protestando de manera amenazadora, alegando que "... si sacaban la figura... los gachupines se la llevarían".[115]

Además de la hiperviolencia y los rumores, los agresivos enfrentamientos verbales entre indios y no indios fue muy característica de estos episodios de disturbios rurales. Abundaban las amenazas, los insultos y otro tipo de maltratos, y casi todos ellos se proponían, previsiblemente, resaltar la diferencia étnica y la "otredad" de los vecinos del medio rural que no eran

[113] AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811.

[114] Atlautla, AGN, Criminal, exp. 3, fols. 93r-155v, 1799; Cuauhtitlán, AGN, Clero Regular y Secular, vol. 103, exps. 11-12, fols. 403r-436v, 1786.

[115] AGN, Criminal, vol. 156, fols. 20r-167v, 1810.

indios. En el caso ya ahora conocido de Chicontepec, por ejemplo, en la represión que se abatió sobre el pueblo después de fines de mayo de 1811, mucha gente fue azotada públicamente por haber participado en los hechos que ahí tuvieron lugar. Uno de ellos era un indio que había amenazado de muerte a un español diciéndole "... que él y los demás de su especie eran la causa de la captura de los indios". En 1809, en el pueblo de Jocotitlán, el cura local dio un sermón en el que calificó de judíos a todos los gachupines (aquí recordaremos la invocación antisemita en la carta de Chito Villagrán). Esto provocó un pequeño motín y la multitud intentó quemar varias casas de españoles. El resultado de un suceso posterior en el mismo pueblo fue menos feliz, pues en esa ocasión, a principios de la insurgencia, una fuerza de milicianos realistas que se habían ido a meter en la parroquia fueron sacados a rastras por los insurgentes locales y los cuatro peninsulares a los que reconocieron los decapitaron allí mismo.[116] En Amecameca, en 1810, llamaban coyotes a todos los españoles en general, y lo mismo en toda la región azucarera al sur de la ciudad de México. Casi un año después de los sucesos de fines de 1810, un español del pueblo levantó una queja contra Francisco Antonio, labrador indio, por insultos y amenazas. Habían tenido un altercado por una cuestión menor, y según esto Francisco Antonio le dijo al español: "Estas perrerías de los coyotes, pero querrá Dios que no se pase mucho tiempo sin que no quede ninguno".[117] En el episodio de Cuernavaca del mismo año, se oyeron gritos de la multitud en la plaza del pueblo de "Muera toda la plebe extranjera".[118]

La imaginería del discurso de protesta popular no tenía un contenido totalmente étnico, aunque quizá otras expresiones hayan servido para transmitir el mismo sentido de las que sí eran étnicas: monstruosidad, inmoralidad, desdén, otredad, odio. Los elementos coprofóbicos y sexuales también formaban buena parte de este lenguaje. En el primer caso, la repugnancia asociada al excremento humano se vinculaba ocasionalmente (uno sospecharía que en realidad esto era frecuente, aunque no hay muchos indicios documentales) a la protesta y el conflicto político. Ya he citado el caso de la revuelta de Tzintzuntzan de 1807 en el que los indios del pueblo embarraron excremento fresco en la puerta de un comerciante local que se negó a venderles alcohol.[119] En el violento conflicto entre los pueblos de Ocotepec

[116] AGN, OG, vol. 12, fols. 272r-278v, 1814-15.
[117] AGN, Criminal, vol. 91, exp. 22bis, fols. 473r-477v, 1811.
[118] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.
[119] AGN, Criminal, vol. 334, exp. 2, s. p., 1807.

y Ahuatepec de 1808, unos 300 vecinos indios armados de Ocotepec se opusieron a que confirmaran a su pueblo rival la posesión de unas tierras, proclamando que "... ni al virrey ni a la Audiencia obedecían, ni al teniente de mierda".[120] En los disturbios de pueblo se da cuenta de la imaginería sexual, pero curiosamente parece mucho más probable que la hayan usado los que no eran indios.[121] Los disturbios de Cuernavaca de 1810 ofrecen pruebas particularmente ricas sobre el punto, pues varios testigos declararon que los sediciosos (sobre todo mestizos) usaron toda una gama de imágenes sexuales para insultar a los vecinos españoles. Por ejemplo, la noche del 1 de noviembre, cuando Vicente Frías se enfrentó en la ciudad al español don José Antonio Gordonis (empleado administrativo de la vecina plantación cañera de Atlacomulco, que desde hacía mucho pertenecía a los herederos de Hernán Cortés), en medio del tumulto de indios y mestizos, dijo: "Con que vosotros los gachupines [habéis] tenido junta el día [de] hoy en esta casa [de don Manuel Gaviña] para degollar a los criollos: ahora veréis si los criollos son pendejos: los criollos tienen valor para defenderse, que pensáis que los criollos no tienen cojones, vosotros los gachupines sois una bola de carajos, ahora lo veremos." En la misma escena, una mujer que miraba desde uno de los portales de la plaza fue injuriada por algunos integrantes del tumulto que le dijeron alcahueta de los gachupines. Otras imágenes sexuales y de género salpican el testimonio de lo ocurrido.[122]

La forma que podían asumir las amenazas y los insultos parecía muy amenazadora a muchas de las víctimas y los testigos, y en general a los que no participaban en la sedición. Auque mucha gente hablaba náhuatl u otras lenguas indígenas aunque no fueran indios, es probable que no fuera la mayoría. El hecho de que gran parte del discurso rebelde se hacía en un lenguaje desconocido asociado con las masas morenas, violentas, sugestionables, veleidosas, del campo, debe haber parecido a mucha gente especialmente siniestro. Los relatos de los cantos y los gritos que había en algunos disturbios son extrañamente escalofriantes, sobre todo cuando participaban grandes grupos de gente. No es de extrañar que los tumultos sediciosos formados por indígenas se expresaran deliberadamente en lengua indígena, aunque muchos de los sediciosos fueran bilingües. Sin embargo, los gritos y la anarquía

[120] AGN, Criminal, vol. 262, sin núm. de exp., fols. 357r-415v, 1808-1809.

[121] William B. Taylor llama la atención hacia las distinciones interétnicas en el uso de palabras escatológicas y "de pelea"; véase Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, *op. cit.*, pp. 81-83 y *passim*.

[122] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.

que con tanta frecuencia describen los testigos de las mediciones de tierra de fines de la Colonia, donde se disputaba la posesión de las tierras del pueblo, se volvía más alarmante a medida que disminuía el volumen, pues los susurros y la amenaza (al menos a los ojos de los que no eran indios) se relacionaban inversamente a la magnitud de la protesta. En el tumulto de Malinalco de 1803, el alguacil mayor del pueblo dijo que el tumulto indio del patio de las casas reales era muy siniestro, y no lo era menos porque "a esto [a los empujones y jaloneos] se agregaba un susurro, entre dichos indios que sólo ellos se entendían a sí, porque hablaban en su idioma, como porque como todos a un tiempo hablaban".[123] En el episodio de Chicontepec de 1811, don José Ignacio de Cantos, el teniente de justicia, señalaba que el tumulto de indios que había llegado a su casa a detenerlo, hablaba exclusivamente su "idioma mexicano" y que en algún momento comenzaron a canturrear: "cójanlo, cójanlo".[124] Durante una fase del levantamiento de Amecameca en 1810, se oyó cómo cantaban varios indios de un tumulto: "Guerra, guerra con los gachupines".[125] En el mismo episodio de Amecameca ocurrió un incidente especialmente extraño de ese mismo tipo. A don Pablo Larrea, administrador de la cercana hacienda de San Gaspar y dueño de una fonda en Cuernavaca, lo agarró un tumulto como de unas 70 personas étnicamente mezcladas en la plaza de Cuernavaca el 1 de noviembre como a las nueve de la noche. En palabras de Larrea, "... comenzaron a preguntarle '¿Quién?, ¿quién?' repitiendo este 'quién' todos como por espacio de tres cuartos de hora. Que enfadado el declarante porque no hacían aprecio a lo que les manifestaba diciéndoles que era don Pablo Larrea, les dijo que de una vez resolviesen su intento con su persona, pero a nada se determinaron, ni lo ultrajaron de palabras, y sólo repetían 'quién'".[126]

Conclusión

Esta larga discusión de las revueltas nos ha adentrado en las evidencias de la violencia rural colectiva en México durante el periodo insurgente. Así se ha visto cómo el episodio de Atlacomulco de 1810 presenta más similitudes

[123] AGN, Criminal, 191, exp. 1, fols. 1r-34v, 1803; un testigo de la revuelta de Amecameca de 1799 observó algo parecido, AGN, vol. 226, sin núm. de exp., fols. 400r-445v, 1799.

[124] AGN, Infidencias, vol. 17, exps. 7-11, fols. 137r-307r, 1811.

[125] AGN, Criminal, vol. 156, fols. 20r-167v, 1810.

[126] AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.

que diferencias con otros disturbios populares de ese mismo periodo, pues, en efecto, los puntos en común son sorprendentes. En este inventario de las características de la acción política popular, de base comunitaria, antes y después de 1810, también sorprende la continuidad de las formas presentes, esto es, su tradicionalismo. De diferentes maneras sería difícil distinguir un tumulto popular de 1810 o 1812 de uno de 1790 o 1780, o inclusive de uno de 1760. Si bien el tradicionalismo por sí mismo no es ninguna prueba de que la situación y las ideas de la gente común del medio rural, en especial de la gente indígena, no cambiaron significativamente durante aproximadamente el último medio siglo de régimen colonial, sí constituye en cambio una firme prueba capaz de respaldar la idea de que las formas venerables de protesta se empleaban para problemas igualmente venerables, relativos no únicamente a las condiciones materiales, sino también a las identificaciones étnica, cultural y localista unidas en lealtades primordiales al lugar y la comunidad. Ésta era una elección política y cultural de parte de la gente del medio rural, al mismo título que cualquier otra acción del ámbito político es una cuestión de elección. No revela una falta de inventiva o de visión política de parte de los pueblos, sino un elevado nivel de satisfacción con las cosas tal y como eran, o hasta con lo que ellos imaginaban que había sido anteriormente. Aquí, el tradicionalismo no era fruto de la simplicidad, como insistían los observadores de la época y como lo han repetido algunos estudiosos modernos, sino de sensibilidades culturales y políticas altamente desarrolladas en una dirección prácticamente opuesta a los dirigentes e intelectuales criollos, que avanzaban hacia el establecimiento de un nuevo Estado-nación.

Sin embargo, también hay diferencias a lo largo y ancho de la Colonia en términos de la transformación en el metabolismo popular de las circunstancias materiales, políticas y culturales, y la respuesta ante ellas. A esto se deben las manifestaciones regionales sustancialmente diferentes de la energía insurgente: por un lado, violencia frenética y prolongada actividad guerrillera; y por otro, pasividad. Una forma de explicar las diferencias en la reacción al momento insurgente es remitiéndonos a las variaciones de la estructura económica y social regional, una cuestión que se atiende al menos parcialmente en los primeros capítulos. Sin embargo, este punto de vista se encuentra en el extremo superior del registro analítico y requiere para su explicación de entidades mayores a una comunidad individual u otras colectividades pequeñas. En el extremo inferior del *continuum* están los individuos. Como sabemos, las colectividades tienen sus propios y pecu-

liares ciclos de vida y dinámicas, y de una manera muy real, constituyen más que la suma de sus partes. A una consideración de estos elementos constitutivos, de las vidas de las personas particulares, se dedican los capítulos II al VI.

Entre las formas tradicionales de protesta política colectiva y la conducta idiosincrásica y sobredeterminada de los individuos atrapados en estos trastornos civiles en especial, se encuentra el amplio campo de la ideología: un sistema de creencias que ofrece una explicación más o menos coherente de por qué el mundo es como es, los estándares normativos para juzgar la conducta pública de otra gente y los criterios para restablecer el equilibrio en un mundo que quizá oscila fuera de su órbita normal. ¿De qué tipo de pensamiento eran una señal los movimientos espontáneamente coreografiados de los disturbios de los pueblos? Yendo más allá, ¿en qué diferían el pensamiento popular y el de la élite sobre política? Finalmente, pese al énfasis que he puesto en las continuidades de largo plazo en las formas de expresión política y comprensión simbólica entre la gente común del medio rural, es muy claro que las circunstancias del Imperio español y la Colonia en México cambiaron profundamente alrededor de 1810. ¿Cómo se adaptó el pensamiento político de la protesta y la resistencia popular al cambio en las circunstancias a nivel ideológico, y cómo se logró así fuera la apariencia de una causa común a través de la heterogénea gama de grupos sociales que participaron en las luchas de Independencia? Éstas son las cuestiones a las que nos dedicaremos en el siguiente capítulo.

XVIII. MESÍAS ENMASCARADOS Y UTOPÍAS TRUNCADAS

PERMÍTANME una vez más traer a la memoria del lector la pequeña pero elocuente historia con la que comienza el capítulo I: la del grupo de jóvenes indios de Celaya que fueron capturados e interrogados por los realistas tras la batalla de Las Cruces en el otoño de 1810. No eran ellos los únicos que creían que era el propio monarca español quien ordenaba guardar fidelidad al padre Miguel Hidalgo, que el monarca estaba en la Nueva España dirigiendo personalmente la rebelión contra su propio gobierno colonial, y que debían ayudar a exterminar a todos los peninsulares y a dividir sus propiedades entre los pobres. Estas ideas con frecuencia iban mucho más allá del monarquismo ingenuo, pues bien podían incluir elementos de intervención sobrenatural y legitimación religiosa que los llevara al reino de las expectativas mesiánicas. Tampoco debiéramos dar por hecho que el pensamiento político y el religioso normalmente estaban separados en las mentes de la gente común, aislados uno del otro por el tabique de la racionalidad erigido por la Ilustración, o que estas corrientes de entendimiento sólo llegaban a confluir en los episodios de religión de "crisis". El vínculo entre la política y la religión, así como el existente entre ellas y la identidad comunitaria era extremadamente fuerte y elástico, profundamente entretejido en la trama de la vida pública rural y se encarnaba en instituciones como la jerarquía civil o religiosa, la asociación del ritual sagrado con el "bien público", la organización de las cofradías, el papel del párroco y el sentido colectivo de la identidad del pueblo y la memoria histórica. La separación forzada de esta doble hélice de pensamiento político y religioso fue uno de los grandes objetivos sólo imperfectamente realizado de los forjadores de la nación y el Estado liberal mexicanos del siglo XIX.[1] Con sus matices a menudo explíci-

[1] Véanse, por ejemplo, los dos estudios de Charles Hale del pensamiento liberal en México, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853* (New Haven, 1968) y *The Transformation of Liberalism in Late Ninetheenth-Century Mexico* (Princeton, 1989); de Jesús Reyes Heroles González Garza, *El liberalismo mexicano*, 2a. ed., 3 vols. (México, 1974); de Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (México, 1968); y para una visión sagaz del liberalismo mexicano del XIX, véase David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867* (Cambridge, 1991), pp. 648-674.

tamente mesiánicos, las ideas acerca de la figura del monarca español no fueron de ningún modo las únicas encarnadas en la ideología popular insurgente, pero fueron sin duda de las más intrigantes. Emergen de los documentos con mayor frecuencia y detalle que cualquier otro sistema de ideas en el que podamos concentrar nuestra atención para aprender del pensamiento popular sobre política, como el parentesco o la ideología de género, por ejemplo, o las ideas sobre el medio ambiente.[2] Por lo tanto, en este capítulo, cedimos el primer plano al pensamiento popular sobre la monarquía mística y la monarquía terrenal, no porque fuera la única forma en que la gente humilde del medio rural pensara sobre política, ni porque ofreciera la única área de contraste con los elementos ideológicos de la élite, sino porque es accesible y resulta estar estrechamente vinculada con el pensamiento sobre la comunidad. Además, las creencias de los pobladores estaban culturalmente arraigadas en las tradiciones fuertemente comunalistas de la vida indígena del pueblo, cuyos rasgos hemos venido trazando y que ayudaron a definir los parámetros de la acción política popular, a la manera en que un campo magnético organiza los filamentos de metal. Así, las creencias populares sobre la monarquía se vinculan con el comunalismo y la violencia rural no sólo metodológica, sino también genealógicamente, en el sentido de que eran los productos de las mismas fuerzas. El objetivo de este penúltimo capítulo es demostrar cómo corresponden la acción popular colectiva y la ideología popular, y situar a ambas en la historia de la cultura del México rural. Para hacerlo, debemos abrirnos paso a través de una colección considerable de evidencia fragmentaria pero provocadora y un programa de interpretaciones confesamente especulativas. Comienzo enfocándome en la tradición del mesianismo indígena en el México colonial, luego paso a ver con cierto detalle las formas, los orígenes y lo que he decidido llamar la dinámica psicosocial del mesianismo monarquista ingenuo entre los habitantes del campo mexicano. De camino, tomaré una breve desviación a través de la ideología criolla protonacionalista para plantear al menos esquemáticamente algunas de las formas en que estas creencias diferían del pensamiento de la gente indígena del medio rural en lo referente a cuestiones tales como la naturaleza de la monarquía y el papel de la nación como una "comunidad imaginada" en el discurso público. Concluiré con una discusión de la geografía moral de los establecimientos indígenas rurales: de

[2] Steve Stern tiene algunas observaciones interesantes para vincular el "derecho de género" y el patriarcado con el discurso político, sobre todo en el siglo XIX, en *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Colonial Mexico* (Chapel Hill, 1995).

cómo la religión, la política y los tratos diarios con las fuerzas ajenas al pueblo interactuaron para forjar la identidad comunitaria y poner a muchos insurgentes de los pueblos en la vía de la conservación del mundo público que ellos conocían, en vez de hacer surgir uno nuevo entre los fragmentos del viejo orden colonial.

La tradición mesiánica

En los años cercanos a 1800, la gente del campo de todo el centro de México esperaba a algún tipo de mesías que los condujera a un tiempo y un lugar más perfectos, por más indeterminadas o inconscientes que fueran esas esperanzas. Los anhelos mesiánicos populares a los que ya he hecho referencia no surgieron al mismo tiempo que estalló la revuelta de Hidalgo, ni tampoco se centraron fundamentalmente en el párroco de Dolores o en sus "vicarios". Estas creencias, que eran un viejo hábito de pensamiento entre los pueblos indios colonizados de Mesoamérica, en más de una ocasión fueron el sustento de episodios dramáticos de protesta e inclusive de rebelión.[3] No debe, pues, ser motivo de extrañeza que en los primerísimos años del nuevo siglo, en una época en que abundaban las presiones económicas, se avecinaba la tormenta política y se vivía una angustia socialmente genera-

[3] La historiografía del milenarismo indígena o la protesta y la rebelión de tintes mesiánicos en Mesoamérica es significativa y va en aumento, ya hemos citado algunas obras. Entre lo más reciente está Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1998), sobre todo la introducción del editor, los ensayos de Kevin Gosner sobre la revuelta tzeltal de 1712 en Chiapas y Robert Patch sobre la rebelión de Canek de 1761 entre los mayas de Yucatán y la cavilosa conclusión de Murdo MacLeod; un trabajo de importancia central en esta bibliografía es, nuevamente, el de Serge Gruzinski, *Man-Gods of the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1820*, traducción de Eileen Corrigan (Stanford, 1989) (la mayoría de las citas del libro de Gruzinski están tomadas de la edición francesa, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société, XVIe-XVIIIe siècles* [París, 1985]). Sobre la rebelión tzeltal de principios del siglo XVIII, con sus fuertes tonalidades mesiánicas y religiosas, véase Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion* (Tucson, 1992); sobre los antecedentes de la famosa Guerra de castas de Yucatán, véase Terry Rugeley, *Yucatan's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War* (Austin, 1996); y sobre Chiapas, Alicia Barabas, *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México* (México, 1989). Para una revisión de lo más sugerente del movimiento zapatista de Chiapas en la década de 1990 con el trasfondo de la resistencia cultural indígena y los levantamientos coloniales, véase Adolfo Gilly, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado* (México, 1997). El libro de Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (Princeton, 1988), destaca por la ausencia de estos temas, pero no deja de tener una importancia fundamental por las interpretaciones economicistas de los levantamientos rurales, sobre todo los tres ensayos del editor (pp. 3-17, 65-94, 521-560).

lizada, los rumores sobre conspiraciones, invasiones extranjeras, reyes y salvadores indios, y levantamientos rurales masivos anduvieran a troche y moche en el medio rural novohispano. El año de 1801 posiblemente hubiese sido idóneo para señalar el advenimiento de un milenio indio en México. Se registraron las apariciones de por lo menos dos seudo mesías indios, uno en la región de Durango y otro cerca de Tepic, que provocaron respuestas casi histéricas de parte de las autoridades centrales de la ciudad de México y un bochornoso cansancio entre las mismas autoridades cuando vieron que no se materializaba ninguna insurrección masiva.[4] Aunque es cierto que ambos episodios tuvieron lugar en regiones marginales tanto geográfica como socialmente con respecto al corazón indígena del centro de México, un breve vistazo nos ayudará a determinar un marco para considerar más ampliamente las creencias mesiánicas del periodo insurgente de parte de la gente del campo.

Con mucho el más fascinante y misterioso de estos episodios fue el frustrado levantamiento indígena en torno a la casi indudablemente apócrifa figura indígena mesiánica del supuesto rey de las Indias, el "Indio Mariano" ("el de la máscara de oro"), en la región circunvecina de la importante ciudad occidental de Tepic en los años de 1800 a 1802.[5] A fines de diciembre de 1800, las autoridades civiles y militares de Nueva Galicia descubrieron lo que creían que era una conspiración y movilización rebelde de los indios y que abarcaba los pueblos de la sierra y de la costa de la región de Tepic y se extendía a grupos indígenas tan lejanos como los huicholes de la remota sierra nayarita, los tepehuanes de Durango y hasta los yumas y los yaquis del lejano noroeste de la Nueva España. El epónimo Mariano, seguramente una invención de

[4] Un funcionario local dijo que el episodio de Tepic se había "abultado más de lo que merecía..."; AGN, Historia, vol. 428, fols. 37r-76r, 1801.

[5] La discusión del episodio del Indio Mariano se basa en pasajes de Eric Van Young, "The Native Americans of Western Mexico from the Spanish Conquest to the Present", en R. E. W. Adams y Murdo J. MacLeod (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. 2, *Mesoamerica* (Cambridge, en prensa); Christon I. Archer, *El ejercito en el México borbónico, 1760-1810* (Mexico, 1983), pp. 131-135; Felipe Castro Gutierrez, "La rebelion del Indio Mariano (Nayarit, 1801)", *Estudios de historia Novohispana*, 10 (1991), pp. 347-367; y Javier Villa-Flores, "Escribir y sublevar: la escritura en la rebelión del Indio Mariano" (manuscrito inédito, 1995), quien ofrece una discusión estimulante sobre la función de la escritura y los documentos en la movilizacion política indígena. Una colección exhaustiva de los documentos originales es la que se encuentra en Juan López (ed.), *La rebelion del Indio Mariano, un movimiento insurgente en la Nueva Galicia, en 1801; y documentos procesales*, 3 vols. (Guadalajara, 1985). Una versión novelada y muy vivida es la debida a Jean Meyer, *A la voz del rey: una historia verídica* (México, 1989).

Juan Hilario Rubio, indio principal de Tepic, alegaba ser el hijo y el heredero del fallecido gobernador indio de Tlaxcala, un importante pueblo establecido a principios del periodo colonial por los colonos indígenas del centro de México. La resonancia cultural y política más importante del nombre se relaciona con la ciudad-Estado de Tlaxcala de tiempos precolombinos, situada al este del Valle de México. Debido a la condición que Hernán Cortés le deparó, en términos políticos y legales, como recompensa por haber sido sus aliados en 1520-1521 en la subyugación de los mexicas, tradicionales enemigos de los tlaxcaltecas, el antiguo reino indígena de Tlaxcala era para muchos pueblos indios de toda la Nueva España la reserva de lo que quedaba de legitimidad política indígena y, por consiguiente, el *locus* de un espectral Estado indio anti-español.[6]

Los rastros documentales del propio Mariano o de los objetivos de su movimiento siguen siendo escasos. Además de su genealogía tlaxcalteca y sus resonancias históricas, el simulador indígena alegaba haber viajado a España, donde el rey Carlos IV habría confirmado sus espectrales derechos a la soberanía en "las Indias".[7] Su coronación debió haber tenido lugar el 6 de enero de 1801 —la Epifanía del calendario cristiano o "Día de Reyes" en español— en Tepic, antecedida por una magnificente entrada real en la ciudad acompañado por jinetes, banderas con la imagen de la virgen de Guadalupe y la asistencia de funcionarios indios y reales. Con un gesto declaradamente mesiánico, el Indio Mariano precisó que no sería coronado con oro ni plata, sino con la corona de espinas de Jesús el Nazareno que pertenecía a una efigie religiosa local, "... dado que venía a sufrir [Mariano/Jesús] a fin de liberar a sus hijos". Su programa consistía nomás en dos elementos: la restitución de la tierra a las comunidades indígenas de la sierra y la costa que ahora estaba en manos de gente de fuera, y la derogación o eliminación del pago de los tributos reales. Al final, la conspiración para coronar como rey al Indio Mariano y establecer un estado autónomo indí-

[6] Sobre la historia de Tlaxcala y su colaboración militar con los españoles, véase Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century* (1952; reimpresión, Stanford, 1967), y sobre la posterior colonización tlaxcalteca del norte de la Nueva España, véase David B. Adams, *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España* (Saltillo, 1991) y Leslie Scott Offutt, *Una sociedad urbana y rural en el norte de México: Saltillo a fines de la época colonial* (Saltillo, 1993).

[7] Esta misma relación personal con el rey español y la orden de gobernar recibida en propia mano fue un elemento frecuente en otros levantamientos de amplia constitución indígena en los reinos españoles del Nuevo Mundo, como ocurrió con el "mesías loco" de Durango más o menos contemporáneo del episodio del Indio Mariano, o el de Túpac Amaru del Perú y la gran rebelión panandina de 1780-1782.

gena en la costa central del Pacífico y la sierra tuvo un mal fin. El fracaso se debió tanto al aparente desajuste entre los diversos grupos indígenas participantes y la consecuente falta de coordinación en sus esfuerzos, como a la reacción enérgica, casi histérica de las autoridades virreinales. Se libraron una o dos escaramuzas armadas y murieron unos cuantos indios; varios cientos de presuntos conspiradores indios fueron detenidos y enviados a Guadalajara para ser juzgados, y la mayor parte de ellos murieron estando bajo custodia (uno de los fallecidos fue Juan Hilario Rubio, el probable "inventor" de Mariano) o acabaron por salir libres; mientras que el simulador apócrifo, el propio Mariano, nunca fue aprehendido. La conspiración para coronar a Mariano se relacionó vagamente con una estrafalaria aunque intangible conjura, cuyo propósito era volar la Basílica de la virgen de Guadalupe cercana a la ciudad de México junto con el palacio virreinal.[8] También en relación con el movimiento se rumoraba la presencia en las aguas del litoral de una gran fuerza expedicionaria británica apostada para apoyar las aspiraciones autonomistas criollas o indígenas (aquí la política es difícil de desentrañar), así como para resguardar a la Nueva España de la influencia francesa.

A pesar de las enigmáticas anomalías en la elaboración ideológica del movimiento (aunque quizá "movimiento" sea un término demasiado generoso), presenta algunas similitudes y posiblemente hasta cierta conexión política directa con otros episodios de mesianismo indígena. Uno de ellos, centrado en la persona de un simulador indígena con trastornos mentales, José Bernardo Herrada, ocurrió más al norte casi al mismo tiempo que el episodio de Mariano.[9] Detenido a fines de enero de 1801 por las autoridades locales en un pequeño pueblo situado a pocos kilómetros al norte de Durango, Herrada confesó en una serie de divagaciones un plan grandioso y fantástico

[8] Por qué debía destruirse la Basílica de la virgen de Guadalupe como parte de un movimiento mesiánico casi totalmente indígena, es algo que se desconoce, y hasta donde sé, nunca se ha explicado.

[9] Para otra conspiración en Tepic, véase AGN, Historia, vol. 428, fols. 37r-76r, 1801. Para una discusión detallada del mesías indio de Durango, del que se toma esta versión tan condensada, véase Eric Van Young, "Millennium on the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1815", *Comparative Studies in Society and History*, 28 (1986), pp. 385-413; la cita del Indio Mariano del párrafo anterior, y todas las que a él y a Herrada se refieren, están tomadas de las fuentes citadas en mi artículo. Un esfuerzo interesante por contextualizar estos —y otros— levantamientos milenaristas durante el ocaso de la época colonial, se encuentra en Enrique Florescano, *Memory, Myth and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*, traducción de Alberto G. Bork, con la colaboración de Kathryn R. Bork (Austin, 1994), pp. 184-227.

para coronar a su padre, a la sazón gobernador indígena de Tlaxcala (región del centro de México), rey indio de la Nueva España el 29 de marzo de 1801. Dijo que había reunido las firmas de unas 40 000 personas en una solicitud en la que apoyaban la candidatura de su "padre" para ser monarca indio, y que en su poder tenía un decreto real que un ex virrey de México había endosado y le había transmitido con el mismo efecto antedicho. Dijo que había viajado a España, donde el rey en persona le había concedido el dominio de las Indias en representación de su padre (del padre de Herrada). Insistió en que respaldaba sus planes una fuerza invasora de 500 soldados ingleses y 300 franceses apostados en la costa del Pacífico (como un eco del episodio del Indio Mariano). Herrada se refirió alguna vez a sí mismo como un "enmascarado" misterioso que había de ganarse la alianza de la gente indígena "con fuego y sangre".[10] En otro punto de su confesión judicial, adoptó una identidad inequívocamente milenarista, "... porque es el mesmo *[sic]* que ha de mandar a Vmds. Indios y defenderlos para que gocen de mucho privilegio, pues por Vmds. se ha visto despreciado, mal mirado y sonrojado por ganar Vmds." La abrumadora confusión de las contradictorias declaraciones de Herrada ofrecen los rasgos puros de un programa que iba más allá de la coronación de su padre como rey de las Indias, incluyendo cierta redistribución de la propiedad y la expulsión o la ejecución de todos los españoles, sobre todo los peninsulares, a los que llamaba "rebeldes y contra la ley". Después de un largo periodo en la cárcel y de la averiguación oficial, Herrada fue condenado a seis años de servicio penal en las fortificaciones españolas de La Habana, pero se escapó a fines de 1805 en las cercanías de Zacatecas cuando lo trasladaban rumbo a Cuba para no volver a ser visto nunca más.

Estos dos episodios de disturbio y conspiración indígena, y otros más en la Nueva España de fines de la Colonia —por ejemplo el de la figura indígena de José Carlos Quinto en la región de Sonora y Sinaloa 30 años antes— se articulan desde un vocabulario de símbolos que era conocido desde hacía mucho y sugería la existencia de un espectral Estado indígena, aunque fragmentado, que duplicaba el Estado colonial.[11] En general, estas conspi-

[10] El hecho de que Herrada se identificara como el "enmascarado" es una cuestión compleja e interesante, que se trata con mucho más detalle en Van Young, "Millennium on the Northern Marches", *op. cit.*, p. 393, n. 17.

[11] El episodio de José Carlos Quinto se trata a detalle en José Luis Mirafuentes Galván, "Identidad india, legitimidad y emancipación política en el noroeste de México (Copala, 1771)", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 49-67; mis comparaciones generales de este episodio con los de Mariano y Herrada se toman en parte de mi ensayo de ese mismo volumen "Mentalities and Collectivities: A Comment", pp. 337-353.

raciones o levantamientos compartían los siguientes elementos: *1)* fuertes matices antiespañoles y de oposición al régimen en un contexto de autonomismo comunal; *2)* un legitimismo ingenuo en realidad bastante complejo centrado de manera dual en el monarca español y el monarca tlaxcalteca indígena, en el que la fuente de legitimidad política de un Estado indígena redivivo era el mismo monarca español, y *3)* elementos religiosos sincréticos y milenaristas.[12] Lo específico en los episodios de José Carlos Quinto, el Indio Mariano y Herrada son las pretensiones terrenales y la autoinvención política de los propios seudo mesías; sus profundos sentimientos de ambivalencia hacia la gente de razón, en la que no obstante se apoyaban para su dirigencia o legitimidad; los intentos de los simuladores de hacer algún tipo de fraude mundano y de extorsión; la compañía de alguna figura parecida a un apóstol o un Sancho Panza en sus vagabundeos, y su propia marginalidad o desarraigo social. En esta forma, la biografía se entrelaza con la historia cultural más amplia.

Vale la pena comentar otro aspecto más de estos movimientos y sus estructuras de creencias subyacentes, que no nos lleva a las creencias cosmológicas precolombinas, ni a la tradición de los monarcas españoles místicos y benevolentes, sino a los comienzos de la penetración evangélica europea en el campo indígena. Existen fuertes probabilidades de que la presencia de creencias mesiánicas/milenaristas vinculadas a los movimientos indígenas políticos esté relacionada con la labor misionera inicial de los franciscanos. En el pensamiento y las enseñanzas de los misioneros franciscanos en el Nuevo Mundo se encuentra una veta de expectativa milenarista que se remonta al siglo XII con Joachim de Fiore. Ciertamente, los dos supuestos mesías indios de Tepic y Durango surgieron de regiones con fuertes influencias de la evangelización franciscana.[13] Además es posible que las enseñanzas de esta orden hayan alentado las creencias milenaristas entre los mayas de Yucatán; no obstante, la pregunta debe permanecer abierta en el caso de otras regiones. Por otra parte, estas creencias entre los indios conversos también se presentaron en el resto de la Nueva

[12] Para una revisión muy sugerente de la asociación de las figuras indígenas de Cristo con la rebelión, que ella llama el "tema de la pasión", véase Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin, 1981), en particular el capítulo XI.

[13] Sobre los modelos generales y las prácticas de evangelización en la Nueva España, véase Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*, traducción de Lesley B. Simpson (Berkeley, 1966), en particular el mapa de las páginas 62-63.

España, en regiones donde las misiones eran dominicas y agustinas, como lo ha demostrado Gruzinski.[14]

Los episodios de Mariano y Herrada prefiguran elementos importantes de la ideología popular, sobre todo entre los pueblos indios, de la insurgencia popular supuestamente anticolonial que habría de tener lugar una década más tarde. Para comenzar, en las conspiraciones y protestas indígenas de la época de Independencia, se detectaron rastros del motivo de Tlaxcala e inclusive del legitimismo azteca: de un autonomismo político indígena redivivo que se invocaba para legitimar acciones en contra del régimen. En segundo lugar, las expectativas mesiánicas aún se hallaban presentes, pero ahora se concentraban no en la monarquía y el milenarismo indígena místico, sino en el monarca español o sus sustitutos de manera menos ambigua, aunque persistían los matices religiosos. Sin embargo, aún con esta reformulación, el espacio ideal de estas utopías proyectadas seguía siendo pequeño. Cuando mucho eran regionales, aunque generalmente se limitaba a una o a pocas comunidades rurales, y su objetivo era descartar el Estado colonial español, aunque paradójicamente seguían apoyándose en la soberanía española como fuente de legitimidad. Acaecidos en los años crepusculares del régimen colonial de España en México, los episodios del Indio Mariano, de Herrada y otros más no tuvieron lugar sino al final de una larga serie de movimientos mesiánicos/milenaristas entre los indígenas rurales del país que se remontaba a los principios de la época colonial. Puede así hablarse legítimamente de una prolongada tradición de estas manifestaciones colectivas que comienzan inmediatamente tras la conquista y que se siguen presentando a lo largo del siglo XVIII, con una especie de hiato entre principios de la década de 1760 y un resurgimiento después de 1800. Estos estallidos de aspiraciones culturales y políticas indígenas no se limitaban a México, sino que periódicamente abarcaban grandes regiones de los Andes, con los que dichos movimientos compartían muchas características.[15]

[14] Sobre la influencia franciscana, véase David A. Brading, "Images and Prophets: Indian Religion and the Spanish Conquest" (manuscrito inédito, 1985); Gruzinski, *Les hommes-diex du Mexique*, *op. cit.*; Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*, traducción de Benjamin Keen (Chicago, 1976), pp. 28-34 y *passim*; Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain* (New Haven, 1994), quien al tratar la brujería de los primeros tiempos de la Colonia en México hace de paso algunos comentarios enigmáticos sobre los franciscanos; sobre las creencias milenaristas de los franciscanos, véase, sobre todo, a John L. Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2a. ed. rev. (Berkeley, 1970).

[15] Sobre los grandes levantamientos indígenas "panandinos" del siglo XVIII, véase Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1987); Manuel Burga,

EL ENIGMA DEL "DESEADO"

Como una paradoja especialmente señalada, en muchos de los casos posteriores a 1810 las expectativas mesiánicas populares no se centraron en los mesías o profetas indios, sino en la figura ferozmente reaccionaria del rey de España, Fernando VII, "el Deseado", quien hubiera simpatizado perfectamente con la dura represión militar ejercida en su nombre por algunos comandantes realistas de la Nueva España, como Félix María Calleja y José de la Cruz, a quienes hemos conocido en páginas anteriores. Es cierto que después de 1810 gran parte del campo mexicano se hallaba inundado de esta amalgama de rumores, esperanzas y expectativas mesiánicas centradas en el rey de España o en figuras sustitutas, y sin embargo, los campesinos indios asesinaban brutalmente a los peninsulares en las *jacqueries* o en los caminos vecinales; la revuelta de Atlacomulco de 1810 era sólo la punta del iceberg. La violencia casi inexplicable de este aplastamiento de españoles, que no pocas veces implicaba agresiones de parte de una turba, torturas o *coups de grace* gratuitos, parecía tener cierto tono compulsivo, sacrificial, que claramente rebasaba el asesinato político. Así nos encontramos con una contradicción aparente entre dos elementos de creencia colectiva y las formas de acción social a ellos vinculadas. El monarca, la figura arquetípica de la autoridad colonial opresora e intrusa, se veneraba con fervor mesiánico, mientras que los colonizadores peninsulares eran asesinados con un entusiasmo casi ritualista.

Como ya he señalado, la tarea central de este capítulo es examinar cómo se mezclaron los elementos de la doctrina religiosa cristiana con una tradición cultural indígena para avalar una ideología de acción colectiva en el contexto del levantamiento político y la violencia popular generalizada. Para rastrear este proceso, hemos de comenzar con dos preguntas. Primero, ¿cómo funcionó el mesianismo indio como elemento de la ideología popular en las luchas mexicanas para independizarse de España? En respuesta a esta pregunta, yo plantearía la siguiente hipótesis: que la creencia mesiánica dentro del contexto de un levantamiento político a gran escala

Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas (Lima, 1988); Scarlett O'Phelan Godoy, *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari* (Cuzco, 1995); los ensayos en el libro editado por Steve J. Stern, *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Madison, 1987); y Charles F. Walker, *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840* (Durham, 1999).

sirvió para concentrar las energías populares (en gran medida indígenas y campesinas) en la lucha por romper políticamente con España, pero por razones muy diferentes de las de los ideólogos criollos del movimiento e incluso en gran medida opuestas a ellas. Las esperanzas mesiánicas indígenas representaban un irredentismo político: una ideología básicamente conservadora que combinaba elementos de un legitimismo ingenuamente monárquico con los de una cosmovisión rígidamente localocéntrica, una especie de fourierismo campesino espontáneo. Sin embargo, el mesianismo adoptó diversas formas en las diferentes regiones del México colonial, y si les prestamos atención así sea de pasada, estas variaciones pueden decirnos mucho sobre el proceso espacial y temporalmente disparejo de aculturación que tuvo lugar durante el periodo colonial, así como sobre las respuestas regionalmente diferenciadas de la gente del medio rural al advenimiento de la rebelión en 1810. La figura del monarca indio, central en los episodios de Tepic y Durango, y hasta de los levantamientos indígenas en la periferia sur de la Colonia —por ejemplo en Yucatán y Chiapas, en las revueltas de Canek y de los tzeltales, respectivamente— no se encontraría de ninguna manera en los levantamientos locales de las partes más centrales de la Nueva España durante los años de la insurgencia. En estas áreas, fue reemplazada por la figura mesianizada del rey Fernando VII o de los sustitutos del rey, como Ignacio Allende. Por añadidura, el hecho de que entre 1810 y 1821 uno vea el mesianismo vinculado a la monarquía mística en la ideología popular, y que en casi ningún caso haya una formulación milenaria plenamente desarrollada, sino sólo el más vago y fragmentario de los programas, ofrece algunos indicios en cuanto a la forma general de la cultura popular colonial y la cosmovisión de los segmentos principales de la población mexicana. Cuando llegó a haber programas complejos, ocurrieron en la periferia de la Colonia antes de 1810 o después de 1821 (aunque es verdad que hubo excepciones); mientras que la insurgencia indígena de tintes mesiánicos de la parte central de la Colonia se concentró en figuras dirigentes carismáticas y programas no muy coherentes. En otras palabras, en las regiones de la Colonia más profundamente afectadas por la rebelión de Independencia, vemos un mesías sin mileno y las utopías truncadas ideológica y espacialmente del título de este capítulo, basadas en el diminuto mundo de las comunidades rurales que reclamaban la lealtad primordial de los campesinos indígenas.

La cuestión del mesianismo indígena nos lleva a una segunda pregunta: ¿En qué difería la ideología de la élite rebelde de la ideología rebelde popular, y en qué coincidían, si es que coincidían en algún punto? Era en

gran medida el concepto de monarquía mística y su función como aquello que uncía a la misma yunta las ideas sobre la estructura social, la constitución política, la legitimidad y la religión lo que representaba el territorio en el que se entremezclaron la ideología rebelde de la élite y la popular. En algunos puntos, esto permitía una acción en apariencia concertada contra el Estado colonial español. Sin embargo, tras esta convergencia se encontraban objetivos e ideas muy diferentes sobre la estructura de las relaciones políticas y sociales. En el fondo, esta fisura ideológica y política existente en las filas rebeldes equivalía a una contradicción fundamental entre el propósito que los dirigentes rebeldes de la élite criolla perseguían con un proyecto de construcción del Estado y una protonación, y aquello que los rebeldes y sediciosos indígenas se empeñaban en conservar, esto es, la autonomía de las comunidades que sobrevivían fuera del Estado o la nación y cuyos ciudadanos consideraban histórica e incluso ontológicamente anteriores a éste. La investigación de este contraste, una oposición binaria casi fortuitamente lévi-straussiana por su simetría, explica mucho del carácter de la sociedad colonial mexicana y la sublevación que la separaba de España. De hecho, recurriendo a Lévi-Strauss, ya me he referido en otro lugar al discurso ideológico popular y de la élite criolla en ese periodo como la versión cruda y la cocida, respectivamente. Con este tropo quisiera decir que, a pesar de que las formulaciones populares y de la élite podían haber tenido coincidencias, también eran muy diferentes.[16] Pueden reunirse testimonios de los testigos, descripciones de la acción colectiva y curiosos fragmentos de los pronunciamientos programáticos de los rebeldes populares, para compararlos con el pensamiento básicamente racionalista, occidental, de los manifiestos formales, los panfletos, periódicos, etc., producidos por los pensadores insurgentes criollos. Entonces se ve uno obligado a reconocer un marcado contraste, análogo al proceso primario del pensamiento de los individuos en oposición a sus procesos de pensamiento cotidianos censurados por el ego, respectivamente. Otros temas demuestran una contradicción similar: las actitudes hacia la Iglesia y sus sacerdotes, hacia la independencia política misma, hacia la constitución social de la Nueva España y la distribución de su riqueza, sobre todo de la tierra. Sin embargo, ninguno de ellos contiene con tanta claridad la visión global de los rebeldes populares en par-

[16] Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (Nueva York, 1979); Eric Van Young, "The Raw and the Cooked: Popular and Elite Ideology in Mexico, 1800-1821", en Mark D. Szuchman (ed.), *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries* (Boulder, 1989), pp. 75-102.

ticular, como la relación entre religión y política. Al explorar esta línea de investigación, sondearé la cuestión de las expectativas mesiánicas populares con mucha mayor profundidad que el pensamiento de la élite, porque aquellas apenas si han sido estudiadas, mientras que los estantes de las bibliotecas se doblan bajo el peso de los libros dedicados a este último tema y atraen menos al historiador social y cultural.

Nacionalismo criollo

En el pensamiento de los ideólogos de la élite criolla el concepto de la independencia de la nación ocupaba el lugar central que la lealtad al pueblo natal y la monarquía mística de tintes mesiánicos ocupaban en el pensamiento de las masas populares del medio rural en México. Esta creencia en el papel histórico del Estado-nación, por cierto, constituye un punto de contacto central entre los insurgentes criollos mexicanos y la gran tradición revolucionaria en el Atlántico, en la que se formó parcialmente su pensamiento, aunque está ausente casi por completo del pensamiento popular y de las formas de identificación de grupo. Sin embargo, fue el monarquismo, y no algún tipo de republicanismo, el que parece haber sido la norma entre las filas de los primeros pensadores autonomistas antes del estallido real de la insurgencia en 1810. El padre Miguel Hidalgo apoyaba la candidatura de Fernando VII para monarca de la Nueva España, siempre y cuando su legitimidad se demostrara incuestionable, y no era raro que otros pensadores criollos propusieran proyectos monárquicos. Debido a la situación en España, la cuestión siguió siendo poco clara hasta la restauración de Fernando en 1814.[17] Los pensadores y propagandistas realistas también destacaban los puntales religiosos de la monarquía borbónica y la autoridad real, y trataron

[17] Sobre las ideas políticas de Hidalgo, véase Alfonso García Ruiz, *Ideario de Hidalgo* (México, 1955); sobre la orientación de rumbo republicano de los proyectos políticos durante los primeros años de la insurgencia, véase Gabriela Soto Laveaga, "Breaking the Silence: Murmurs of a 'National' Identity in the Mexican Insurgent Press, 1810-1813", Joint Meetings of the Rocky Mountain Conference on Latin American Studies and the Pacific Coast Council on Latin American Studies, San Diego, febrero de 1997; y sobre el patriotismo criollo, véase David A. Brading, *The Origins of Mexican Nationalism* (Cambridge, 1985) y *The First America, op. cit.*; y Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Spanish America* (Cambridge, 1998); Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *Mexico in the Age of the Democratic Revolutions, 1750-1850* (Boulder, 1994), y del mismo autor "From Royal Subject to Republican Citizen: The Role of the Autonomists in the Independence of Mexico", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation* (Los Ángeles, 1989), pp. 19-43.

de remachar las enseñanzas entre la "porción humilde del pueblo". Los panfletos que los autores de élite publicaban para las audiencias letradas tanto en España como en México en los años de 1808 a 1810, compartían esta preocupación por la persona y los poderes casi místicos del monarca español.[18] La tradición ibérica de la monarquía mística abarcaba creencias sobre "el encubierto", el sebastianismo y otros monarcas mitificados, que según se creía se hallaban en alguna especie de estado latente (la muerte, el exilio) esperando la oportunidad de regresar y enderezar las cosas. Con todo y eso, los llamados de la propaganda realista a los principios de autoridad mostraban cierta cualidad corporativista, secular y peculiarmente incruenta que bien podían haber representado el pensamiento del autor, pero que se basaban en una percepción equivocada de lo que las clases populares creían y la forma en que lo creían.[19] Bajo esta luz, la sempiterna discusión sobre la posibilidad de invitar al rey Fernando a gobernar la Colonia parece natural.[20] Además, para muchos autonomistas mexicanos la solución lógica al problema de la construcción del Estado parecía ser algún tipo de monarquía constitucional religiosamente sancionada. Por eso cuando el efímero Imperio mexicano (1821-1822) de Agustín de Iturbide aparece al final de la lucha independentista, parece menos cínico e idiosincrásico de lo que hubiéramos

[18] Hugh M. Hamill, Jr., comunicación personal.

[19] Para un tratamiento magistral de uno de los más destacados propagandistas realistas, Agustín Pomposo Fernández de San Salvador, véase Hugh M. Hamill, Jr., "The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1808-1821", trabajo presentado en la VI Conferencia de Historiadores de México y los Estados Unidos, Chicago, 1981; y del mismo autor, "Royalist Propaganda and 'la Porción Humilde del Pueblo' during Mexican Independence", *The Americas*, 36 (1980), pp. 423-444. Sobre la tradición ibérica del sebastianismo y el rey místico, véase Mary Elizabeth Brooks, *A King for Portugal: The Madrigal Conspiracy, 1594-1595* (Madison, 1964); Angus MacKay, "Ritual, Violence and Authority in Castile", Bronowski Renaissance Symposium: The Art of Empire. Culture and Authority in the Spanish Empire, 1500-1650, Universidad de California, San Diego, abril de 1986; y Richard Kagan, *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain* (Berkeley, 1990). Sobre la protesta milenarista anticolonial en general, en la que se tratan de pasada las tradiciones del rey místico y el legitimismo ingenuo, véase Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the European Colonial Order* (Cambridge, 1987); y sobre la Rusia decimonónica, para comparar un caso que ofrece sugerentes semejanzas con México, véase Daniel Fields, *Rebels in the Name of the Tsar* (Boston, 1989). Sobre la creencia en el "rey taumaturgo" —especialmente la capacidad del monarca de curar las escrófulas y otras enfermedades con sólo posar en ellas sus manos— véase el clásico estudio de Marc Bloch, *The Royal Touch: Monarchy and Miracles in France and England*, traducción de J. E. Anderson (Nueva York, 1989).

[20] Aunque no sea precisamente análoga, la huida del rey portugués João VI a Brasil a fines de 1807 (quien gobernó el Imperio portugués desde esa fecha hasta 1821) puede haber sentado ciertos precedentes legales y consuetudinarios para la idea de un monarca de la metrópoli que gobernara directamente una colonia *in situ*.

pensado. No obstante, en conjunto sería justo decir que más que la monarquía o el republicanismo, o las instrumentalidades de la construcción del Estado, lo que atrajo de manera central la atención de los pensadores criollos fue la cuestión concreta de la autonomía política y luego la cuestión más general de la Independencia de la nación mexicana.

Aunque hubo cierto *Sturm und Drang* en cuanto a las formas constitucionales, el Acta de Independencia de los rebeldes de 1813, la constitución que cobró forma al siguiente año y el laxo programa relacionado con ellas lo eran todo menos jacobinos.[21] Hay entre los estudiosos modernos alguna controversia acerca del contenido liberal de estos documentos: mientras que algunos alegan que básicamente eran conservadores, otros dicen que seguían de cerca los lineamientos de la Constitución de 1793 de la Revolución francesa.[22] Una razón de lo difícil que resulta caracterizar el pensamiento político criollo es que después de la crisis inicial de 1808, la comunidad intelectual de la Nueva España se desperdigó en cuanto se refiere a lineamientos políticos, pues muchos intelectuales criollos y figuras públicas cambiaron de lado una y otra vez o intentaron asegurar sus apuestas uniéndose a ambos partidos.[23] Lo que se ve en la Constitución de Apatzingán de 1814 es la insistencia en la autonomía política de España, la soberanía popular, las formas representativas, la separación de los poderes, una Iglesia católica establecida y exclusiva, etc.[24] Aunque la construcción del Estado era un asunto de considerable importancia para el directorio del movimiento de Independencia, hay —en el mejor de los casos— pocas pruebas que indiquen que a los seguidores populares les importaba aunque fuera un poco.

[21] Para un análisis decisivo de estas cuestiones, véase Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, *op. cit.*, pp. 51-52.

[22] La primera de estas posiciones sería la de Brading, por ejemplo, y la otra, de José Miranda, cuyo libro *Las ideas y las constituciones políticas mexicanas; primera parte: 1521-1820* (México, 1978) se encuentra glosado en Luis González y González, *Once ensayos de tema insurgente* (Zamora, 1985), p. 122.

[23] Hamill, Jr., "The Rector to the Rescue", 2, *op. cit.*, y sobre los criollos de lealtades políticas divididas, véase Virginia Guedea, "Ignacio Adalid, un equilibrista novohispano", en Jaime E. Rodríguez O., *Mexico in the Age of Democratic Revolutions* (Boulder, 1994), pp. 71-96. Por otra parte, María del Refugio González señala que las claras diferencias entre los conservadores y los liberales mexicanos tardaron en zanjarse; González, "Ilustrados, regalistas y liberales", en Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation* (Los Ángeles, 1989), pp. 247-263.

[24] Para una discusión concisa de la Constitución de 1814, véase González, *Once ensayos*, *op. cit.*, pp. 109-128. Véase también Ernesto de la Torre Villar, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano* (México, 1964) y *La independencia mexicana*, 3 vols. (México, 1982).

De mayor importancia que la construcción del Estado para comparar el pensamiento popular con el de la élite criolla es la cuestión de la emergente nación mexicana y su lugar en el pensamiento respectivo de estos grupos. En el pensamiento criollo, la idea de la nación surge con más claridad en las propuestas sobre la soberanía popular y la legitimidad del Estado, inicialmente durante el periodo de la crisis política de 1808 a 1810 del Imperio español desencadenada por la interferencia de Napoleón Bonaparte en la política ibérica. En 1808, ante la crisis de la monarquía imperial, el ayuntamiento de mayoría criolla de la ciudad de México declaró nula la abdicación a la que Napoleón obligó a los soberanos españoles Carlos IV y Fernando VII, alegando que habían sido actos de usurpación. Por añadidura, la imposición de Joseph Bonaparte como rey de España era, en palabras del ayuntamiento, "contraria a los derechos de la nación a quien ninguno puede darle un rey si no es ella misma, por el consentimiento universal de sus pueblos".[25] En el pensamiento político español puede rastrearse, hasta llegar a los escritores Francisco de Vitoria y Francisco Suárez del siglo XVI, una visión contractualista de la autoridad monárquica y la idea de la soberanía popular inmanente con ella relacionada.[26] Las ideas se fortalecen y se vuelven más complejas en el siglo XVII gracias a Pufendorf y a otros autores de la época, y después a otros patriotas criollos como Primo de Verdad, Azcárate, Melchor de Talamantes y el padre Mier, y en sus manos se vuelve una doctrina explícita de autodeterminación nacional, posteriormente repetida en varias declaraciones del padre José María Morelos y en el discurso oficial de la nación. Sin embargo, en el caso mexicano esta idea más bien abstracta fue apuntalada por la noción de que México no era de ninguna manera una nación nueva, sino una muy antigua cuyo pueblo y monarcas legítimos habían sufrido la usurpación y habían sido subyugados ilegítimamente. Así, la declaración mexicana de Independencia de 1813 especificaba que el país debía "recuperar el ejercicio de su soberanía usurpada".[27] No obstante, al igual que con las formas constitucionales, hay pocas pruebas que permitan ver si las ideas criollas sobre la independencia de la nación, la soberanía popular, la mexicanidad

[25] Luis Villoro, *El proceso ideológico en la revolución de independencia* (México, 1983), pp. 44-45; Florescano, *Memory, Myth and Time*, *op. cit.*, p. 222.

[26] Francisco de Vitoria, *Political Writings*, edición de Anthony Pagden y Jeremy Lawrence (Cambridge, 1991), esp. pp. xiii-xxviii (la introducción de los editores), y el ensayo de Vitoria "On Civil Power", pp. 1-44.

[27] Florescano, *Memory, Myth and Time*, *op. cit.*, p. 226.

emergente o la ciudadanía tuvieron alguna resonancia más allá de un apagado registro en los conceptos populares de ciudadanía, identidad comunitaria o derechos políticos.

Los rebeldes populares y los de la élite pudieron reunirse algunas veces bajo la bandera de la virgen de Guadalupe y un sentimiento antigachupín bastante virulento, aunque el guadalupanismo fue una fórmula política unificadora bastante menos poderosa de lo que a menudo se cree. El padre Morelos y otros dirigentes de la insurgencia intentaron fomentar explícitamente esa unidad entre los diversos sectores reunidos por su causa. En marzo de 1813, por ejemplo, Morelos decretó que los hombres de su ejército usaran en sus sombreros una insignia para proclamar su lealtad a la Guadalupana, y en sus *Sentimientos de la nación* de ese mismo año, propuso que por ley constitucional se estableciera la celebración del 12 de diciembre como día de la virgen de Guadalupe.[28] Hay poquísimos indicios de que la gente del campo en México, los indios en particular, hayan reaccionado según un reflejo pavloviano ante la invocación de la virgen de Guadalupe, enarbolada a la vez como bandera de la rebelión popular y como un denominador común para la alianza interétnica e interclasista entre insurgentes criollos e indígenas.[29] Los símbolos de esta índole y las conductas con ellos relacionadas eran marcadamente multivalentes, y representaban cosas diferentes para grupos diferentes. En el caso de la virgen de Guadalupe, los patriotas criollos se inclinaban a ver en su advenimiento y su culto indicios del providencialismo vinculado a la formación histórica de la nación mexicana; en cambio, los grupos populares la tenían por una protectora de piel morena, y el marianismo en general les traía resonancias de antiguos cultos a la diosa madre.[30] Por otra parte, la elección de los peninsulares como víctimas representaba para los criollos la resolución de una lucha fraterna por recompensas políticas concretas; mientras que para las masas rurales de la Colonia y los campesinos indios en particular, funcionaba en algunos casos como un ataque

[28] Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe, op. cit.*

[29] Véase, por ejemplo, a Florescano, quien toma esta posición: *Memory, Myth and Time, op. cit.*, en particular el capítulo v.

[30] Sobre el papel de la virgen de Guadalupe en la formación del patriotismo criollo mexicano, véase Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl, ibid.*, y sobre la historia del culto Stafford Poole, C. M., *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797* (Tucson, 1995), aunque también las opiniones bastante diferentes y muy convincentes de William B. Taylor, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist*, 14 (1987), *op. cit.*, pp. 9-33.

contra objetos concretos de resentimiento, o bien, de manera más amplia, como el desplazamiento de un ataque frontal contra la sociedad blanca dominante en general.

El patriotismo criollo cuyos orígenes David A. Brading ha trazado de manera tan interesante y que tuvo un desarrollo ulterior hacia un nacionalismo auténtico en las décadas posteriores a la independencia, puede ubicarse dentro de una tradición revolucionaria atlántica mayor, aunque en el ala derecha de esa tradición. En él se encontraban ideas sobre cómo debían mediarse las relaciones entre el Estado, la sociedad y el individuo. Estas nociones incluían el contractualismo social, el consentimiento de los gobernados, la soberanía popular, el republicanismo, la ley natural y la ley de las naciones, la libertad individual, la igualdad ante la ley si no es que ante las fuerzas del mercado, etc. Era una postura ideológica muy diferente de la visión del mundo centrada en la localidad del medio indígena y rural con frecuencia vinculada a las expectativas mesiánicas.[31] De hecho, el patriotismo criollo estaba basado en ciertas ideas racistas sobre los pueblos indígenas de la Nueva España y su condición "degradada" a fines del periodo colonial. Estas ideas se originaban en el intento de los ideólogos por distanciarse de la mancha del mestizaje y los conceptos prevalecientes de un cientificismo negativo sobre la naturaleza del género humano en el Nuevo Mundo, conceptos que fueron divulgados por escritores europeos como Buffon, Raynal, De Pauw y Robertson.[32] El pensamiento criollo del periodo de la Independencia estaba saturado de la preocupación por crear una nación mexicana, aunque todavía no mostraba una imaginería nacionalista coherente. El *locus* de la comunidad para la mayoría de los pensadores criollos autonomistas se hallaba en la nación, y su lucha del siguiente siglo y medio fue inventar una ideología coherente y una estructura estatal congruente con su comunidad de sentimiento.

[31] Brading, *The Origins of Mexican Nationalism*, *op. cit.*, y del mismo autor *The First America*, *op. cit.*; véase también Eric Van Young, "'To Throw Off a Tyrannical Government': Atlantic Revolutionary Traditions and Popular Insurgency in Mexico, 1800-1821", Louis Martin Sears Symposium, "Transatlantic Revolutionary Traditions, 1688-1824", Purdue University, noviembre de 1997.

[32] La cantidad de estudios críticos e históricos de la bibliografía europea sobre el Nuevo Mundo desde el siglo XV hasta el XIX es grande y sigue creciendo rápidamente. Entre los tratamientos más interesantes están los de Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750-1900* (1955; reimpresion, Mexico, 1982), cuya obra no ha sido superada a pesar de los años transcurridos; Urs Bitterli, *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y ultramar* (1976; reimpresion, Mexico, 1981), y mas recientemente Anthony Pagden, *European Encounters with the New World* (New Haven, 1993).

Las permutaciones del mesianismo popular

Los ideólogos del directorio de la élite criolla rebelde se debatían así entre los problemas de la independencia de la nación, la legitimidad política y la constitución del Estado mexicano; algunos se inclinaban por un republicanismo esencialmente conservador, otros a favor de una monarquía constitucional con instituciones representativas. Mientras tanto, la ideología insurgente popular tomaba una nueva línea política, al vincular la comunidad y la monarquía a la vez que evitaban la nación y el Estado. Comencemos nuestra relación de esta idiogénesis con las nociones populares de monarquía. Hay indicios fragmentarios pero persuasivos que apuntan hacia cierta expectativa mesiánica o criptomesiánica generalizada, subterránea, concentrada en gran parte en la figura del rey Fernando VII. Aunque los casos documentados no abundan, hay suficientes para que merezcan una atención más detallada. No es descabellado suponer que los pronunciamientos registrados representarían una creencia más generalizada entre los rebeldes indígenas y otros tipos de rebeldes populares en la Colonia, inclusive entre muchos miles y decenas de miles de gentes indígenas y no indígenas que no se levantaron en armas.

El rey español no era para la mayoría indígena novohispana una figura que careciera de ambigüedad. Durante la década de la insurgencia, se ve la invocación de Fernando VII a todo lo largo de un *continuum* que va de la humillación a la veneración. El acto mismo de rebelión se definía, para las autoridades coloniales y para muchos de los rebeldes, como un acto de lesa majestad, pero aunque así no hubiera sido, apenas sorprendería que la figura del rey haya sido, como lo fue, objeto de declaraciones abiertamente sediciosas (véase especialmente el capítulo XIV). No deja de ser interesante que, entre los indios, la única declaración sediciosa de este tipo que he podido documentar procede de mediados de 1809, antes del estallido de la insurrección, y tuvo lugar en una demarcación urbana. Al calor de una pelea de borrachos en una cantina, provocada por lo que él interpretó como un insulto racial de boca de una persona que no era india, un vendedor de pulque de uno de los distritos indígenas de la ciudad de México invocó una referencia velada al regicidio formulada con bastante sofisticación. Declaró que los [regicidas] franceses habían estado en lo correcto [al matar a Luis XVI] "... y que llegaría momento en que los indios [en la Nueva España]

hagan lo mismo que ellos".[33] En el contexto rural, de vez en cuando se registraban negaciones de la autoridad del monarca o aun de su persona, como cuando el cabecilla insurgente Luis Vite, en la remota región montañosa de Molango, en la Sierra de Metztitlán al norte de la capital, insistió en que sus seguidores "... no creyeran [y que] no obedeciesen al rey".[34]

Por mucho, la respuesta más común dentro del rango previsible de expresiones indígenas acerca de la figura del monarca español es la perteneciente a la categoría de lo que he llamado el legitimismo ingenuo. En su forma premesiánica, este sentimiento encontró sus modos de expresión propios y espontáneos. Por ejemplo, el pueblo indígena de Juchipila se encuentra en el área occidental del centro de México que, como la Sierra Madre Oriental del lado opuesto del país y la contigua Huasteca, sería un foco endémico de rebelión durante varios años después de 1810. Los pobladores indígenas de Juchipila celebraban anualmente una fiesta dedicada al rey de España, y obstinadamente mantenían el ritual pese a los esfuerzos del párroco local por desalentarlo.[35] En el contexto de la insurrección, es en este legitimismo ingenuo que comienza a verse la "separación" de los españoles entre "Rey bueno" y "gachupines malos" que ya mencioné anteriormente y que se discutirá con mayor detalle.[36] En el nivel más sofisticado y secularizado, puede presentarse como la discusión de la usurpación francesa del trono español, una forma de sedición más probable entre los pobladores indígenas del centro del país, cerca de la capital u otras grandes ciudades. Una manifestación particularmente curiosa fue la historia que circuló en 1808 entre los indios de Zempoala —pueblo con un famoso mercado al noreste de la capital— de que Napoleón había enviado de vuelta a España a la familia real española, pero todos embalsamados, en cajas de madera (¿una metáfora para la legitimidad sin autoridad?).[37] Si lleváramos un poco más lejos el *continuum* de

[33] AGN, Infidencias, vol. 6, exp. 8, sin pp., 1809.

[34] AGN, Criminal, vol. 251, exp. 10, fols. 309r-19v, 1812.

[35] BPE, Civil, caja 140, exp. 5, ser. 1518, 1791.

[36] Como lo indica James Lockhart en sus *Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Trough Eighteenth Centuries* (Stanford, 1992), capítulo IX: la polaridad entre el buen rey (distante) y los problematicos españoles (cercanos) era obligada en muchos de los textos de los "títulos primordiales" de los nahuas desde 1650, más o menos.

[37] AGN, Criminal, vol. 226, exp. 5, fols. 267r-361r, 1808. Sobre el tema de la usurpación, véase asimismo AGN, Criminal, vol. 207, exp. 22, fols. 306r-27v, Ocoyoacac (cerca de Toluca), 1810. Como se recordará, después de la usurpación apenas disimulada del trono español maquinada por Napoleón para colocar a su hermano Joseph, el rey Fernando VII y su familia permanecieron exiliados y bajo arresto en Francia (1808-1814).

la veneración por el monarca español llegaríamos a las verdaderas (aunque por supuesto imaginadas) apariciones del rey, o la misteriosa figura redentora con él asociada y de manera más general a la veneración mesiánica. Veamos ahora con mayor detalle estas advocaciones del monarca español que había sufrido la usurpación de su trono.

Para comenzar, permítanme retomar una vez más el testimonio del grupo de los jóvenes insurgentes indígenas de ambos sexos que fueron capturados en noviembre de 1810 en Celaya, con cuya historia comenzamos este libro y este capítulo. Todos ellos, salvo dos, creían obviamente que seguían las órdenes del rey de España, quien se hallaba físicamente en México y recorría el campo en un misterioso coche negro, y que personalmente había ordenado al padre Miguel Hidalgo tomar las armas contra las autoridades españolas de la Colonia. Además, se recordará que el rey los había exhortado a través del indio principal de su pueblo a matar al virrey y a todos los demás peninsulares, y a que repartieran sus bienes entre los pobres.[38] Un rebelde indígena capturado en 1811 en alguna otra parte aseguró que "... viene una persona en coche con un velo y que luego que llegan a verlo se humillan y van muy contentos".[39] Por las mismas fechas, una mujer de un pueblo cercano a Cuautla dijo a sus vecinos que el rey viajaba en compañía del padre Hidalgo y con una máscara de plata.[40] A finales del invierno de 1810-1811 y la primavera de 1811, se dijeron varias cosas del rey Fernando VII: que iba llegando a Cuauhtitlán a apoyar a los rebeldes, o que estaba con las fuerzas insurgentes de Ignacio Allende en Querétaro.[41] Otro rebelde capturado declaró enfáticamente que el rey Fernando había aparecido en la Nueva España mediante la singular y milagrosa intervención de la virgen de Guadalupe.[42]

Que estas ideas eran generalizadas entre los habitantes del campo se advierte en el hecho de que se sabía que la gente común ocasionalmente

[38] AGN, Criminal, vol. 134, exp. 3, fols. 36r-50r, 1810.

[39] AGN, Criminal, vol. 454, sin núm. de exp., sin pp., 1811.

[40] AGN, Criminal, vol. 175, sin núm. de exp., fols. 369r-92v, 1811. El lector recordará que también el mesías loco de Durango se identificó como un misterioso enmascarado. Una interpretación posible de esta representación de las figuras mesiánicas es que la máscara del hombre ofrecía una poderosa metáfora de invisibilidad selectiva. Así, el enmascarado podía estar presente físicamente, pero no ser percibido más que por los elegidos —en particular los indígenas— sin violar las unidades fundamentales del tiempo y el espacio. Esta invisibilidad también permitía al ser sobrenatural ser visto sin que otra gente lo viera, estableciendo así una significativa asimetría de poder.

[41] AGN, Criminal, vol. 204, exp. 10, fols. 191r-205v, 1811; vol. 194, exp. 1, fols. 1r-13r, 1811.

[42] AGN, Infidencias, vol. 22, exp. 10, fols. 179r-183v, 1810.

se aprovechaba de las esperanzas y la credulidad de sus vecinos en cuanto se refería al personaje mesiánico del monarca español. Una de las "figuraciones" más interesantes del rey en México es la de dos indios de la región de Cuernavaca a principios de 1811. Estos hombres intentaron defraudar a varios funcionarios locales del pueblo por una pequeña cantidad de dinero fraguando una carta supuestamente escrita por el gobernador indígena de Tlaxcala (una evocación significativa de los episodios del Indio Mariano, Herrada y José Carlos Quinto ocurridos unos 10 años atrás). La carta informaba a los funcionarios que el rey Fernando VII acababa de entrar en el pueblo de Cuauhtitlán, al norte de la ciudad de México, que ordenaba que el secreto de su llegada se resguardara celosamente de los gachupines, y que exigía el apoyo financiero de los funcionarios indígenas del pueblo so pena de muerte. Lo interesante sobre el incidente no es tanto el fraude por sí mismo, como el hecho de que sus autores lo pensaran creíble, por ingenuo que fuera.[43] También puede aplicarse esta consideración invertida, según la cual se negaría la presencia del rey en el ámbito político o militar por miedo a que las energías insurgentes se diluyeran si no se pensaba que el rey corría peligro y, por lo tanto, con necesidad de que lo defendieran. En consecuencia, algunos dirigentes rebeldes incluso temían que con las noticias de la restauración del rey Fernando VII en el trono español en 1814 se acabaría la lealtad de sus seguidores indígenas. Era al parecer esta forma de pensar la que sustentaba los esfuerzos del padre Marcos Castellanos, cura insurgente y comandante de la isla sitiada de Mezcala en el lago de Chapala, quien logró mantener esta información a buen resguardo de sus fuerzas, indígenas en su totalidad, hasta 1815.[44] Los dirigentes de ambos lados de la rebelión se percataban así de las creencias de las masas indígenas en lo referente a la monarquía mesiánica, mística, y lo consideraban como una cuestión delicada que podía poner en riesgo sus posiciones políticas. Por ejemplo, en el verano de 1808, en una alocución ante las autoridades virreinales y municipales que se hallaban reunidas en la ciudad de México, el abogado criollo Francisco Primo de Verdad hizo una elocuente defensa de la soberanía popular (colonial), y logró causar gran efecto con el uso de los conceptos de un "pueblo original" y un

[43] AGN, Criminal, vol. 204, exp. 10, fols. 191r-205v, 1811.

[44] HD 1.212, 1815. Para un tratamiento detallado, sobre todo desde el punto de vista militar, de todo el episodio del sitio de Mezcala, que es uno de los más fascinantes de la guerra, véase Christon I. Archer, "The Indian Insurgents of Mexcala Island on the Lake Chapala Front, 1812-1816", en Susan Schroeder (ed.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain* (Lincoln, 1997), pp. 84-128, 158-165; véase también Álvaro Ochoa (ed.), *Los insurgentes de Mezcala* (Zamora, 1985).

monarca despojado. Sin embargo, ni Primo de Verdad ni sus opositores políticos peninsulares llevaron muy lejos sus ideas en el debate, en parte debido a que los gobernadores de los distritos indígenas de la ciudad que eran casi autónomos, Tenochtitlán y Tlatelolco, se hallaban en el encuentro, y con ellos la sombra de varios monarcas aztecas despojados y asesinados.[45]

Ocasionalmente, los vecinos indios u otra gente del campo hacían enfáticos pronunciamientos contra los gachupines en general, aunque exentaban al rey español como objeto de especial veneración. Un incidente de este tipo ocurrió en el pueblo de Epazoyuca, a pocos kilómetros al noreste de la ciudad de México, durante una procesión pública en el otoño de 1808. El funcionario indígena Pablo Hilario portaba un estandarte con la imagen de la virgen de Guadalupe y se hallaba junto al gobernador del pueblo, quien portaba en otro estandarte el retrato del rey Fernando VII. Cuando la gran multitud, étnicamente mezclada, comenzó a gritar "¡Viva Fernando VII!", Pablo Hilario intervino con un "¡Viva Fernando Séptimo y mueran todos los gachupines!". Un testigo español del incidente hizo la observación de que las declaraciones de Pablo Hilario eran "... muy parecidas a esas indecorosamente repetidas hasta en las plazas públicas".[46] Este monarquismo ingenuo traducido a los actos muy comúnmente cobraba la forma del reclutamiento de indios a la causa insurgente que los cabecillas rebeldes lo bastante astutos lograban invocando el nombre del rey para incitarlos a que abrazaran la causa de Hidalgo y Allende. Las declaraciones de los rebeldes indios capturados no muestran seña alguna de ninguna disonancia cognitiva al respecto. Al parecer, la contradicción en los términos no era para ellos tal.[47]

El rey usaba una máscara; era invisible; viajaba solo en un coche cerrado; andaba con Hidalgo o con Allende, no como prisionero sino como colaborador, generalmente como comandante en jefe; trabajaba de acuerdo con la virgen de Guadalupe para destruir los ejércitos españoles. De acuerdo con estas ideas, el rey Fernando VII no solamente era el beneficiario de las fuerzas ocultas o divinas, sino también su receptáculo. En este caso, es lo que distingue una figura mesiánica de una carismática. La figura romantizada y mitificada del monarca español era casi siempre un mesías mudo.

[45] Andrés Lira González, comunicación personal, y Luis Villoro, *El proceso ideológico*, *op. cit.*, pp. 43-69, quien discute el mismo incidente.

[46] AGN, Criminal, vol. 226, exp. 5, fols. 267r-361r, 1808; y para otro episodio similar, véase AGN, OG, vol. 9, sin núm. de exp., fols. 91r-v, 1817, en relación con lo ocurrido en Tula en 1810.

[47] Véanse algunos ejemplos de esto en AGN, Infidencias, vol. 5, exp. 8, sin pp., Yuririapúndaro, 1810; *ibid.*, exp. 10, sin pp., Huichapan, 1810; AGN, Infidencias, vol. 14, exp. 1, fols. 1r-92v, Sichú, 1811; AGN, Criminal, vol. 241, exp. 4, fols. 106r-115r, Tula, 1811.

No era una figura profética, pues más allá de la ocasional exhortación para matar a otros españoles o repartir las propiedades, no hizo nada o casi nada que pareciera un programa. Se erguía como una figura de autoridad y legitimidad, pero difícilmente como creador de un mundo mejor. Desde el punto de vista de la filosofía política, esto imita en gran medida las concepciones anteriores de la monarquía en los dominios españoles, en los que el monarca desempeñaba un papel básicamente pasivo como juez mediador entre los intereses en conflicto, pero no como procurador de justicia. Es una concepción de la monarquía del todo ajustada a los Habsburgo, en otras palabras, y no una concepción borbónica. Apunta a la antigüedad de las ideas en juego en la ideología popular, así como a su porosidad, su apertura a la experiencia histórica y no a su aprisionamiento en un arquetipo atemporal, herméticamente sellado. Sin embargo, a partir de la lectura de las fuentes —de los relatos de esa gente del campo que vieron a la persona del misterioso coche, por ejemplo— es imposible no llevarse cierta sensación del asombro que les causó. Por añadidura, el rey transgredía las unidades de tiempo y espacio, pues aparecía en más de un lugar a la vez y desempeñaba prodigios de fuerza sobrehumanos. La milagrosa intervención de la virgen para traerlo a la Nueva España, junto con otras manifestaciones de cercanía a la divinidad, llega a cumplir en cierta medida los criterios de intervención sobrenatural que los académicos consideran esenciales para la definición de las expectativas mesiánicas.[48]

Aparte del "Deseado" hay otros candidatos a los que se les asigna cierto *quantum* de expectativas mesiánicas. A veces se afirma lo que es una creencia muy difundida: que los objetos de veneración mesiánica entre las masas indígenas del país eran los curas que encabezaron la rebelión en sus fases iniciales, especialmente Miguel Hidalgo y José María Morelos.[49] Ciertamente no es una suposición insensata, pero se debe más a la mitificación retrospectiva que hicieron los progenitores de la identidad nacional mexicana, los historiadores y mitologizadores nacionalistas del siglo XIX, que a cualquier

[48] Véase, por ejemplo, a Norman Cohn, "Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements", en Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements* (Nueva York, 1970), pp. 31-43.

[49] Véase, por ejemplo, Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas* (México, 1984), pp. 87-88 y *passim*; y Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe*, *op. cit.*, p. 28. Me parece que la distinción que Lafaye establece entre la dirigencia mesiánica y carismática, que no por fuerza son la misma cosa, no es lo bastante clara. Michael Adas tiene algunos comentarios pertinentes sobre esta confusión, aun en la formulación original de Max Weber; Adas, *Propehts of Rebellion*, *op. cit.*, pp. xx-xxi.

sentimiento popular notable de la época misma de la lucha por la Independencia. De otro modo, esperaría uno encontrarse más declaraciones de los rebeldes capturados de las clases populares de México que hubieran aclamado a los curas como mesías, o al menos, en palabras de Jacques Lafaye, como "hombres providenciales"; pero esas aclamaciones brillan por su ausencia. Aparte de unas cuantas referencias aisladas al inminente regreso de Hidalgo y Morelos a la cabeza de sus ejércitos vengadores luego de sus muertes a las que tanta publicidad se dio, hay muy pocos indicios de ese tipo de apoteosis ("canonización espontánea" es la expresión de Lafaye) que algunos dirigentes populares han tenido en tiempos más recientes: hombres como Emiliano Zapata, Pancho Villa o el Che Guevara, por ejemplo. Es cierto que algo había de una creencia popular en los poderes milagrosos o taumatúrgicos de Hidalgo u otros curas, pero se conservan escasos testimonios directos procedentes de la gente común. En el caso específico del padre Hidalgo, hay una referencia (cuyo estatus anómalo se revela a sí mismo) a su "... muy milagrosa alma", y que no se debe a un labrador indio, sino a un fraile franciscano de Sonora.[50] De acuerdo con el testimonio de un rebelde indígena capturado, el padre Morelos no podía siquiera ejecutar sus propios milagros o prodigios, entonces ¿cómo podría pensarse de él en términos mesiánicos?[51]

El Lázaro de Cuautla revisitado

El paradigmático episodio del "Lázaro de Cuautla" en la historia de los principios de la rebelión demuestra el fuerte vínculo entre religión y política existente en la insurgencia popular, a la vez que revela los límites del carisma clerical y por qué uno ve relativamente poco a los curas insurgentes desempeñando papeles mesiánicos. En el capítulo v vimos esta fascinante anécdota desde una perspectiva metodológica para plantear algunas preguntas sobre el valor que tienen los textos generados por una insurgencia popular en cuanto a la verdad. Ahora visitemos de nueva cuenta la historia desde un punto de vista sustantivo. Recordemos que José Marcelino Pedro Rodríguez era un trabajador agrícola de 25 años, indio y analfabeta, herido por las armas realistas y hecho prisionero justo en las orillas del pueblo

[50] BPE, Criminal, leg. 6, exp. 28, sin pp., 1815.

[51] La siguiente discusión se basa sobre todo en mi artículo "The Cuautla Lazarus: Double Subjectives in Reading Texts on Popular Collective Action", *Colonial Latin American Review*, 2 (1993); la documentación original se encuentra en HD 4.71.371-383, 1812.

mexicano de Cuautla, en la zona azucarera de Cuernavaca, el 23 de marzo de 1812. Cuautla fue sitiada durante tres meses a finales del invierno y comienzos de la primavera de 1812, cuando las fuerzas del cabecilla insurgente José María Morelos fueron retenidas en el pueblo bajo el asedio de las tropas realistas al mando del futuro virrey de México Félix María Calleja. A Rodríguez lo atraparon merodeando en la oscuridad en busca de comida o forraje para los animales afuera de las líneas del sitio. Interrogado por sus captores realistas y sentenciado a muerte, fue ejecutado sumariamente el martes 24 de marzo de 1812. Por razones que no quedan claras en su expediente, a Rodríguez le preguntaron qué querían que hicieran con su cuerpo después de la ejecución. Respondió que quería que lo enviaran de regreso a Cuautla, donde el padre Morelos tenía un niño milagroso que lo podía resucitar al cabo de tres días, "... para que lo viese el cura Morelos, y viera que por su causa andan perdiendo la vida". Unas horas después, Rodríguez negó haber dicho nada sobre ser resucitado de entre los muertos, alegando que él nunca había creído en esas historias.

El contenido manifiesto del texto, más que la manera y el contexto de su elaboración de inmediato llama aquí nuestra atención. Indica que había entre los insurgentes del medio rural de la época creencias muy difundidas mágicas, religiosas, mesiánicas y milenaristas. El elemento más obvio de la declaración de Pedro Rodríguez es la alusión a Lázaro. Cómo llegó Rodríguez a tener este trozo de imaginería religiosa sería una pregunta interesante, pues era analfabeta y hay pocas evidencias de que la gente de la época leyera la Biblia. La mayoría de sus ideas religiosas quizá provinieran del aprendizaje del catecismo cuando era niño, al que muchas familias indígenas del medio rural eran, como veremos, muy refractarias. Quizá también haya oído las prédicas y los sermones del cura de su parroquia y versiones populares o parafraseadas de episodios bíblicos transmitidas oralmente que tal vez corrían en la familia. Sin embargo, dejando de lado los canales de transmisión, la mención a la resurrección de Lázaro que se levantó de la tumba en yuxtaposición a los curas que encabezaron la insurrección en sus primeras fases nos llama la atención por dos razones. En primer lugar, esta creencia difícilmente entraría en la idiosincrasia de Pedro Rodríguez y habrían de encontrarse mayores referencias a ella entre la gente común del medio rural, hablando en términos más generales.[52] En una nota marginal

[52] Virginia Guedea, comunicación personal, y véase asimismo el tratado político realista de Fermín de Reygadas, *Discurso contra el fanatismo y la impostura de los rebeldes de Nueva España* (México, 1811), en el que se advierte la misma creencia.

típicamente mordaz e irónica de una carta que escribió en 1811 para su colega Félix María Calleja, José de la Cruz comenta la creencia que tenían algunos insurgentes de que el padre Hidalgo podía resucitarlos de entre los muertos.[53] Además, esta creencia específica en los poderes de resurrección de algunos sacerdotes que encabezaban la insurgencia evoca claramente la creencia en los poderes sobrenaturales de los cabecillas que es característica de los movimientos mesiánicos a través de los siglos y los continentes.[54] Ahora bien, las creencias en los mágicos poderes restauradores de personas u objetos religiosos no existían solamente entre los campesinos sin educación. Por ejemplo, sabemos que el padre Miguel Hidalgo usaba una imagen de la virgen de Guadalupe en el pecho bajo la sotana de sacerdote, aunque sería difícil decir hasta dónde su pensamiento secularizado le otorgaba eficacia como un talismán contra el daño físico real. No obstante, es interesante advertir que aunque el tema de Lázaro aparece en la historia de Rodríguez junto al de Morelos, el cura mismo no fue mencionado como el receptáculo de los poderes de resurrección.

En la versión que da Rodríguez de la historia de Lázaro, en la que él personifica al resucitado y a primera vista el padre Morelos hace el papel de Jesús, tal vez sea más reveladora la presencia del niño con poderes misteriosos.[55] En la versión original que el Nuevo Testamento da de la resu-

[53] AGN, OG, vol. 145, sin núm. de exp., fols. 229r-232r, Cruz a Calleja, Guadalajara, 2 de septiembre de 1811.

[54] Para algunos ejemplos de talismanes, ungüentos y otros objetos especiales que los creyentes usaban para librarse del daño de las armas enemigas y sobre los poderes milagrosos de inspiración religiosa que tenían los dirigentes para resucitar, véase Paul J. Vanderwood, "Using the Present to Study the Past: Religious Movements in Mexico and Uganda a Century Apart", *Mexican Studies/Estudios mexicanos*, 10, núm. 1 (1994), pp. 99-134; y Michael Adas, *Prophets of Rebellion*, *op. cit.* Mark Thurner plantea que los rebeldes quechua y aymara del gran levantamiento andino de principios de la década de 1780 creían en la posibilidad de resucitar; los quechua creían en un periodo de enfriamiento de tres días y los aymara en un estado de muerte de cinco días; Mark Thurner, "Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781: Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas", en Enrique Urbano (ed.), *Poder y violencia en los Andes* (Lima, 1991), p. 104; sobre este mismo punto véase Jan Szeminski: "¿Why Kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century", en Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Madison, 1987), pp. 166-192. Thurner también señala (p. 104, n. 17) que Julián Apasa, el jefe rebelde de los aimaras que se hizo llamar Túpac Katari, negó esta creencia en su confesión judicial.

[55] Varios colegas me han sugerido ingeniosamente (en comunicaciones personales) diferentes interpretaciones de la figura del niño en la narración de Pedro Rodríguez de la historia de Lázaro. Por ejemplo, Maurice Brungardt adopta una lectura trinitaria, con Cristo como la figura central, en vez de la de Lázaro, y apunta correctamente a la relación ideológica entre

rrección de Lázaro, en el Libro de Juan, no hay una tercera persona directamente involucrada en la reincorporación que hace Jesús del hombre muerto. El escueto relato sencillamente narra que Cristo dijo la famosa frase: "Soy la resurrección y la vida", y cuenta que la piedra se hizo a un lado descubriendo la tumba y Lázaro se levantó después de cuatro días de haber muerto para volver al mundo de los vivos.[56] Parecería que este pasaje de los Evangelios, tan rico para los lectores modernos por sus resonancias religiosas, metafóricas y literarias, cambiaría en formas fundamentales mediante el añadido de una tercera persona en el cuadro —que no es solamente un testigo neutral, sino un niño que efectivamente ejerce como mediador en la milagrosa intervención de Cristo en el curso natural de la vida y la muerte. Sería como decir que Leonardo de Vinci añadió un par de querubines sonrientes o una "carita feliz" que se asoma por encima del hombro de la Mona Lisa. La intervención del niño entre Lázaro/Rodríguez y Jesús/Morelos cambia por completo el peso moral y narrativo del episodio de tal forma que disminuye el papel y los poderes del cura insurgente mexicano.

¿Por qué habrá hecho esto la versión de Pedro Rodríguez con la historia de Lázaro? Una razón podría ser que los curas rurales mexicanos de fines del periodo colonial, entre ellos Morelos, Hidalgo y otros dirigentes rebeldes —con todo y que seguramente había casos en que los veneraban o hasta les atribuían poderes taumatúrgicos—, cumplían con la función de mediadores entre sus feligreses y los poderes sobrenaturales representados por Dios, Jesús, la virgen de Guadalupe y los santos. Serge Gruzinski ha sugerido que las funciones sacerdotales y políticas que en la tradición cultural mesoamericana estaban fusionadas, se dividieron en el periodo posclásico, antes de la llegada de los europeos. Si esto fuera cierto, entonces cabría la posibilidad de que pese a la tendencia del Estado español de unir la autoridad divina y secular (con la subordinación explícita de la primera a la segunda), para fines

resurrección y revolución. Paul Vanderwood sugiere que el niño del grupo es el niño Jesús, Bárbara Tenenbaum que puede ser un ícono religioso y no una persona de verdad, y Donald Stevens juega con la idea de que podría tratarse del hijo ilegítimo del padre Morelos, Juan N. Almonte (1803-1869), quien habría de destacar posteriormente en la vida política mexicana y que en ese entonces ha de haber tenido unos nueve años de edad, o que hasta podría tratarse del famoso cañón de Morelos al que llamaban "El Niño". Tanto Vanderwood como Stevens señalan con agudeza el elemento del héroe cultural que regresa personificado casi sin lugar a dudas por Morelos, y sus resonancias de las creencias y mitologías religiosas precolombinas de los pueblos indígenas de Mesoamérica, argumento que ya he presentado en otros de mis textos y que se glosa en la siguiente discusión.

[56] San Juan 11, *op. cit.*, pp. 1-44.

de la era colonial la división ya se había hecho permanente.[57] Esto explicaría por qué la especializada clase sacerdotal de la Colonia, incluyendo a los párrocos que encabezaban la insurgencia en ciertas regiones, no surgieron como mesías políticos-religiosos. Desde este punto de vista, el padre Hidalgo bien podía haber sido otro más de los sacerdotes nahuas recitando augurios. Por una parte, la función de los párrocos como intermediarios era un aspecto tan inherente a su persona, y sus personalidades eran tan familiares, que no podían atraer la catexis emocional necesaria para que se desarrollara una figura mesiánica popular. Eran simples intermediarios, y no se les podía adjudicar un gran quantum de poderes sobrenaturales. Por otra parte, quizá simplemente no fueran objeto de intercambio en la economía divina del universo del pueblo campesino. El niño en la versión de Rodríguez de la historia de Lázaro parecería llenar esta laguna sagrada, pero a costa de la propia sacralidad de Morelos y el carisma que lo hubieran hecho candidato a la veneración mesiánica. Dados los curiosos, aunque escuetos y anecdóticos indicios de que ocasionalmente se atribuía a los curas poderes restauradores o taumatúrgicos de otro tipo, parece claro que estas habilidades no necesariamente los convertían en candidatos para concentrar las expectativas mesiánicas. En otras palabras, revivir a los muertos no era lo mismo que hacer llegar el milenio.

Ignacio Allende era una figura mesiánica mucho más ampliamente venerada que los curas rebeldes, o al menos se hablaba mucho más sobre él, sobre ese rico oficial criollo de la milicia y compañero de conspiración de Hidalgo, oriundo de San Miguel el Grande, en el Bajío, y que después del cura llegó a ser el segundo en el mando de la breve rebelión de 1810-1811. Sería difícil imaginar a un candidato menos adecuado para ser objeto de la veneración popular, y pese a todo a Allende se le relacionaba mucho más que a los curas con las expectativas mesiánicas y también con la figura del rey Fernando VII. En varios documentos, Allende está estrechamente relacionado con "el Deseado", y hasta se le llega a integrar con él y con la virgen de Guadalupe, como se ve de manera muy notable en el caso de un levantamiento indígena y una invasión rebelde en el área de Cuernavaca a fines de 1810.[58] Entre los indios de los pueblos y muchos otros insurgentes, era general la idea de que Allende era el jefe más importante de las fuerzas rebeldes, aun durante el

[57] Gruzinski, *Les hommes-diex du Mexique*, *op. cit.*, p. 18 y ss.

[58] Supuestamente, Allende estuvo con el rey Fernando en Querétaro en la primavera de 1811; AGN, Criminal, vol. 194, exp. 1, fols. 1r-13r, 1811. Sobre los hechos de Cuernavaca, véase AGN, Criminal, vol. 47, exp. 15, fols. 443r-574v, 1810.

apogeo del poder de Hidalgo, hasta que planeó una especie de golpe contra este último, cuando la suerte de la insurrección declinaba a ojos vistas, a principios de 1811. Un magistrado indio sedicioso de un pueblo chico del distrito de Chalco dijo a principios del verano de 1811 que "... que ojalá viniera Allende, para irse con él aunque perdiera su casa". En el distrito de Texcoco, cerca de la capital virreinal, muchos funcionarios indios simpatizantes de la rebelión aguardaban a un emisario de Allende (no de Hidalgo) en noviembre de 1810, y en más de una ocasión llamarían ejército de Allende (no de Hidalgo) al ejército insurgente.[59] El nombre de Allende era invocado en los versos sediciosos que apoyaban la causa de liberación nacional, y en algún caso reemplazó al del archiduque Juan de Austria, y América era nombrada en vez de Italia. Su imagen aparecía en un esbozo alegórico que un campesino indígena compró en alguna de las plazas más importantes de la capital; también era mencionado en las plegarias de la gente y algunos pensaban que Dios lo había enviado a castigar a los gachupines. Algún rebelde ingenioso que fue capturado se refirió a él durante el interrogatorio como "Su Alteza Serenísima".[60] Entre las filas de la dirigencia insurgente criolla, Ignacio Allende era socialmente más conservador que muchos, pero alguna gente del medio rural pensaba que era un gran vengador que mataba a los gachupines, que pugnaba por la igualdad social, la abolición de los tributos y el establecimiento de precios fijos, e inclusive como un gran reformador agrario.[61] Resulta significativo que en los rincones más abruptos y aislados de la Sierra de Metztitlán, negaban su captura como si se tratase de una mentira casi en el mismo momento en que se llevaba a cabo su ejecución en el norte del territorio colonial, y lo proponían como candidato a rey del pueblo: "... y va va a conseguir la Corona de aquí a unos días se rendirán a sus plantas, y le besarían los pies y las manos, porque va ser nuestro católico."[62]

[59] Por ejemplo, AGN, Criminal, vol. 2, exp. 21, sin pp., 1811; vol. 143, exps. 13-15, fols. 215r-333r, 1810; vol. 500, sin núm. de exp., sin pp., 1810; vol. 241, sin núm. de exp., fols. 173r-182r, 1810; para Chalco, véase AGN, Criminal, vol. 2, exp. 21, sin pp., 1811.

[60] AGN, OG, vol. 9, sin núm. de exp., fols. 133r-134r, 1817; AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 8, fols. 154r-162v, 1810; AGN, Inquisición, vol. 1416, exp. 11, fols. 173r-78v, 1811; AGN, OG, vol. 9, sin núm. de exp., fols. 41r-v, 1817; y AGN, Infidencias, vol. 2, exp. 4, fols. 100r-116v, 1811. El final de Allende (arrestado, juzgado y ejecutado en 1811), lo mismo que el de Hidalgo, fue motivo de especulación popular y su retorno inminente fue una creencia generalizada; véase AGN, Criminal, vol. 262, exp. 19, fols. 235r-256v, 1811.

[61] AGN, Criminal, vol. 240, sin núm. de exp., fols. 355r-364r, 1810; *ibid.*, vol. 241, exp. 7, fols. 233r-243v, 1811; *ibid.*, vol. 57, exp. 6, fols. 101r-116r, 1810; *ibid.*, vol. 204, exps. 11-12, fols. 206r-262r, 1810; *ibid.*, vol. 13, exp. 6, sin pp., 1810; *ibid.*, vol. 53, exps. 16-17, fols. 196r-224r, 1810.

[62] AGN, Criminal, vol. 163, exp. 18, fols. 307r-320r, 1811.

¿Cómo daremos cuenta de la importancia central de Ignacio Allende, que era un candidato tan improbable para personificar a un mesías, en la ideología popular del periodo, específicamente como una figura mesianoide alternativa? Ciertamente, es evidente que compartía varias características con el rey contra cuyo gobierno se había rebelado: era relativamente joven, español, separado por una gran distancia social de los rebeldes comunes y con vocación político-militar. Más allá de lo anterior, habremos de revisar las variaciones regionales de la cultura y la historia en la Nueva España para entender por qué su candidatura prosperaba en ciertas áreas y no en otras. Allende, y no el rey español, era el objeto preferido de la esperanza mesiánica en algunas de las regiones más remotas o en proceso de cambio de la Colonia, como en Metztitlán, que ya hemos mencionado, aunque en el centro del país, en el *oikoumene* mexicano, quizá sus funciones hayan sido intercambiables. En la misma región general del país, la sierra de Metztitlán, la autoridad y la legitimidad del rey Fernando eran desconocidas, mientras que hacia el sur eran exaltadas. Aunque quedan pocos registros de los pronunciamientos mesiánicos entre los insurgentes del periodo de la Independencia de los confines del norte y del noroeste —regiones en las que ocurrieron esos episodios del cambio de siglo—, parece razonable asumir que las expectativas mesiánicas y el descontento social de la zona no se agotaron en 1801. Dejemos que el pensamiento corra un tramo en sentido opuesto a los hechos: si hubiera habido este tipo de manifestaciones en tierras del Indio Mariano durante el periodo de 1810 a 1821, probablemente no hubieran tomado al rey Fernando como figura central, ni siquiera a Ignacio Allende, sino a figuras indígenas posiblemente relacionadas con la historia mitificada de Tlaxcala, que, como hemos visto, era un poderoso símbolo y metáfora de un espectral Estado indígena.

El *continuum* socioespacial que aquí se propone tiene dos implicaciones sugerentes que de él se derivan en cuanto a la elección del objeto mesiánico de la gente indígena y la elaboración o la falta de elaboración de programas milenaristas o cuasi milenaristas entre esa misma gente. Los indicios de fusión —expresados como una grandiosidad milenarista— que se ven en Mariano y el mesías loco de Durango serían característicos de la periferia cultural a causa del proceso de aculturación (o desculturación) menos completo que había tenido lugar en esas áreas. Además, la falta de elementos programáticos específicos que casi siempre se advierte en la ideología de los rebeldes indígenas de las regiones centrales del país —donde Allende fue en ocasiones sustituto de Fernando VII como figura mesiánica— correspon-

dería precisamente a las mismas consideraciones, puesto que esos elementos programáticos se ven en los movimientos previos, más alejados, como también en los episodios mesiánicos anteriores del centro de la Nueva España.[63] Aun cuando los reyes-profetas indígenas de la periferia no elaboraran sino programas milenaristas primitivos, fue más de lo que se vio 10 años después en el centro del país. Aquí, los indios de persuasión mesiánica parecieran haber funcionado con una cosmología amputada según la cual, si acaso existía una Nueva Jerusalén, terminaba estrictamente en el borde de cada pueblo campesino acosado que viera al rey o a su sustituto como salvadores mesiánicos. Por lo tanto, podemos proponer un *continuum* importante en los objetos de expectativas mesiánicas. En un extremo estaban las regiones más alejadas hacia el norte, más remotas y menos integradas culturalmente, en las que la accidentada topografía o la dificultad de acceso podían servir como sustituto de la distancia y en las que predominaban los mesías-reyes indígenas. En el otro extremo del *continuum* mesiánico estarían las regiones centrales, con gran densidad de población y muy aculturadas más cercanas al Valle de México, donde las esperanzas eran puestas en la figura del mismo rey español o su sustituto, Ignacio Allende.

La hipótesis de la "escisión": recuperación y desarrollo

Antes de proceder a una discusión de los antecedentes culturales de estas creencias mesiánicas, cuasimesiánicas y criptomesiánicas, detengámonos a explorar con cierta profundidad una gran metáfora extraída de la teoría psicoanalítica. Puede resultar útil para conceptuar los elementos ideológicos que operaban en las expectativas mesiánicas populares centradas en la figura del monarca español o sus sustitutos, así como para añadir una dimensión psicosocial al análisis. Ya sugerí previamente que la veneración del rey español o sus sustitutos observada en la creencia mesiánica popular, así como la hostilidad y la hiperviolencia a menudo dirigidas contra los españoles peninsulares en el campo mexicano durante la insurgencia, forman entre ellas un sistema de creencias que necesita cierta explicación. La diná-

[63] Por ejemplo, véase la discusión de Gruzinski sobre Antonio Pérez, en *Les hommes-dieux du Mexique*, *op. cit*. El levantamiento de Pérez parece haber sido el último episodio auténticamente milenarista habido en el centro del país durante el periodo colonial, lo que lleva a suponer un rápido cambio de las condiciones sociales en esa región durante el siguiente medio siglo y una aculturación acelerada.

mica que se encuentra tras esta constelación de ideas, como se recordará, puede asemejarse al fenómeno psicológico de la "escisión" (*splitting*) que se observa en los niños.[64] Más allá de la configuración superficial de "Rey bueno" y "Gachupines malos", y del funcionamiento de este grupo como chivo expiatorio, cosa que esta misma configuración favorecía y exigía, se encuentra una dinámica más profunda aún, cuyo efecto era poner en evidencia la necesidad de parte de la gente humilde del campo, sobre todo de los pobladores indígenas, de un ataque social a gran escala contra todos los españoles. Tomando en cuenta la lógica social del periodo, el acto colectivo que podía esperarse era un gran ataque frontal y no la utilización de los gachupines como chivos expiatorios, y muchos criollos de la Nueva España temían que ese ataque se desatara. Sin embargo, una agresión generalizada de este tipo en contra de los españoles hubiera evitado inclusive las fugaces alianzas interclasistas e interétnicas características de la insurgencia. Félix María Calleja aprendió esta contradicción al hablar de la "insurrección absurda de Hidalgo" y la pronta victoria que los dirigentes criollos dejaron escapar al no reprimir la violencia popular o al no convocar una coalición social más incluyente que apoyara la rebelión.[65] En otras palabras, lo que ideológicamente se hallaba en cuestión para el mayor sector de la insurgencia popular era un mecanismo que conservara intacto el principio de legitimidad política (la persona del monarca) sin por ello hundir a la sociedad

[64] No estoy planteando dicho mecanismo como una explicación literal de este aspecto en particular de la ideología y la violencia popular, por la obvia razón de que la hipótesis está más lejos del alcance de la comprobación empírica que muchas otras interpretaciones audaces. La aplicación de los conceptos psicoanalíticos (o para el caso de cualquier psicología profunda) a las colectividades es de lo más problemática, pues comienza por el extremo equivocado, es decir, por el grupo, y supone que las afirmaciones sobre la psicología individual o incluso la psicopatología pueden aplicarse al grupo. Por consiguiente, la violencia en general y la violencia colectiva en particular, parecen encontrarse decididamente fuera de la esfera de competencia de la teoría psicoanalítica de base clínica, debido a la falta de un contexto clínico, que es de donde finalmente se deriva la teoría. Véase Erik H. Erikson, *Life History and the Historical Moment: Diverse Presentations* (Nueva York, 1975), p. 106; y Otto F. Kernberg, *Internal World and External Reality: Object Relations Theory Applied* (Nueva York, 1980), p. 217. A pesar de todo, el concepto de "escisión" ofrece una forma de pensar esas representaciones colectivas que ayuda a decodificar el discurso y el comportamiento público. Para una visión más optimista de la aplicación de estos conceptos a situaciones históricas, véase Peter Gay, *Freud for Historians* (Nueva York, 1985); y sobre las posibilidades de integrar la teoría analítica específicamente y el estudio de los sistemas simbólicos y las experiencias colectivas, véanse los ensayos de R. H. Hook (ed.), *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation* (*Essays in Honour of George Devereux*) (Londres, 1979).

[65] Calleja mantuvo correspondencia con el virrey Venegas en 1811; citado en Charles C. Cumberland, *Mexico: The Struggle for Modernity* (Nueva York, 1968), p. 123.

mexicana colonial justamente en el tipo de guerra de castas con una gran capacidad para extenderse que el directorio criollo del movimiento temía con justificada razón y que efectivamente tuvo lugar en regiones más alejadas de México antes y después.

Aquí, la suposición inicial es que la polaridad entre el pensamiento y la práctica de hecho presentan un enigma o una paradoja, y no un problema semántico que puede explicarse con mayor parsimonia haciendo referencia al discurso público manifiesto de la época. Como un texto ejemplar de este género que encarna estas complejas cuestiones, recordemos el episodio de 1808 en Epazoyuca, cerca de la ciudad de México, cuando el funcionario indio Pablo Hilario aclamó al rey español con la frase "¡Viva el rey Fernando VII y mueran todos los gachupines!" La palabra que usó fue, claro está, la de *gachupines*, un término sumamente peyorativo que normalmente se reservaba para los peninsulares distinguiéndolos de los españoles nacidos en América, quienes eran llamados españoles a secas, o de alguna otra manera que los diferenciara de los peninsulares. Una lectura de esta declaración que resuelve la aparente paradoja entre el deseo de una larga vida para el rey, quien también era un español peninsular, y el deseo de que murieran todos los gachupines, es que a Fernando VII no lo consideraban gachupín. Virginia Guedea sugiere que gachupín se usaba sólo para designar a los españoles peninsulares que vivían en México y no a los que vivían en España.[66] Según su interpretación, el rey no sería gachupín porque no estaba físicamente presente en la Colonia, así que las declaraciones como las de Pablo Hilario perfectamente podían encarnar un contraste congruente y no una paradoja o una contradicción interna. Creo que el referente geográfico del epíteto "gachupín" sigue estando en duda, pero incluso si consideramos correcta esta interpretación desde un punto de vista estrictamente semántico, queda sin resolver la cuestión del contexto mayor en el que chocaban estas representaciones; esto es, por qué el rey español, fuera o no gachupín, había de quedar exento. La hipótesis de la "escisión" sugiere un nivel de significado más profundo más allá de la superficie semántica, en el que todos los españoles, así fueran criollos o peninsulares, eran objetos de hostilidad. La aplicación del epíteto gachupín era, pues, una forma de crear una distinción artificial entre los españoles (blancos), cuyas razones indagaremos aquí.

Si la lectura geográfica no puede resolver la aparente paradoja de la constelación de creencias "Rey bueno/Gachupines malos", ¿funcionará mejor una

[66] Virginia Guedea, comunicación personal.

lectura política? Al analizar la insurgencia campesina e indígena a partir de 1810 en la región de Guerrero, en el sur de México, Peter Guardino ha encontrado recientemente indicios similares de la veneración del monarca peninsular junto con la hostilidad hacia los gachupines.[67] La contradicción interna que descubre no es, sin embargo, una contradicción, sino algo "... totalmente comprensible porque una de las ideas más importantes de la cultura política de los campesinos de la Nueva España, era que los vasallos del rey podían hablar y actuar algunas veces en su nombre en contra del 'mal gobierno' ... El eslogan 'viva el Rey, muera el mal gobierno' no se acuño el 15 de septiembre de 1810 *[sic]*".[68] Aunque Guardino tiene razón al contextualizar la cuestión en términos de cultura política —esto es, haciendo referencia a una serie de presupuestos subyacentes que proporcionan el léxico para el pensamiento y la discusión política—, en su explicación sigue faltando la forma en que la gente común ajustaba este pensamiento intelectualmente y por qué estos artilugios mentales eran necesarios por principio de cuentas.[69] Si la hostilidad de los pobladores del medio rural que no eran españoles, sobre todo aquella de los pobladores indígenas, se hubiera dirigido (cosa que Guardino niega) contra los españoles en general y no sólo contra los peninsulares que, de hecho, fueron las víctimas más frecuentes, entonces la lectura en términos de cultura política de los indicios no se ha matizado lo suficiente: no ayuda en nada a relacionar el monarquismo ingenuo, los gachupines como chivos expiatorios y la deflexión de la violencia de los españoles en general.[70] Así, aunque a final de cuentas es verdad que

[67] Peter F. Guardino, *Campesinos y política en la formación del estado nacional en México. Guerrero, 1800-1857*, *op. cit.*, pp. 57-68.

[68] *Idem*, p. 109; se piensa que Hidalgo dio el grito de Independencia en la madrugada del 16 de septiembre de 1810.

[69] Guardino presenta una discusión interesante y sagaz sobre las ideas de soberanía popular y la vinculación entre los sentimientos antigachupines y las ideas de subversión francesa, la inminente invasión militar o la usurpación del gobierno peninsular y colonial; Guardino, *Peasants, Politics*, *op. cit.*, pp. 59, 62-64.

[70] En la pág. 61 de *Peasants, Politics*, Guardino escribe: "Asimismo, pese a las equivocadas interpretaciones de los realistas, esta furia [la ira desplegada contra los gachupines] no iba dirigida contra todos los blancos". Si efectivamente hubo estas malas interpretaciones, fueron muchos los sectores de la población blanca políticamente indiferente de la Colonia los que las compartieron, así como muchos rebeldes criollos, como el famoso Ignacio Allende. Muchos autores dan fe de que el miedo a una guerra de castas generalizada contribuyó en gran medida a sustraer el apoyo de los criollos al movimiento de Hidalgo; sobre este punto, véase, por ejemplo, Brian R. Hamnett, *Roots of Insurgency: Mexican Regions, 1750-1824* (Cambridge, 1986), pp. 12-13; Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), pp. 65-69; Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966),

la veneración popular del monarca español estaba profundamente inserta en la cultura política del imperio, no es la única verdad.

Ante lo implausible o lo inadecuado de estas lecturas de las expectativas mesiánicas populares e indígenas, y las contradicciones discursivas a las que dieron lugar, puede desarrollarse una hipótesis que resuelve la aparente paradoja a la vez que apunta hacia significados sociales mayores. La hipótesis es que la retórica violenta y la conducta colectiva que la gente rural en general y los indios en particular dirigieron contra los gachupines, pueden interpretarse como un proceso de selección de un chivo expiatorio. En este escenario, los gachupines que eran relativamente pocos y no tenían defensores, se convirtieron en los objetos altamente caracterizados de hostilidad y agresión, cuyo blanco más apropiado y más general hubiera sido la población española de Nueva España en su conjunto, incluidos los criollos. En consecuencia, el rey se convirtió en el objeto de veneración y esperanza mesiánica, en vez de objeto de violencia, por varias razones que indagaremos. Entre ellas, ocupa un lugar principal la postura patriarcal y proteccionista tradicionalmente asumida por el soberano español hacia sus vasallos indígenas. En cambio, la mayor parte de los demás españoles que vivían en un medio rural escaparon del tipo de violencia que los rebeldes y sediciosos indígenas deparaban a sus víctimas gachupines. Este argumentación se basa parcialmente en la razonable suposición de que los sentimientos antiespañoles de la gente indígena, fuertes y generalizados, tenían hasta cierto punto un contrapeso de lazos afectivos positivos; esto es, que sus sentimientos probablemente fueran ambivalentes, una emoción que no deja de ser característica en situaciones simbióticas.

passim, y Torcuato S. Di Tella, "Las clases peligrosas en la Independencia de México", en Tulio Halperín-Donghi (ed.), *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica* (Buenos Aires, 1978), pp. 201-247. Por otra parte, Guardino reconoce que mantener la "ira popular" concentrada en los peninsulares fue una preocupación constante para Morelos y que algunos cabecillas insurgentes incluso mostraban cierta inclinación a ampliar la definición de gachupín a todos los españoles; Guardino, *Peasants, Politics*, *op. cit.*, p. 64. Jan Szeminski señala que durante la revuelta de Túpac Amaru de principios de 1780 en el Perú, los rebeldes indígenas usaban el término español para designar a todas las personas de origen español, sin importar que fueran del Nuevo o del Viejo Mundo, así como a los notables indios y otros relacionados con ellos; dicho en otras palabras, todos los miembros de la clase alta eran españoles, y a todos ellos debían matarlos. Szeminski también llama la atención sobre los edictos con este efecto que supuestamente expidió el rey de España y que fueron publicados por los dirigentes rebeldes, como ocurrió en la Nueva España. No obstante, el autor observa que, en términos estrictos, la legitimidad y la autoridad del rey español pudieron no haberse extendido hasta el Perú, donde Túpac Amaru debía ser el supremo gobernante por ser el heredero de la dinastía inca; esto pareciera una contradicción que no intenta resolver. Véase Jan Szeminski, "Why Kill the Spaniard?", *op. cit.*

En esta coyuntura, el concepto de "escisión", que guarda una fuerte semejanza con el de chivo expiatorio, se introduce como una especie de tropo ampliado que sirve para esclarecer los procesos psicosociales sumergidos en juego. La ambivalencia que la gente indígena del campo en particular, y muy probablemente la gente rural de grupos subalternos en términos más generales, sentía hacia los españoles como grupo, vibra al unísono con la relación simbiótica entre madre e hijo en su primera infancia, relación que da lugar a la escisión antedicha.[71] Permítanme recuperar brevemente el concepto de escisión básicamente en los mismos términos que adelanté en el capítulo XV. De acuerdo con esta teoría, antes de que el niño aprenda que tanto sus sentimientos positivos como negativos pueden ser tanto recibidos como correspondidos por su objeto primario, la madre, se defiende de las implicaciones de su propia ira ocasionalmente destructora contra el objeto —la obliteración del objeto primario— al no ver satisfechos sus deseos, escindiendo a la madre en dos personas distintas, una buena y otra mala. Si bien esto es un proceso de adaptación en el niño adecuado para una etapa temprana del desarrollo, esta defensa psíquica es inadecuada y hasta patológica en etapas ulteriores, y llega a considerarse una regresión.

Para que el mecanismo de deflexión-chivo expiatorio sea creíble como explicación de las formas de pensamiento y acción popular, deben haber existido otras condiciones en el campo mexicano para que esa fuerza primaria tomara ese cauce. Sin tomar en cuenta otros factores sociales, esto quiere decir que la hipótesis psicosocial no puede explicar por sí misma la elección de los españoles peninsulares como objeto de la violencia colectiva popular, como tampoco la posición puramente estructural del rey español sin referirse al papel tradicionalmente protector del monarca hacia sus súbditos indígenas, puede explicar la elección del objeto mesiánico. Permítanme sugerir brevemente cuáles pudieron haber sido las demás condiciones. En primer lugar, independientemente de qué tan estricta o ampliamente quiera uno definir los términos, había muchos más criollos que gachupines. Una guerra de exterminio contra los españoles americanos emprendida por los campesinos indígenas, que después de 1810 muchos criollos llegaron a temer, hubiera acarreado mayores dificultades militares para las masas morenas y pobres del medio rural.[72] En segundo lugar, en muchos casos era

[71] Sobre la escisión, un concepto extraído de la escuela de relaciones-objeto de la teoría psicoanalítica, véanse las referencias del capítulo XV, nota 58.

[72] Para una discusión de la composición étnica de la Nueva España a fines del periodo colonial, véase particularmente el capítulo II de este libro; aunque puede resultar útil recordar aquí

difícil distinguir a los criollos de otros mexicanos en un nivel local, pues muchos de ellos, sobre todo en las áreas rurales, no diferían ni por su modo de vivir ni por su posición social de la gente de sangre mezclada y había entre ellos muchos matrimonios cruzados.[73] En tercer lugar, tras el estallido de la rebelión de 1810 se fraguó rápidamente una alianza de los rebeldes criollos con los pobladores indios, y también con otros grupos, y aunque nunca dejó de ser problemática, contribuyó a fortalecer las actitudes hostiles hacia los gachupines en los pueblos de muchas regiones debido a la actividad militar realista contrainsurgente.[74] Como ya hemos visto, algunos estallidos locales de rebelión iban precedidos o acompañados por rumores de que se acercaban ejércitos de gachupines sanguinarios a degollar poblaciones enteras sin distinción de sexo ni edad.[75]

Esta hipótesis requiere la evidencia de un sentimiento fuerte y generalizado contra los españoles de parte de los campesinos indígenas, por lo que los gachupines se convirtieron en los objetos más cercanos del proceso de desplazamiento colectivo que he propuesto. El amor puede no ser correspondido; no así el odio. En vista de los abundantes indicios del temor y el desprecio que muchos españoles de todos los niveles de la sociedad mexicana sentían por los indios a pesar (o debido a) su dependencia simbiótica de ellos, es difícil creer que el sentimiento no fuera recíproco. Es de lo más fácil imaginar que en la existencia diaria de las comunidades étnicamente mezcladas y estratificadas, pero especialmente en aquellas que vivían seña-

las cifras aproximadas. Del total de la población mexicana, que sobrepasaba los seis millones de habitantes, poco más de un millón (18%) eran españoles, y más de tres y medio millones (60%) eran indios. Los españoles peninsulares eran sólo unos 15 por cada 20 000 habitantes, mucho menos de 1% del total.

[73] Sobre las tasas relativamente altas de matrimonios cruzados entre españoles criollos y no españoles en general, aunque particularmente entre los grupos de población proximos, véase Sherburne F. Cook y Woodrow W. Borah, *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, vol. 2 (Berkeley, 1974), pp. 80-269; David A. Brading y Celia Wu, "Population and Crisis: León, 1720-1810", *Journal of Latin American Studies* 5 (1973), pp. 1-36; John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca* (Stanford, 1978), y el libro de Douglas R. Cope, de fecha más reciente, *The Limits of Racial Domintion: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison, 1994). Sin embargo, la mayoría de los autores señalan que hay variaciones regionales considerables en los patrones de matrimonio y las mezclas raciales.

[74] En cambio, Guardino afirma que los sentimientos antigachupines entre las clases populares "... no pueden haber sido únicamente, ni principalmente, una reacción a la ferocidad de las tácticas contrainsurgentes empleadas por las tropas peninsulares que llegaron después de 1812": *Peasants, Politics*, *op. cit.*, p. 61.

[75] Estos rumores se vincularon por lo menos con los tumultos de 1810 en Atlacomulco, Cuernavaca, Toluca y Amecameca, y con los de Toluca, Tulancingo, Ixmiquilpan y Guadalajara durante 1811.

ladas por el infortunio del colonialismo, el pensamiento arquetípico y la "otrificación" podían ser acallados, pero nunca eliminados totalmente por las relaciones personales y un *modus vivendi* generalizado, aunque hubiera pasado mucho tiempo. En tiempos de tensión social, estos impulsos muy bien podían detonarse, ya fuera espontáneamente o como un producto de la política dirigida por el Estado o la élite, produciendo nada menos que linchamientos y *pogroms*.[76] En la documentación colonial aparecen bastantes indicios de este mal, indicando que la situación había estado ahí desde mucho tiempo antes de que estallaran las luchas por la Independencia. Aunque los gachupines eran de manera muy consistente las víctimas elegidas por sediciosos y rebeldes de los pueblos, y los españoles (o blancos) como grupo no lo eran, también hay en los episodios posteriores a 1810 signos de una actitud general de hostilidad y agresión de parte de los pobladores indígenas contra toda la gente española, sin consideración de sus lugares de nacimiento. En una revisión judicial de 1817 sobre las pruebas de la revuelta de Amecameca de 1810, por ejemplo, se hace la observación de que muchos de los sediciosos indígenas habían querido encarcelar a todos los españoles, fueran criollos o gachupines.[77] Buena parte de los testimonios confirman que los conspiradores indios de 1811 en el área de Chalco cercana a la ciudad de México esperaban "que lleguen los insurgentes para quitarles las cabezas a todos los de razón".[78] Es más, hay en las pruebas fuertes indicios de algo similar a una creencia racista entre los indios sobre los grupos no indígenas. Por ejemplo, en los juicios por tierras de la región de Guadalajara, los pobladores indígenas denigraban a los mulatos y a "otras castas".[79] El proceso del chivo expiatorio o desplazamiento, que es el eje de nuestra

[76] La experiencia de los serbios y los kosovares de Albania en la ex Yugoslavia durante 1998 y 1999 es un ejemplo demasiado vívido de cómo puede estallar un conflicto así en forma repentina, violenta y expansiva.

[77] AGN, OG, vol. 9, fols. 63r-65v, 1817. Los testimonios previos de Amecameca señalan que el término peyorativo "coyote" se usaba entre los indios locales para designar a todos los españoles; véase AGN, Criminal, vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, 1810. El significado técnico de coyote en las designaciones raciales oficiales de la época era mezcla de mestizo e indio; sobre la terminología técnica y la iconografía de las clasificaciones raciales, véase por ejemplo Ilona Katzew (ed.), *New World Orders: Casta Painting and Colonial Latin America* (Nueva York, 1996).

[78] AGN, Criminal, vol. 274, exp. 2, fols. 3r-49v, 1811. De hecho, la "gente de razón" era una categoría étnica aún más amplia que abarcaba a gente de sangre mezclada, españoles nacidos en México y peninsulares.

[79] Archivo de Instrumentos Públicos de Guadalajara (AIPG), Ramo de Aguas y Tierras (Tierras), leg. 5, exp. 8, Tlajomulco, 1803.

hipótesis, enfoca la hostilidad en solamente un pequeño segmento de la población española, dejando al resto exento e intacto en general.

Surge, desde luego, la cuestión de por qué se requería este proceso de escisión psicosocial entre la figura cuasimesiánica del "Padre bueno" y los "Gachupines malos". Aparte de las razones antes sugeridas, hay algunos factores en juego que ocupan un lugar aún más fundamental en las acciones y las creencias de los rebeldes y sediciosos indígenas del centro de México. Los campesinos cuyos tumultos y otras actividades rebeldes hemos discutido operaban circunscritos a la visión de una utopía truncada. Esto quiere decir que en términos prácticos no podían o no querían acometer un ataque total contra el sistema colonial bajo la forma de negar la autoridad mística del rey, atacando a todos los españoles y estructurando la realidad alterna de un programa político o del todo milenarista; en otras palabras, no quisieron fijarse objetivos similares a los de los rebeldes de la región andina en la década de 1780. Llevaban tanto tiempo conviviendo con los colonizadores españoles y sus descendientes, que a pesar de su ambivalencia u hostilidad abierta hacia ellos, los costos sociales de una guerra racial generalizada hubieran sido demasiado altos como para justificar los riesgos. Así que la gente indígena guardó lo que pudo de un universo social sensato, aunque resquebrajado, eligiendo como chivos expiatorios a los desafortunados gachupines, venerando al monarca y dejando en paz (casi siempre) a los demás españoles. En este contexto, el rey representaba un principio de autoridad moral suprapolítica en un universo moral que por lo demás se hallaba desestructurado o anómico.[80] Su figura positiva como patriarca protector de sus súbditos indígenas le aseguraba la candidatura a una posición mesiánica; no obstante, ésta era sólo una condición necesaria, pero no suficiente. La fuerza que motivaba simultáneamente tanto la furia como la fantasía mesiánica en la sociedad mexicana estaba a flor de piel, esperando que algún acontecimiento fortuito la desencadenara. En el fondo, estos fenómenos sociales en apariencia contradictorios eran en realidad dos caras de la misma moneda, y ambas fueron llamadas a prestar sus servicios con el fin de preservar la integridad del elemento más importante para la identidad social

[80] La idea de un universo moral desestructurado se toma de Nathan Wachtel, *Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes* (Nueva York, 1977). La correspondencia entre el universo moral "desestructurado" de Wachtel del Perú del siglo XVI y el periodo de fines de la Colonia en México es sugerente, pero no cercana, pues Wachtel trata sobre el trauma de la conquista española y sus secuelas en los pueblos indios de los Andes, mientras que para fines del siglo XVIII, los pueblos indios de Mesoamérica llevaban 250 años de vivir en una sociedad colonial.

y cultural de los indios: sus pueblos. Por cierto, esta visión introvertida y retrógrada disminuyó las probabilidades de que se desatara una guerra racial generalizada, paradoja notable si consideramos el temor de los criollos.

La etiología del mesianismo popular

El aparentemente extraño caudal de expresiones populares mesiánicas, criptomesiánicas, cuasimesiánicas y mesianoides que hemos avistado en el campo mexicano no surgieron de un vacío político o cultural. Tenían sus propios antecedentes culturales, precondiciones necesarias pero no suficientes para el rápido despliegue y la activación de estas ideas a fines del periodo colonial. En este punto podemos entonces dar un paso atrás con respecto a la rebelión misma para ver estos antecedentes.

La conexión existente en el pensamiento religioso-escatológico entre el advenimiento de un nuevo milenio y una clausura cíclica o recurrencia en el tiempo es bastante conocida, por lo que no requiere mayor comentario. La idea de la segunda llegada de Cristo participa de esa circularidad, a pesar de que el resultado de este acontecimiento central de la escatología cristiana, en el que el mesías y el milenio están inextricablemente relacionados, se considera tradicionalmente el fin de la historia, una especie de estasis perfecta, no el inicio de un nuevo ciclo.[81] Ésta es una característica particularmente notable de los movimientos nativistas o de revitalización que brotaron con tanta frecuencia en el mundo de la antigua Colonia y que a menudo adoptaron la forma de cultos o levantamientos mesiánicos-milenaristas. En esas fantasías colectivas, la era perfecta que está por llegar se

[81] La fuente fundamental en el Nuevo Testamento sobre el advenimiento del Milenio se encuentra en Revelaciones, 20. Para el presente trabajo me he apoyado mucho, aunque no exclusivamente, en algunas discusiones estimulantes de las doctrinas milenaristas que se encuentran en Norman Cohn, *In Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, 2a. ed. (Nueva York, 1961), pp. 1-32. También véase Sylvia L. Thrupp, "Introduction", en Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements* (Nueva York, 1970), pp. 11-27, y en el mismo volumen, Norman Cohn, "Medieval Millenarism", pp. 31-43, y George Shepperson, "The Comparative Study of Millenarian Movements", pp. 44-52; Janos Bank y Gerhard Benecke, "Introduction", en Janos Bak y Gerhard Benecke (eds.), *Religion and Rural Revolt* (Manchester, 1984), pp. 2-13 (y los otros ensayos del volumen); J. F. C. Harrison, *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780-1850* (New Brunswick, 1979), pp. 1-54; Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías*, *op. cit.*, p. 726 y *passim*; Adas, *Prophets of Rebellion*, *op. cit.*; y Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries* (Nueva York, 1959).

presenta como una regeneración, la recuperación de lo que tenían y luego perdieron los grupos oprimidos o socialmente privados de sus derechos civiles, incluyendo la autonomía política, los recursos económicos, la integridad cultural, la coherencia cosmológica, etc. Así, en palabras de Sylvia Thrupp, "... el tiempo [se] dobla hacia atrás... para recobrar cierto estado de armonía con el que comenzó el mundo."[82] ¿Qué tanto más fuerte no será el llamado de esas doctrinas cuando se articulan estrechamente con una tradición indígena intelectual y religiosa de cosmología cíclica, aunque esta última haya sido sistemáticamente reprimida en el nombre de una cristiandad evangélica hegemónica?

Esta resonancia fue uno de los principales antecedentes de las creencias populares mesiánicas en el México de finales de la Colonia, y fue importante para vincular las expectativas mesiánicas con la violencia colectiva. Al igual que con el aspecto cíclico de las creencias en el milenio, el carácter cíclico (o quizá helicoidal, pues el pensamiento nahua permitía cierta evolución) del pensamiento cosmológico mesoamericano es bastante conocido y no requiere aquí más que un breve comentario. La memoria mítico-histórica de los aztecas hablaba de una serie de eras, o "soles", de exactamente la misma duración; y al final de cada uno de ellos la humanidad sufriría una destrucción cataclísmica, suerte que también se auguraba para la gente del Quinto Sol, según los propios aztecas. Dentro de este esquema general, ciertos cálculos astronómicos de gran complejidad y el engranaje de ambos calendarios dividían el tiempo mundano en ciclos uniformes, más cortos, de 52 años, al cabo de los cuales el universo contenía el aliento esperando su renovación contingente. Para complementar esta visión cíclica del tiempo existía una fuerte tradición mítico-histórica de hombres dioses y profecías mesiánicas que se remontaba al menos a la era Clásica precolombina. Éste es un tema cultural cuya encarnación más impresionante es la figura de Quetzalcóatl, una deidad pan-mesoamericana que según la tradición náhuatl fue una figura histórica real, un rey-sacerdote relacionado muy estrechamente con los toltecas. El regreso de Quetzalcóatl al centro de México después de la derrota, la huida y el exilio acaecidos cientos de años antes coincidió exactamente con la llegada de Hernán Cortés a principios de 1519, lo que seguramente hizo que la llegada de los españoles se cargara de un enorme efecto psicocultural. Haciendo eco a los primeros autores indígenas, mestizos y europeos

[82] Thrupp, "Introduction", *op. cit.*, p. 12; sobre los movimientos de revitalización en general, véanse los comentarios de Adas, *Prophets of Rebellion*, *op. cit.*, pp. xvii-xxi.

que escribieron después de la Conquista, los historiadores y los antropólogos no han dejado de insistir en que el terror religioso y el fatalismo relacionado con esta fortuita confluencia facilitaron la conquista de una entidad política indígena tan extensa que ascendía a decenas de millones de gente por un andrajoso ejército de unos cuantos cientos de aventureros europeos.[83] Sin embargo, hay algunos estudiosos modernos que impugnan enérgicamente tanto la tradición profética centrada en Quetzalcóatl como la suposición de que el emperador Moctezuma confundió a Cortés con el dios que retornaba, y consideran que ambas ideas son elaboraciones posteriores a la Conquista, e incluso imputan la invención de la última al mismo Cortés. La cuestión sigue siendo controvertida, pero en mi opinión se ha desatado una crítica de lo más cáustico contra la asimilación de Cortés a Quetzalcóatl en vez de dirigirla contra la existencia de la tradición profética mesoamericana y el lugar del dios en ella.[84] No es fácil establecer qué tan explícita o ampliamente conservadas se encontraban las tradiciones nahuas de cosmología cíclica y expectativas mesiánicas para el siglo XVIII, pero hay pruebas de que convivieron con otras creencias (el chamanismo, por ejemplo) como parte del sustrato de la cultura popular indígena.[85] En tiempos de crisis, estas creencias habrían por lo menos predispuesto a amplios segmentos de las masas rurales

[83] La figura de Quetzalcóatl y su asociación con la conquista española de México ha ejercido una fascinación infinita en los estudiosos de la cultura y la historia mexicana. Entre los trabajos modernos, que en su totalidad se ocupan en alguna medida de su estatus protomesiánico, la tradición profética de los aztecas y las continuidades de las expectativas mesiánicas en el periodo prehispánico y el colonial, véase Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe*, *op. cit.*, esp. pp. 149-153; Geoffrey W. Conrad y Arthur A. Demarest, *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism* (Cambridge, 1984), pp. 18-19; Enrique Florescano, *The Myth of Quetzalcoatl*, traducción de Lysa Hochroth (Baltimore, 1999), pp. 127-130; Gruzinski, *Man-Gods*, *op. cit.*, pp. 27-30; Tzvetan Todorov, *La conquête d'Amérique. La question de l'autre* (París, 1982); Robert C. Padden, *The Hummingbird and the Hawk: Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541* (Columbus, 1967), y David Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition* (Chicago, 1982).

[84] Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexican History* (Tucson, 1989), p. 175 y ss, ofrece una discusión breve y excelente de puntos de vista discordantes sobre estas cuestiones, a la vez que señala la fragilidad de las pruebas que sostienen el argumento de Cortés de que el emperador Moctezuma pensaba que el conquistador español era Quetzalcóatl, el hombre-dios que había vuelto; véase también James Lockhart (ed. y trad.), *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico* (Berkeley, 1993), pp. 19-21.

[85] Sobre la idea de ese tipo de sustrato cultural entre los mayas, tanto en tiempos de la Colonia como en la época moderna, véase Victoria Reifler Bricker, *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (Austin, 1981) y varios de los ensayos en Schroeder, *The "Pax Colonial"*, *op. cit.*; para el centro de México, véase Gruzinski, *Man-Gods*, *op. cit.*, y Florescano, *Memory, Myth and Time*, *op. cit.*

de la Colonia a formar la relación altamente catequizada con una figura carismática única típica del mesianismo.[86] En los episodios del Indio Mariano y el mesías trastornado, tenemos ciertas pruebas de lo anterior en fechas que llegan hasta 1800 más o menos.

La matriz perdurable de las expectativas mesiánicas populares no era, sin embargo, más que uno de los ingredientes de la singular alquimia de las creencias y las acciones colectivas. Otro fue la existencia y el amplio reconocimiento entre las masas rurales de la Colonia —sobre todo entre los pobladores indígenas— de una tradición protectora, patriarcal del gobierno monárquico, en cuyo centro se erguía la figura casi taumatúrgica del mismo monarca español. Además, no había duda de que el edificio grande y tambaleante del proteccionismo real hacia los indios, construido a pedacitos a lo largo de los tres siglos de gobierno colonial, estaba yéndose a pique, y las leyes para proteger a los pueblos indígenas estaban para ser infringidas, no cumplidas. Tampoco se echaba de menos una buena parte de cinismo en las *raisons d'État* de la política real hacia los indios. Desde un principio, la monarquía intentó oponerse a las tendencias centrífugas, feudales, de la empresa colonial en el Nuevo Mundo interponiéndose ella misma —e interponiendo también a sus agentes— entre los colonizadores y el abasto de la mano de obra indígena. Sin embargo, los indios de la Nueva España disfrutaban una serie de privilegios legales, exenciones y protecciones que interferían de manera significativa con su integración completa a la sociedad colonial, y que los mantenían en una burbuja legal de tutelaje que no se resquebrajó sino con la llegada de la nación mexicana independiente en la tercera década del siglo XIX.[87]

Había aspectos negativos y positivos en esta forma circunscrita de ciudadanía. Lo negativo era el estatus protegido de la gente indígena significaba el degradante pago de tributo, una fuerte reducción de derechos civiles y la eterna interferencia de las autoridades seculares y eclesiásticas en los asuntos civiles del pueblo. Lo bueno era la exención de cierto tipo de impuestos, penas legales en general más benignas que las impuestas a los que no eran indios, un alto grado de autonomía municipal, el acceso a un sistema

[86] Gruzinski sugiere que, de hecho, el linaje mítico-histórico de los *hommes-dieux* terminó entre los nahuas alrededor de 1430 (un siglo antes de la conquista española) debido a la necesidad de estabilizar políticamente el centro de México, lo que provocó cierto grado de divorcio entre el poder político y la divinidad, *Les hommes-dieux du Mexique*, *op. cit.*, pp. 18-19.

[87] Sobre la situación legal de los indios, véase, entre otros, a Paulino Castañeda Delgado, "La condición miserable del indio y sus privilegios", *Anuario de Estudios Americanos*, 28 (1971), pp. 245-335.

especial de tribunales, etc.[88] Tomando en cuenta la posición subordinada y desventajosa de los indios en la sociedad colonial, en términos generales se adaptaron notablemente bien al sistema judicial de la Colonia y tuvieron bastante éxito en la defensa ante las cortes de sus derechos a las tierras comunales y privadas, tanto locales como virreinales. Quisiera citar un solo ejemplo entre miles de los que se conservan en la documentación colonial, que tendremos ocasión de analizar brevemente desde una perspectiva un tanto diferente. A principios de la década de 1780, varios oficiales y vecinos indígenas de diversos pueblos de la región de Cuauhtitlán, situada al norte de la ciudad de México, se quejaban amargamente por la enajenación de las tierras de cultivo de los indígenas mediante arrendamientos y ventas, tanto a indios más ricos como a labradores no indígenas de la región. Luego de una prolongada investigación que el virrey ordenó, se descubrieron elementos de coerción, fraude y colusión de parte de los oficiales reales e indígenas locales en tales transferencias de tierras, se revocaron cientos de acuerdos de arrendamiento por mandato virreinal y las tierras en cuestión volvieron a estar bajo el control de los vecinos indios pobres. También se emitió un decreto virreinal para respaldar las anteriores prohibiciones de este tipo de acuerdos.[89] Lo que nos interesa enfatizar es que cuando estos u otros remedios legales y administrativos se aplicaban a favor de los indios de la Nueva España, se aplicaban en el nombre del rey y por órdenes suyas. Por añadidura, el ritual cívico y religioso constantemente insistía en el lugar central del rey español entre los pueblos y su benevolencia y preocupación paternal por el bienestar de sus súbitos más vulnerables.[90] Estas asociaciones contribuían poderosamente a la veneración popular del monarca español, sobre todo entre los indios que a menudo se refugiaban bajo el manto protector del patriarca, y hacían de su figura un candidato predominante para las expectativas mesiánicas. Además de las consideraciones sobre polí-

[88] Para un trabajo exhaustivo y fascinante del Tribunal General de Indias, institución exclusiva de la Nueva España, véase Woodrow W. Borah, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Berkeley, 1983). Borah sugiere que con el desmantelamiento del juzgado en las postrimerías de la Colonia (1791) desapareció uno de los principales mecanismos de resolución de conflictos en la sociedad mexicana.

[89] AGN, Tierras, vol. 1494, exp. 4, sin paginación, 1783.

[90] El rey ocupaba una posición casi suprapolítica en la tradición política española, y solía permanecer intacto aun en medio de la rebelión popular, pues su autoridad estaba separada de la legitimidad del gobierno, como se observa en el tradicional grito de los rebeldes y los sediciosos: "¡Viva el Rey! ¡Muera el mal gobierno!" Para un estudio cuidadoso de este hábito de pensamiento político en el Nuevo Mundo, véase John L. Pelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781* (Madison, 1978).

tica, cultura y cosmología, las condiciones sociales e intelectuales particulares en las que estos campesinos indígenas de México vivían a fines del periodo colonial —por ejemplo, la tradición sincrética de las creencias religiosas— tuvieron gran importancia en el surgimiento de las expectativas mesiánicas y del comunalismo. A esto dedicaremos ahora nuestra atención.

Los movimientos mesiánicos y milenaristas han sido bastante comunes en el mundo occidental y en aquellas regiones dominadas por Occidente desde el periodo medieval. En términos de la fe religiosa predominante, del discurso del Estado y de las jerarquías del poder eclesiástico, estos cultos y movimientos han sido considerados heterodoxos, pues normalmente adaptan, distorsionan o invierten elementos de la práctica ortodoxa o de la teología elevada de la Iglesia. Sin embargo, la ortodoxia y la heterodoxia no son categorías de los actores, sino que se han construido para medir el desfase con respecto a un tipo ideal —un canon oficialista, hegemónico de creencias y rituales prescritos— de lo que la gente realmente piensa, dice y hace. Aun en la cultura más uniformemente piadosa, devota y de apariencia conformista, es probable que en algún momento dado surjan versiones variadas de la doctrina oficial. Estas teologías y prácticas adulteradas se eliminan por un proceso de filtración de las enunciaciones de la esfera pública y la inscripción en el registro histórico a través de la hegemonía densificada en los sitios de expresión afectiva y simbólica correspondientes a la práctica religiosa; por miedo a la represalia ante el desacuerdo o la crítica, o simplemente por la falta de la suficiente disonancia cognitiva entre las creencias de un individuo o lo que él o ella ven arriba o en torno suyo en términos de las creencias y las prácticas prescritas.[91] Lo anterior sugiere que hablar en términos de ortodoxia y heterodoxia es poco menos que inútil para escribir la historia social y cultural centrada en los actores históricos. Sin embargo, a falta de una jugada radical subalternista, en el que los textos oficialistas pudieran leerse irónicamente, ya sea de adentro hacia fuera o de arriba abajo —por ejemplo, el sincretismo como una hipervaloración de lo que diluye, o el mesianismo como una desesperación vacía—, sigue siendo útil tratar de describir el desfase entre la religión canónica y la "práctica", e inscribir a esta última en un contexto cultural más amplio.

Muchos observadores de los movimientos mesiánicos-milenaristas y fenómenos relacionados han advertido que a menudo (aunque no exclusi-

[91] Sobre estas cuestiones recalcitrantes en el contexto de la modernidad temprana en Europa, véase en particular a Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londres, 1978); y Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations* (Cambridge, 1988).

vamente, de ninguna manera) florecen en regiones culturalmente "tradicionales" o relativamente aisladas, o entre las poblaciones marginales o transicionales donde las creencias no canónicas u otros elementos culturales más viejos tienen probabilidades de persistir por largos periodos de tiempo pese a los esfuerzos del Estado por reprimirlos.[92] Las creencias localistas o marginales con respecto al centro, las prácticas añejas de sincretismo religioso, la falta de educación al estilo europeo y el aislamiento geográfico y cultural ciertamente eran características de grandes regiones de la Nueva España, inclusive a fines de la época colonial. Como hemos visto, la caracterización de la gente indígena rural constantemente repetida por muchos curas párrocos y autoridades locales de finales de la Colonia —que eran ignorantes, flojos, borrachos, sodomitas empedernidos y con una inclinación natural a descarriarse en cuestiones religiosas, a la violencia, a la barbarie y a la rebelión— ciertamente no debe tomarse al pie de la letra. No obstante, abundan las pruebas de que era muy común que la comprensión a menudo sumamente imperfecta o selectiva de las enseñanzas religiosas sancionadas se combinara con los sistemas indígenas de creencias, que se caraterizaban por su antigüedad tanto como por su plasticidad. No es insensato suponer que estas condiciones ofrecían un ambiente propicio para las creencias mesiánicas.

Uno de los bastiones que el régimen español intentó erigir, a veces con gran diligencia, otras con desgano, contra estas fugas del orden colonial, fue el sistema de escuelas rurales en el campo mexicano, aunque quizá la palabra "sistema" le quede grande a esos esfuerzos *ad hoc*. A pesar de que este tipo de escuelas tenían como eje la Iglesia católica, o guardaban estrechos vínculos con ella, de ninguna manera convertían a la gente del medio rural en teólogos de altos vuelos ni en una comunidad homogénea de feligreses.[93] Las instituciones de educación secular, las escuelas de los pueblos

[92] Véase, por ejemplo, a Renée Ribeiro, "Brazilian Messianic Movements", en Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements* (Nueva York, 1979), p. 59; y Roger Bastide, *Les réligions africaines du Brésil: vers une sociologie des interpenétrations des civilisations* (París, 1960), p. 495 y ss.

[93] Es justo decir que en México los intentos de establecer escuelas rurales y los esfuerzos por "hacer patria" se enfrentaron a problemas similares ya bien avanzado el siglo xx, aunque la Iglesia dejó de ser el sitio principal desde mediados del siglo xix. Véanse, por ejemplo, los cuidadosos ensayos de Mary Kay Vaughan, "The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington, 1994), pp. 213-246, y Elsie Rockwell, "Schools of the Revolution: Enacting and Contesting State Forms in Tlaxcala, 1910-1930", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.),

para la gente indígena y otros habitantes del campo eran bastante comunes en la Nueva España a fines de la Colonia, pero en el mejor de los casos parecen haber logrado resultados mediocres. Una de las principales preocupaciones de la Corona en esta región era lo que ahora llamaríamos aculturación india, especialmente en lo referente a la adquisición del lenguaje.[94] Por ejemplo, una real cédula de 1770 relativa al establecimiento de escuelas de primeras letras en los pueblos indígenas mencionan como objetivo central "desterrar de estos sus dominios los diferentes idiomas de que usan sus naturales, y que sólo se hable el castellano".[95] Con todo y la insistencia de la Corona en estas órdenes, los documentos de finales de la Colonia dan sobrado testimonio de que un gran porcentaje de los indios del país no tenían ni un español funcional ni un manejo imperfecto de la lengua, aunque esto, por supuesto, variaba según los grupos sociales y las regiones geográficas. Parece probable que la proporción de hablantes monolingües de idiomas indígenas seguía siendo bastante elevada alrededor de 1800. Es considerable la cantidad de indígenas capturados por insurgentes después de 1810 que tenían un manejo pobre del español.[96] Por otra parte, ¿cómo esperar que fuera de otra manera cuando un siglo después casi una cuarta parte de la población francesa no hablaba la lengua de Voltaire o de Balzac, sino dialectos regionales?[97] Además, en el caso mexicano, la proporción de gente que sabía

Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico (Durham, 1994), pp. 170-208; y Steven Lewis, "Revolution and the Rural Schoolhouse: Forging State and Nation in Chiapas, Mexico, 1913-1948" (tesis doctoral, Universidad de California, San Diego, 1997).

[94] Sobre la cuestión general de la educación de los indios y sus antecedentes históricos, véase el estudio de Lino Gómez Cañedo, *La educación de los marginados durante la epoca colonial: escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España* (Mexico, 1982), que desafortunadamente se basa casi por completo en fuentes institucionales establecidas; Elisa Luque Alcaide, *La educación en Nueva España en el siglo XVIII* (Sevilla, 1970), en particular los capítulos VI y VII, y Dorothy Tanck de Estrada, "Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano", en Josefina Zoraida Vazquez *et al.*, *Ensayos sobre historia de la educación en México* (México, 1981), esp. pp. 37-40, 48-51. Shirley Brice Heath, *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation* (Nueva York, 1972) ofrece un panorama de la política de lenguas indígenas en México desde tiempos de los aztecas hasta cerca de 1960.

[95] AGN, Historia, vol. 494, exp. 4, fols. 18r-105v, 1774.

[96] Véase, por ejemplo, AGN, Criminal, vol. 229, sin núm. de exp., fols. 263-413v, Atlacomulco, 1810; vol. 8, exp. 11, sin fol., Teotihuacán, 1812; vol. 45, exp. 7, fols. 187r-199r, Tetecala, 1811; vol. 156, sin núm. de exp., fols. 20r-167v, Amecameca, 1810; vol. 400, sin núm. de exp., sin fol., Etla, 1818; vol. 163, exp. 18, fols. 307r-320r, Molango, 1811.

[97] Eugen Weber, "Who Sang the Marseillaise?", en Jacques Beaufroy, Marc Bertrand y Edward T. Gargan (eds.), *Popular Culture in France: The Wolf and the Lamb: from the Old Regime to the*

escribir probablemente fuera sumamente baja (digamos 10%), mientras que en el campo ha de haber sido aún menor. ¿Cómo podría haber sido de otra forma, si la proporción de hombres que sabían leer y escribir entre la población rural del sureste de Inglaterra era de entre 20 y 40% en 1840, mientras que a finales de 1860 era de apenas 6% en toda Rusia?[98] Tampoco tenía el México de la Colonia una literatura de obras de divulgación popular, como los *livrets bleus* de los franceses o los libritos que vendían los buhoneros y otros tipos de literatura popular de la Rusia decimonónica.[99]

El principal lugar considerado para la aculturación forzosa de la gente indígena fue la escuela del pueblo y, hasta cierto punto, el catecismo y otro tipo de adoctrinamiento religioso en las parroquias rurales sirvieron de instrumentos; pero los resultados distaban mucho de ser alentadores para quienes establecían las políticas de la Corona.[100] Por ejemplo, una revisión de los pueblos concluida en 1773 en el pueblo de Sayula, en la porción occidental del centro de México, señalaba que aunque existían en el papel, en los hechos la mayoría de las escuelas indias se hallaban casi extintas. Las comunidades carecían de los medios indispensables para pagar a los maestros de la escuela con los fondos del pueblo, mientras que la mayor parte de las

Twentieth Century (Saratoga, California, 1977), pp. 161-174, y del mismo autor *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France* (Stanford, 1976).

[98] Se encuentra cierta discusión de los índices de alfabetización en México para fines de la Colonia en Dorothy Tanck de Estrada, "La enseñanza de la lectura y de la escritura en la Nueva España, 1700-1821", y Anne Staples, "La lectura y los lectores en los primeros años de la vida independiente", ambos en Seminario de la Historia de la Educación en México, El Colegio de México, *Historia de la lectura en México* (México, 1988), pp. 49-93 y 94-126, respectivamente. La cifra para Inglaterra proviene de George Rudé y Eric Hobsbawm, *Captain Swing: A Social History of the Great English Agricultural Uprising of 1830* (Nueva York, 1975), pp. 64-65; la cifra para Rusia, de Jeffrey Brooks, *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917* (Princeton, 1985), p. 4. Para 1897, la tasa de alfabetización rural en general de Rusia había subido hasta alcanzar cerca de 20%, Robert Edelman, *Proletarian Peasants: The Revolution of 1905 in Russia's Southwest* (Ithaca, 1987), p. 39.

[99] Sobre la famosa *Bibliothèque bleue*, véase Roger Chartier, "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France", en Steven L. Kaplan (ed.), *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century* (Berlín, 1984), pp. 229-253; y sobre Rusia, Brooks, *When Russia Learned to Read*, *op. cit.*

[100] Una discusión interesante sobre temas similares de los esfuerzos del Estado posrevolucionario para educar la población rural (en su mayoría indígena) de Chiapas en las décadas de 1920 y 1930, se encuentra en Lewis, "Revolution and the Rural Schoolhouse", y para México en términos más generales, véase John A. Britton, *Educación y radicalismo en México*, 2 vols. (México, 1976), y Mary Kay Vaughan, *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico, 1930-1940* (Tucson, 1997) y *The State, Education and Social Class in Mexico, 1880-1928* (De Kalb, 1982).

familias eran tan pobres que pagar conforme a un mecanismo de inscripción individual les era imposible. Dejando de lado las limitaciones financieras, la actitud de los indios ante los vecinos del pueblo que no lo eran (grupo al que solían pertenecer los maestros de escuela), su resistencia a la aculturación y la tantas veces mencionada necesidad de que los niños trabajaran en el campo o en otras actividades productivas en vez de que asistieran a la escuela, provocaban una asistencia escolar muy baja y que los avances en la educación de los niños indígenas fueran muy lentos o inexistentes.[101] Un funcionario virreinal advertía lo siguiente, parafraseando el informe de casi una década después del alcalde mayor del distrito de Jiquilpan, situado en la misma área del país: "Es cierto que aquellos indios, participando, como es natural, de la misma aspereza de terreno en que nacen, son tan rústicos como asienta el alcalde mayor; pero también lo es que no hay otro modo de civilizarlos, y suavizar la fiereza de su genio, que el de la instrucción..."[102] Para ser justos, debiera señalarse que los sacerdotes de la localidad a menudo se oponían a que las escuelas seculares se establecieran o siguieran funcionando, seguramente por temor a que se debilitara el control que tenían sobre sus feligreses. Así, al igual que otros párrocos, el cura párroco de Tecali, en el sureste de Puebla, siempre se opuso a que se les enseñara el español a los indios de su parroquia. Por el año de 1770 predicó abiertamente desde el púlpito en contra de que se estableciera una escuela en el pueblo, aunque alentaba la asistencia a las lecciones de catecismo que se impartían en la iglesia en náhuatl. Asimismo, en el distrito de Miaguatlán del sur de Oaxaca, las escuelas se convirtieron en una contienda política entre el cura local y los funcionarios realistas en la década de 1780.[103] El último decreto real (1816) del periodo colonial que ordena el establecimiento de las escuelas indígenas advertía el frecuente incumplimiento de los decretos anteriores.[104]

[101] AGN, Historia, vol. 494, exp. 4, fols. 18r-105v, 1774. Para una serie de informes interesantes sobre las escuelas rurales indígenas de otros distritos de México, todos ellos de 1784, véase AGN, Historia, vol. 495, exps. 6, 7, 8, 10, 14, 15 y 19. Todos estos informes tratan sobre problemas similares de financiamiento y resistencia de los indígenas a la enseñanza escolar de los niños, aunque en algunos distritos los resultados fueran mejores.

[102] AGN, Historia, vol. 495, exp. 20, fols. 293r-303r, 1784. Es probable que el verbo "educar" tuviera en este uso oficial un significado más amplio que la palabra moderna, algo más similar a "civilizar y controlar".

[103] AGN, Historia, vol. 495, exp. 7, fols. 80r-130r, 1787.

[104] AGN, Historia, vol. 493, exp. 15, fols. 212r-218r, 1816. Otra evaluación general especialmente pesimista de la escuela rural indígena hecha por algunas elevadas autoridades virreinales es la que se enuentra en AGN, Historia, vol. 495, exp. 20, fols. 293r-303r, 1784.

Otro alto funcionario de la Corona valoraba apesadumbrado los mediocres resultados del impulso por aculturar a los indios de la Nueva España mediante escuelas seculares, relacionándolos con el estallido de la insurgencia en 1810. Al comentar un informe referente a las escuelas del distrito de Metztitlán —una región montañosa de pueblos pequeños y asentamientos dispersos que se extendía por la sierra hacia el norte de la ciudad de México y que sería un foco endémico de rebelión en los años siguientes— el funcionario decía que el estado de las escuelas era "lastimoso". Ampliaba su argumentación haciéndola extensiva a toda la Colonia y mencionaba un informe publicado en Guatemala unos 15 años atrás en el que se afirmaba que había en la Nueva España muchos indios tan ignorantes de la doctrina religiosa oficial que ni siquiera sabían persignarse. Además, señalaba la falta general de educación como una de las principales causas de la rebelión: "Porque ¿no es notorio que los jefes de los insurgentes se han valido de la sencillez e ignorancia de los pobres indios en puntos de religión y de política, para seducirlos con falsas máximas, y arrastrarlos al partido de la rebelión?"[105] Por paternalista que fuera su lenguaje, el análisis del funcionario tenía ciertos elementos de verdad por razones que él mismo no hubiera adivinado.

Más importante aún que la falta de educación secular entre la población indígena para alimentar una tradición de expectativas mesiánicas era la heterodoxia religiosa de diversos tipos. Ahora, si bien es cierto que la heterodoxia de una persona bien puede ser la intensa fe de la otra, no lo es menos que las nociones de relativismo cultural y fe individual no estaban difundidas en el periodo del que estoy hablando. Además, tanto el ejercicio de los ritos religiosos heterodoxos y la resistencia un tanto más pasiva ante el adoctrinamiento religioso tradicional en las parroquias, a menudo se vinculaba con un rechazo global contra los colonizadores españoles y su cultura. Por ejemplo, el párroco franciscano del pueblo indio de Poncitlán, en la ribera norte del lago de Chapala, informaba en 1731 sobre la hostilidad de los pobladores indígenas locales, especialmente en el vecino pueblo de Mezcala. El problema para inducir a la gente de la localidad a asistir a misa y cumplir con los demás sacramentos cristianos había sido durante décadas un quebradero de cabeza para todos los sacerdotes que oficiaban en la región. Sin embargo, el franciscano y otros testigos españoles de la localidad insistían en la "enemistad [que los indios] demuestran a los españoles"

[105] AGN, Historia, vol. 493, exp. 12, fols. 114r-136r, 1811.

y cierta "repugnancia" a tener gente que no era indígena viviendo en sus pueblos, como ya lo hemos observado a propósito de los maestros de escuela. En los pueblos de la región, las revueltas contra los párrocos y los ataques ocasionales contra las autoridades locales seculares eran hechos bastante periódicos, y en cierta ocasión provocaron el asesinato de un teniente de justicia. En la década de 1720, en un pueblo del distrito los indios llegaron al punto de atacar al cura en su iglesia. Durante el revuelo, uno de los sediciosos entró en la sacristía, se comió todas las hostias bendecidas y para horror de varios mirones reventó cuando corría a su casa a través del camposanto muriendo en el acto.[106] De vez en cuando, estos conflictos con los curas del pueblo se relacionaban no sólo (o no principalmente) con cuestiones de observancia religiosa, sino también con el pago de obvenciones eclesiásticas y los requerimientos de trabajo u otros servicios de parte del clero parroquial, ya lo hemos visto. Las quejas de los párrocos de los pueblos sobre la falta de religiosidad y la ignorancia de su grey indígena eran tan generalizadas en toda la Nueva España a fines de la Colonia e inclusive después (como ya vimos en el capítulo X), que manifiestan lo superficial que había sido la evangelización, al menos en cuanto se refiere al cumplimiento formal de los deberes religiosos. Por ejemplo, el cura de Calimaya, situado a pocos kilómetros al oeste de la ciudad de México, afirmaba en 1792 que de sus 5 000 feligreses, casi todos indígenas reincidentes en sus anteriores creencias, no llegaban a 100 los que sabían decir las oraciones más sencillas. En una carta de 1809, el cura de Apaxtla (donde vivían los adanes semi-salamandrinos, como recordaremos), cerca de Taxco, al suroeste de la capital, lamentaba el "deplorable" estado moral de su parroquia y añadía "que con lagrimas de sangre se debe llorar la perdicion de aquellas almas, pues han abandonado absolutamente la religión". Por las mismas fechas, en el cercano pueblo de Zacualpan, el párroco se quejaba de que a pesar de sus intentos por enseñar a sus feligreses indígenas algunos elementos de la doctrina cristiana los domingos después de la misa, se negaban a quedarse en la iglesia, empujándose unos a otros y molestando a los auxiliares que trataban de que se quedaran sentados durante las lecciones. Algo similar era lo que ocurría entre los indios que habitaban en Celaya, ciudad de buen tamaño al norte de la ciudad de México, en el Bajío, donde no lograban

[106] BPE, Civil, caja 49, exp. 4, ser. 637, 1731. Vale la pena advertir que el pueblo de Mezcala, junto con otros pueblos indios vecinos, se convirtió en el centro de una prolongada rebelión armada, y el centro de un famoso episodio en el que las fuerzas realistas sitiaron una guarnición insurgente en la isla del mismo nombre en el lago de Chapala.

inculcar en los indios ni con suavidad ni con dureza los elementos básicos de la fe.[107] Es, por supuesto, la misma región de la que procedía la gente a la que conocimos luego de la batalla de Las Cruces en 1810. Los feligreses indígenas de muchos pueblos dejaban de ir a misa, de comulgar y de confesar durante años. Vivían juntos fuera de matrimonio, se negaban a bautizar a sus recién nacidos y enterraban a sus muertos fuera de los cementerios de la iglesia.[108]

La ignorancia de los elementos formales de la religión, la resistencia al adoctrinamiento y el conflicto con las autoridades eclesiásticas fueron endémicos a fines de la Colonia, pero también parecen haber sido bastante comunes otras formas más activas de conducta heterodoxa, aunque menos documentadas por su naturaleza misma. La forma más radical era el advenimiento de los mesías indios, de los que ya hemos conocido a algunos. Antonio Pérez fue otra figura similar, surgida por los años de 1760 en la región cañera de Yautepec, en Morelos. Predicaba nada menos que una inversión total del orden social que prevalecía en la Colonia, revistiendo sus visiones proféticas con un lenguaje compuesto por la imaginería apocalíptica tanto tradicional como precolombina (el alma de Cristo estaba hecha de granos de maíz, etc.). Años después, el recuerdo de Pérez, su culto y sus seguidores seguían frescos en la región, y todavía a finales de los años de 1770, había ciertos indicios de que el culto sobrevivía en Tepozotlán y sus alrededores.[109]

[107] Calimaya, AGN, Clero Regular y Secular, vol. 131, exp. 1, fols. 1r-110r, 1792; Apaxtla, *ibid.*, vol. 126, exp. 12, fols. 286r-294r, 1809; Zacualpan, *ibid.*, vol. 5, exp. 8, fols. 418r-453v, 1801; Celaya, AGN, Historia, vol. 500, exp. 3, fols. 168r-187r, 1797. Otros ejemplos representativos son los casos de Actopan, AGN, Clero Regular y Secular, vol. 179, exp. 13, fols. 398r-428v, 1763; Tlacotalpan, vol. 188, exp. 7, fols. 115r-137r, 1790; el informe sobre todas las misiones secularizadas de la Nueva España, vol. 213, exp. 15, fols. 24r-256r, 1794; Huasteca y Sierra Gorda en general, vol. 126, exp. 11, fols. 281r-285v, 1809; Metztitlán, AGN, Bienes Nacionales, leg. 472, sin núm. de exp., sin fol., 1819; y el extenso informe sobre una inspección pastoral en la sierra de Metztitlán y la Huasteca, AGN, Bienes Nacionales, leg. 716, 1819; muchos de estos casos se glosan en el capítulo x.

[108] Sobre los entierros sin registro y otras prácticas "irregulares", véase Murdo J. MacLeod, "Death in Western Colonial Mexico: Its Place in Village and Peasant Life", en Mark D. Szuchman (ed.), *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries* (Boulder, 1989), pp. 57-73.

[109] Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique*, *op. cit.*, p. 114 y ss; AGN, Criminal, vol. 203, exp. 4, fols. 109r-268r, 1778; y véanse también las interesantes observaciones sobre la tradición profética indígena debidas a David A. Brading en "Images and Prophets: Indian Religion and the Spanish Conquest", manuscrito inédito (1985). Sobre Pérez, véase el reciente artículo de Arij Ouweneel, "El pasado seguía vivo en Antonio Pérez: envidias de estamentos de un indígena mexicano, 1757-1761", *Colonial Latin American Review*, 6 (junio, 1997), pp. 79-96.

Naturalmente que estas manifestaciones espectaculares de la heterodoxia india eran contadas en comparación con el ejercicio diario del chamanismo, la brujería, los ritos de fertilidad, etc. Por ejemplo, en 1817, el vicario de San Lorenzo Huichichilapan, pueblo cercano a Toluca a pocos kilómetros al oeste de la ciudad de México, informó sobre el arresto de varios hombres del pueblo por participar en ritos propiciatorios en honor de un dios indígena tradicional de la sierra. En la celebración del culto se usaban iconos de Cristo y la Virgen, pero también algunos muñecos que seguramente representaban deidades paganas, los hombres y las mujeres bailaban y cantaban, presentaban ofrendas de comida (sobre todo tamales) y también recurrían a otros elementos rituales.[110] En 1813, un cura local descubrió prácticas "idólatras" más o menos parecidas en Xochimilco, un distrito muy cercano a la capital virreinal; en este caso, los chamanes locales supervisaban un culto sincrético con matices de ritos de fertilidad en una capilla secreta dentro de una cueva.[111] Al oeste de Cuernavaca, en el pueblo de Tecualoya, enjuiciaron a una indígena del lugar acusada de brujería, con abundantes testimonios de varios vecinos que sustentaban el caso.[112]

Junto a la resistencia al adoctrinamiento religioso, el mesianismo y la heterodoxia activa, corría una fuerte tradición de lo que no podemos llamar de otro modo más que devoción popular: celebraciones religiosas, procesiones de varios tipos relacionadas con acontecimientos litúrgicos o con la veneración de imágenes locales, capillas y cultos espontáneos, etc. Más o menos hasta el segundo tercio del siglo XVIII, se toleraban e inclusive se alentaban estas manifestaciones de devoción popular conforme a la exuberancia de la iglesia barroca y las doctrinas expansivas del catolicismo tridentino. Sin embargo, después de esas fechas, con la llegada de las Reformas borbónicas impulsadas por la monarquía española ilustrada, la Iglesia mexicana cambió de posición. A partir de ese momento, se propició el saneamiento, la restricción o la franca represión de las formas populares de devoción, lo que a veces había de provocar una violenta resistencia, sobre todo entre los pobladores indígenas. Repetidamente se condenan en los decretos virreinales los "abusos" de los indios y de otra gente, como el despilfarro, las apuestas, la embriaguez y las actividades comerciales que se realizaban junto con ocasiones de celebración religiosa, como la Semana

[110] AGN, Bienes Nacionales, leg. 663, sin núm. de exp., sin pp., 1817.
[111] AGN, Bienes Nacionales, leg. 976, exp. 39, sin pp., 1813.
[112] AGN, Bienes Nacionales, leg. 663, sin núm. de exp., sin pp., 1818.

Santa.[113] Todo cuanto se apartara de la teología y el ejercicio religioso oficialmente sancionado se hacía acreedor a la reprobación de las autoridades de la Iglesia, al igual que las prácticas seculares de celebración. En las últimas décadas del siglo, los funcionarios virreinales negarían periódicamente a los indios los permisos para establecer capillas populares en los pueblos de la provincia.[114] En efecto, es probable que varias de las revueltas o levantamientos de los pueblos que estallaron vinculados a la rebelión de Hidalgo de fines de 1810 hayan guardado alguna relación con la frustración popular ante los intentos del clero por reprimir ese tipo de celebraciones religiosas, principalmente las de Todos Santos.[115] En consecuencia, algunas formas de devoción popular religiosa que la Iglesia mexicana ilustrada describía como perjudiciales, entraron ipso facto en el sustrato de la ideología indígena que alimentó la heterodoxia y las posiciones políticas de oposición que fácilmente se relacionaron con ella.

La geografía moral de la vida de pueblo

Ahora quisiera discutir con detalle la cuestión de la identidad comunitaria, esencialmente relacionada con lo anterior, aunque analíticamente distinta, a fines de la Colonia y durante el periodo insurgente, sobre todo entre la gente indígena del campo. En el capítulo anterior vimos por qué en una insurrección rural casi no hubo rebelión agraria, y propusimos que los tumultos populares eran finalmente una expresión más genuina de las angustias y aspiraciones del pueblo que el contenido agrario —por ejemplo, los ataques contra las haciendas, el robo de ganado, las ocasionales referencias a la expropiación de tierra— a veces observado en la acción colectiva popular durante la insurgencia. Ciertamente, los agravios materiales y las dificultades en el

[113] En general, véase David A. Brading, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico", *Journal of Latin American Studies*, 15 (1983), pp. 1-22; Brading, "Images and Prophets", *op. cit.*, y Gruzinski, *Les hommes-dieux du Mexique*, *op. cit.*, pp. 161-167. Para varios estudios de caso de la fe popular en la Colonia (muchos de ellos con participación indígena) y la reacción oficial, véase Beezley, Martin y French, *Rituals of Rule*, *op. cit.* Los "excesos" de la Semana Santa en la década de 1790 en la ciudad de México, Pátzcuaro y Silao están registrados en AGN, Historia, vol. 437, exps. 3, 5-11, 1791-1798.

[114] Véanse, por ejemplo, los casos de Huavacocotla y Atotonilco el Alto en AGN, Clero Regular y Secular, vol. 22, exp. 14, fols. 240r-246v, 1791, y exp. 13, fols. 225r-238v, 1794, respectivamente.

[115] Véanse, por ejemplo, los documentos sobre la revuelta de los vecinos de Amecameca durante el carnaval de 1806, AGN, Criminal, vol. 71, exp. 6, fols. 167r-241v, 1806-10, y el caso de Atlacomulco, revisado en el capítulo xv.

campo eran bastante reales, ya lo hemos visto; pero por sí mismos son incapaces de explicar las formas, los tiempos y el contenido simbólico de la acción popular colectiva del medio rural. La acción colectiva demostró un interés mayor o igual por la supervivencia moral y afectiva de las comunidades campesinas que por su conservación física; aunque casi no cabe duda de que para la gente del campo de fines de la Colonia ésta habría sido una distinción muy artificial. Así, del sustrato de las creencias mesiánicas en general, pasamos a la cuestión de la forma en que la ideología religiosa ayudó a constituir las identificaciones y solidaridades localistas, uniendo a individuos y familias en una comunidad, pese a la estratificación internas, las tensiones sociales y las riñas faccionales intracomunitarias. La argumentación no se basará en paralelismos ni analogías. Aunque el apego de tintes mesiánicos a la monarquía en general y a la persona del rey Fernando VII en particular fuera de tipo religioso y aunque las comunidades rurales se organizaran en torno a un eje central o una cosmovisión religiosa, esto no significa por fuerza que ambas cosas estén relacionadas. Por el contrario, en mi opinión, las comunidades así organizadas y legitimadas se apegaban a la monarquía española para poder sobrevivir en medio de un trastorno social en el que el pensamiento religioso y político formaban una conexión muy estrecha, como las dos filas de una doble hélice.

El localocentrismo al que tantas veces me he referido en la discusión de las comunidades indígenas rurales, se basaba en gran medida en un estilo de pensamiento en el que la entidad política buscaba la legitimidad en el reino religioso, y la sensibilidad religiosa su expresión más amplia en la celebración pública. Ahora bien, la estrecha interrelación de la entidad política y las creencias religiosas no eran solamente un artefacto del orden colonial, aunque éste la reforzaba. El santo patrono y la iglesia eran símbolos del pueblo colonial en gran medida porque el dios de un grupo étnico y el templo eran los símbolos de la entidad política local prehispánica, el altépetl. A su vez, la doble hélice de la política y la religión tenían raíces prehispánicas, que eran la multiplicidad de etnicidades y dialectos indios, la organización celular de las comunidades y un tipo especial de vida económica configurada por ellas y en torno a ellas. Para las comunidades que así se constituían, el rey (o sus sustitutos) representaba un punto fijo suprapolítico en un mundo cambiante que servía de anclaje a la forma de vida tradicional en riesgo de disolverse. La afinidad entre comunidad y rey era, pues, natural; pero exige ser explicada desde ambos lados. Intentaré relacionar los horizontes étnicos de la referencia política esbozados en el perfil social del

capítulo II con la historia natural y la coreografía de la acción colectiva detallada en los capítulos XV al XVII, y estos dos con las expresiones mesiánicas e ideológicas de otro tipo que han ocupado nuestra atención en las primeras partes de este capítulo.

En la candente atmósfera política de los años próximos a 1810, no sorprende que la imaginería política y la imaginería religiosa se fundieran ampliamente tanto en la retórica como en la acción. La identidad comunal de los pueblos había estado bajo el ataque de las presiones internas y externas de los pueblos, un proceso prolongado con dimensiones políticas significativas. Esa identidad había estado tradicionalmente vinculada a la expresión religiosa, una relación que el concepto de "campanilismo" describe con pocas palabras: la tendencia de los pobladores a ver el horizonte político y social como si tuviera la misma extensión metafórica que la vista desde del campanario de su iglesia (por el italiano *campanile*). Cuando querían convocar a los hijos e hijas del pueblo para platicar, para que observaran el orden público o inclusive para levantarse en armas, los vecinos indígenas siempre repicaban las campanas de la iglesia, invocando el símbolo de identidad comunitaria, a pesar de la fuerte reprobación del clero de su parroquia. En un caso de 1799, en el pueblo de Atlautla, distrito de Chalco, cercano a la ciudad de México, los vecinos se hallaban enfrascados en una discusión con el párroco del pueblo, cuando otro sacerdote local los exhortó a dejar de repicar las campanas de la Iglesia para que se reuniera la gente en la plaza; pero los vecinos le respondieron que "... que repicarían hasta que quisieran, que a ellos les habían costado las campanas, y a mí no".[116] Por esas mismas fechas, en el pueblo de Zapotlán el Grande en la región del lago de Chapala, en el Occidente de México, los vecinos indios se quejaban amargamente de la política del párroco, que sólo a la gente de razón enterraba en el panteón de la iglesia, y decían que "no se doblan las campanas por indio alguno" y que los acostumbrados repiques con motivo de las fiestas religiosas habían caído en el desuso. Una delegación de indios del pueblo afirmaba:

> Es un rigor... es un rigor, volvemos a decir, que siendo nuestro pueblo se nos trate con tal desprecio, y que la iglesia sirva solamente para los de razón, pues sólo a éstos se entierran en ella, y a los indios que están en su suelo y en su pueblo, despreciarlos y tratarlos con inhumanidad, como se está viendo en el presente caso, pues siendo los de razón unos agregados al pueblo, para éstos ha de

[116] AGN, Criminal, vol. 157, exp. 3, fols. 93r-155v, 1799.

> haber entierros en la iglesia, repiques y cuanto quieren, y para lo infelices indios que es pueblo suyo se les trata como [venimos manifestando].[117]

Asimismo, era tan fuerte la identificación de los indios con sus procesiones religiosas, que la menor novedad en sus procedimientos o la mínima variación de sus rutas podía provocar un grave disturbio, como muchos párrocos descubrieron muy a su pesar. Quizá la forma más infame de atacar a un pueblo fuera quitarles las imágenes de su iglesia.[118]

Ciertamente, el repicar de las campanas de la iglesia del pueblo era importante por sí mismo, pues a menudo se usaba para convocar a la gente del campo a defender a sus pueblos durante la rebelión o para movilizarlos a favor de la causa insurgente o la realista. Sin embargo, los repiques no eran más que la manifestación sonora de una proyección más profunda de la comunidad hacia el mundo exterior y en términos más esenciales del impulso hacia la autodefensa comunal que llevó a buena parte de la gente del medio indígena y rural en general a participar en la lucha insurgente. Ya he trazado la continuidad tanto tipológica como ideológica entre los disturbios de pueblo de fines de la Colonia y los estallidos similares en gran parte del centro de la Nueva España después de 1810. Aquí se trata más bien de explorar a mayor profundidad las fuentes de la identidad del pueblo demostrando cómo convergían en el espacio comunal los ejes fundamentales de la memoria histórica, el tiempo y la sacralidad. Como la documentación que más abunda es la de las disputas por la tierra, quizá sea éste el mejor camino para llegar al interior de la vida del pueblo y sus categorías cognitivas básicas, pese a mi insistencia en que el conflicto agrario *per se* no se hallaba en el corazón de la insurgencia popular. La manera en que la memoria colectiva, el cálculo del tiempo y el paisaje sacro se unen fraguando la identidad del pueblo explica mucho sobre los horizontes políticos de la gente del campo, los patrones de la acción colectiva en el medio rural y los discursos políticos de tintes mesiánicos de los pobladores.[119]

[117] BPE, Civil, caja 143, exp. 5, ser. 1564, 1797.

[118] Véanse los interesantes casos del secuestro de imágenes religiosas de madera de las iglesias de San José de Tateposco y Tucumatlán, ambas en la región del lago de Chapala, en relación con un conflicto por la tierra y en represalia por la actividad rebelde, respectivamente, en BPE, Archivo Judicial de la Audiencia (en adelante AJA), 265:3:3615, 1818, y HD 6-3.316, 1815.

[119] Las siguientes páginas están tomadas en gran medida de mi artículo "Dreamscape with Figures and Fences: Cultural Contention and Discourse in the Late Colonial Mexican Countryside", en Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (eds.), *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux: l'expérience américaine* (París, 1996), pp. 137-159, publicado en español como "Paisaje de ensueño con figu-

En un famoso artículo publicado hace 30 años acerca de la ocupación de tierra campesina en el Perú del siglo XX, Eric Hobsbawm da a entender con claridad (en los casos en que no insiste explícitamente) que las reclamaciones de los campesinos a la posesión "inmemorial" de las tierras que habían invadido eran poco menos que incuestionables en un sentido literal, aunque no en el sentido legal. La reclamación de la "posesión inmemorial" ofrecía a los pobladores militantes cuyas tierras habían sido expropiadas una sólida justificación legal y moral para recuperarlas y obtener títulos permanentes de propiedad ante los tribunales nacionales.[120] No acuso a Hobsbawm de aceptar ingenuamente estas reclamaciones con excesiva credulidad, pues resulta claro que aun cuando afirme la validez de la propiedad campesina, también admite que los títulos de derechos y otros documentos a menudo no eran genuinos. Así pues, no es la falsificación el problema (aunque sea de suyo interesante), sino el contexto temporal para la construcción de la legitimidad. Esto es: lo que está en juego son los términos en que se falsificaban algunos de los títulos, o en los que se enfatizaban algunos elementos legitimadores de los documentos auténticos. Lo interesante, entonces, no es la verdad o la falsedad de los derechos que se alegan, sino la interrelación de las ideas campesinas sobre el tiempo, el espacio y la sacralidad que constituyen la formación discursiva.

En el caso de México, prácticamente lo único inmemorial que tienen estos supuestos derechos es su propio uso retórico, pues las demandas de fondo deben determinarse caso por caso. A fines de la época colonial, los derechos legales putativos a los títulos colectivos de propiedad de la tierra, así como otros derechos prescriptivos, se basaban o se apoyaban en la justificación de que un individuo, una familia, un grupo de gente o, más comúnmente, un pueblo, había gozado de la posesión "desde tiempo inmemorial", esto es, más allá del alcance de la memoria, el archivo o la tradición.[121] Para

ras y vallados: disputa y discurso cultural en el campo mexicano de fines de la Colonia", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (eds.), *Paisajes rebeldes: una larga noche de rebelión indígena* (México, 1995), pp. 145-179.

[120] Eric J. Hobsbawm, "Peasant Land Occupations", *Past and Present*, 62 (1974), pp. 120-152. Quiero agradecer a Juan Martínez-Alier por algunos comentarios sobre mi crítica original del artículo de Hobsbawm que me ayudaron a aclarar las ideas sobre el tema.

[121] Para una discusión a conciencia de la legislación colonial en cuanto se refiere a los indios novohispanos y que presta cierta atención a las diferentes ideas de propiedad entre pueblos indígenas y colonizadores, véase Borah, *Justice by Insurance*, *op. cit.*, en particular los registros de los sumarios de caso; asimismo, para una indagación interesante en la filosofía legal que se encuentra tras los derechos a la propiedad de la tierra en las Colonias, véase Jonathan D. Amith, "The Möbius Strip: A Spatial History of a Colonial Society: Central

no citar más que un ejemplo, en 1767, cuando los indios del pueblo de Jocotepec, cerca del lago de Chapala en el Occidente de México, entablaron una demanda contra el dueño de la importante hacienda de Huejotitán por invadir sus tierras comunales, alegaron la "posesión inmemorial" del territorio en cuestión como fundamento legal para levantar la denuncia. Los pobladores insistían en que el título se remontaba al menos a la fundación de la "poblazón nueva" de Jocotepec, que había sido trasladada desde un sitio aún más antiguo cerca de ahí. No obstante, por el contexto de los argumentos resulta claro que la ubicación más reciente del pueblo se había establecido en el último tercio del siglo XVII, unos 100 años antes del juicio, y que los derechos reclamados surgían de tal fundación y no de la anterior.[122] También era frecuente que se adujera esta misma "posesión inmemorial" como prueba de propiedad privada individual, sobre todo cuando los demandantes eran indígenas, en los casos de escrituras o límites ambiguos, e inclusive cuando estos títulos de propiedad no existían bajo ninguna forma escrita.[123]

¿A qué se referían exactamente los campesinos indios que alegaban tener la "posesión inmemorial" de la tierra? ¿Qué línea histórica estarían trazando y la memoria de quién estarían construyendo? Algunos estudiosos han insinuado plausiblemente que una reclamación legal "inmemorial", marco jurídico que los litigantes indios adaptaron de la doctrina legal española y de la práctica jurídica colonial, se remontaría al periodo de la Conquista.[124] No obstante, no parece haber sido éste el sentido de la frase en los casos

Guerrero, Mexico, from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries (tesis doctoral, Yale University, 2000).

[122] AIPG, Tierras, leg. 78, exps. 3-12, 1767. Para una reclamación semejante de posesión inmemorial, véase el caso de Cuiseo, más o menos de la misma región, en AIPG, Tierras, leg. 22, exp. 4, 1791.

[123] Para consultar casos llevados ante el tribunal relativos a los títulos de propiedad privada, en contraposición al territorio de posesion corporativa o de tierras conocidas como de propiedad comunal, véase el juicio de Gregorio Antonio, natural de Tlajomulco y bisnieto de una cacica india del pueblo, contra el barrio de Cuyutlán por la invasión de sus tierras, en AIPG, Protocolos de Tlajomulco, vol. 2, sin pp., 1779; y la orden de amparo extendida a favor de don Martín de Velasco, cacique del pueblo de Sula, por el título de su tierra particular en un juicio contra algunos terratenientes españoles vecinos, en AIPG, Tierras, leg. 41, exp. 15, 1777. Estos y la mayoria de los otros casos de tierra citados en la presente seccion se remiten al Occidente de Mexico y están tomados de la región de Guadalajara. Otros estudios del campo en la Colonia han encontrado discursos muy similares en los litigios de indios y otros por títulos de propiedad de la tierra, por lo que no hay motivos para creer que mis conclusiones en este caso no puedan aplicarse más ampliamente a la Nueva España en su conjunto.

[124] William B. Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca* (Stanford, 1972), p. 108; éste parecería ser asimismo el sentido de las opiniones presentadas por Borah y las autoridades que cita en *Justice by Insurance*, *op. cit.*, *passim*.

arriba citados. Ciertamente, los terratenientes no indígenas pueden haber construido definiciones más apropiadas. Esto se advierte en el caso de don Francisco García de León, dueño de la hacienda de Santa Cruz en la jurisdicción de Ahualulco, al noroeste de Guadalajara. En el juicio que se llevó a cabo en el siglo XVIII, esta persona reclamaba derechos inmemoriales a una parte del cerro de Ameca, y delimitaba la frase "de la posesión inmemorial" añadiendo "o al menos más de 40 años".[125] Francamente no hay razón para sospechar que los terratenientes indígenas, así fueran particulares o corporativos, con su dominio rápidamente adquirido del sistema legal y su incansable ánimo litigante, fueran menos propensos a manipular la memoria histórica y las fórmulas legales de esta manera, aunque quizá lo hicieran de manera menos abierta dada su posición relativamente desventajosa y vulnerable en el esquema colonial.

De hecho, en los casos de las Audiencias de la Nueva Galicia y la Nueva España, la posesión inmemorial no solía colindar con la Conquista ni con otro tipo de acontecimiento histórico de naturaleza trascendental, como tampoco era tan indefinido como para situarse "más allá de la memoria viva"; más bien se vinculaba a una realidad local y bastante concreta. Por ejemplo, en el caso de Jocotepec arriba citado, el horizonte de la memoria histórica era definitivamente corporativo, y se remontaba más o menos al último tercio del siglo XVII.[126] En un juicio de 1791 por los títulos de propiedad de la tierra en el que se involucraba el pueblo de Cuiseo, cercano al lago de Chapala, el horizonte temporal operante para el título legítimo no era de 40 años, sino de 100.[127] En un caso especialmente significativo de 1777, el advenedizo pueblo sujeto de Santa María se confrontaba con el pueblo grande y establecido de Poncitlán y con un hacendado español de la localidad, alegando que había llevado una vida política independiente durante más de un siglo —en esencia, "desde tiempo inmemorial"— y que por consiguiente estaba plenamente justificada su reclamación de gozar sin perturbaciones la posesión de las tierras que ocupaba. El terrateniente español y el pueblo de Poncitlán, por su parte, calificaban a Santa María como un vástago ilegítimo del poblado mayor, y solicitaban de la Audiencia de Guadalajara "que se les quite

[125] AIPG, Tierras, leg. 25, exp. 21, 1757. Amith sugiere que 40 años era la referencia legal acostumbrada para los derechos de propiedad residual cuando no había un título registrado comprobable de la tierra; véase Amith, "The Möbius Strip", *op. cit.*

[126] Puede decirse lo mismo de los ejemplos de títulos privados de tierras entre los terratenientes indígenas, como el cacique de Sula citado en la nota 109, cuyo amparo original de la Audiencia databa de 1592 y sus escrituras de mucho antes.

[127] AIPG, Tierras, leg. 22, exp. 4, 1791.

el extraño gobierno político que han mantenido meramente para molestar otros partidos". Finalmente, los altos tribunales confirmaron los derechos del hacendado español manteniéndolos inalterados, pero ordenaron que Poncitlán hiciera una donación parcial de tierras a Santa María, por principio de equidad más que por otra cosa.[128]

Estos casos y otros similares sugieren que las nociones sobre el tiempo de los pueblos indios campesinos, al menos como se advierten en la expresión formularia "desde tiempo inmemorial" y las prácticas discursivas que la acompañan en el terreno de la disputa legal, debían situarse, no en un *continuum* universal o absoluto —en otras palabras, no en los términos del "tiempo del mundo", ni en "tiempo azteca"—, sino en una demarcación más localizada que se define con el recuerdo de acontecimientos específicos y sucesiones generacionales. Los anclajes o estaciones que solían mencionarse para este "tiempo más allá de la memoria viva" eran la fundación de un pueblo, la sucesión de autoridades políticas o el linaje de los caciques, o los puntos en los que las fortunas y las vidas particulares se intersecaban en el flujo de la memoria y los acontecimientos públicos. La "gente de razón" que se enfrentaba a los indios en la esfera legal y política podía interpretar como señal de una memoria pública trastornada las estructuras mismas de transmisión mnemónica que contribuían a la resistencia y la identidad cultural, y las convertían en síntomas de infantilismo, vulnerabilidad e incompetencia de los indios. El apoderado del importante pueblo indígena alfarero cercano a Guadalajara, Tonalá, no era indio, y en un juicio de 1779 señala que sus partes no habían llenado las formas legales para completar la adquisición de una parcela de tierra comunal por "... [su] rusticidad y pobreza... a lo que se añade el notable defecto de que la comunicación entre ellos en el transcurso del tiempo no es fácil, porque las repúblicas de sus pueblos varían cada año..."[129]

El caso particular de Santa María-Poncitlán y otros que giran en torno a la relación de la legitimidad política en el dominio de áreas pobladas, dan mayores indicios de la vinculación de la noción de tiempo con la de legiti-

[128] AIPG, Tierras, leg. 49, exp. 15, 1777. La relación cabecera-sujeto era normalmente "el punto de inflamación" en gran parte de los litigios y conflictos de otro tipo en la sociedad de los pueblos indígenas, ya fuera por cuestiones de tierras o por otros recursos. El trabajo de James Lockhart sobre el altépetl colonial ha esclarecido estas relaciones en aspectos fundamentales; entre otros trabajos, véanse el de James Lockhart, *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology* (Stanford, 1991), esp. pp. 23-38, y el de Borah, *Justice by Insurance*, *op. cit.*, pp. 203-205 y *passim*.

[129] AIPG, Tierras, leg. 33, exp. 24, 1779.

midad política, y de ambas, a su vez, con las ideas sobre el espacio y lo sagrado. En otras palabras, resulta que "el tiempo inmemorial" solía medirse por acontecimientos políticos, y este último se anclaba en el dominio de un espacio político comunal legitimado en el orden sagrado. En el caso de Santa María, la reclamación del pueblo al territorio se vinculaba, pues, con la existencia política independiente. Poncitlán alegaba que la legitimidad de esa existencia estaba en cuestión —como si se hubiera roto la cadena de autentificación— por el hecho de que los vecinos de Santa María tradicionalmente habían sido enterrados y bautizados en el pueblo grande.[130] Habiendo dedicado cierta atención a la dimensión temporal del discurso contencioso y a las ideas que tras él se encuentran, volvamos ahora nuestra atención a las dimensiones del espacio y lo sagrado. En primer lugar veremos las nociones de los pobladores indígenas sobre el espacio geográfico y el uso de la tierra, y luego sobre la relación de la identidad político-espacial con lo sagrado.[131]

A juzgar por las evidencias de los litigios coloniales por la tierra, el discurso contencioso de los indígenas de los pueblos encarnaba una noción diferente de la de los colonizadores españoles en cuanto a cómo debía delinearse el espacio territorial. Aun a fines del periodo colonial, las reclamaciones de los indios de su derecho a la tierra normalmente se asentaban en términos de características geográficas y señalizaciones de tierra, no con marcajes distintivos o líneas geométricas.[132] No iríamos demasiado lejos si dijéramos que la idea indígena de territorialidad se basaba en la percepción de una localidad entera y sus características, más que en la división geométrica de un plano teóricamente isomórfico en una serie de unidades iguales, o cuando mucho este último se sobreponía al primero. Es lo que demuestran los documentos coloniales y lo que arrancaba muchos comentarios de frustración de los propietarios no indígenas. Para tomar un solo ejemplo, alrededor de 1790, el poderoso hacendado Manuel del Río se enredó en una

[130] Mi interpretación del discurso localocéntrico característico de estos textos es muy congruente (aunque no del todo) con la interpretación presentada por James Lockhart de los documentos en náhuatl de los pueblos del valle central del siglo XVII conocidos como "títulos primordiales"; véase Lockhart, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns, Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", en Lockhart, *Nahuas and Spaniards*, *op. cit.*, pp. 39-64.

[131] Los hallazgos de Robert Haskett en su libro *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca* (Albuquerque, 1991), pp. 9, 14, contienen fuertes implicaciones de la existencia de una cadena regresiva de legitimación: título legal → memoria comunal → dominación del espacio político → orden sagrado.

[132] Taylor, *Landlord and Peasant*, *op. cit.*, *passim*. Para el desarrollo de muchas pruebas que siguen líneas parecidas, véase Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810* (Stanford, 1964).

disputa por unas tierras con el pueblo de Ahualulco, al oeste de Guadalajara.[133] Se oponía a las contrademandas por la expropiación parcial de las tierras comunales explicando que los indios no podían entender las mediciones de tierra. Del Río decía de los pobladores que "... les falta, por razón de su calidad, toda característica de razón", pues querían que su fundo legal se midiera de un lado con un ángulo irregular, en vez de hacerlo con ángulos rectos. Lo que querían los vecinos indios era incluir en sus títulos de propiedad algunas características de la tierra que para ellos formaban parte integral de su sentido de territorio comunal, así como las tierras fértiles de cultivo que las pretensiones de Del Río excluían o disminuían. Algo parecido fue lo que el fiscal protector de indios de la Audiencia de Guadalajara declaró en 1808, en un juicio en el que se confrontaban los herederos del marqués de Pánuco con el pueblo de Tonalá, porque los vecinos indios seguían ocupando un pedazo de tierra de un cerro agreste que estaba en disputa y que había sido asignado a sus oponentes, emitiendo la opinión de que "tal vez no entienden la tierra de los montes y hasta que punto les es lícito explotar por derecho de título".[134] Del contexto de los comentarios del abogado podemos inferir que los demandantes indios entendían perfectamente bien lo que hacían, pero que sus ideas se basaban en los diferentes usos de la tierra y una visión de territorialidad distinta de la de los españoles, por lo que no veían ninguna lógica en cortar arbitrariamente un buen pedazo de "monte" (tierra agreste para pastura) en parcelas perfecta y geométricamente recortadas. El sentido más "orgánico" de territorio y derechos de propiedad de los indios se vinculaba claramente en la mente de los observadores españoles con la comunalidad y la transmisión generacional de política y propiedad. Esto aparece con claridad en la opinión de otro experimentado abogado español en un caso de 1807 en el que también estaba involucrado el pueblo de Tonalá. El fiscal señalaba: "... la facilidad con que la simpleza de los indios se ve seducida o desorientada con tradiciones torpes e incomprensibles de los ancianos, confundiendo los principios pertinentes, confundiendo sus derechos, y no se entienden ni ellos mismos, con

[133] AIPG, Tierras, leg. 60, exps. 1-5, 1790. Todo indica que Del Río era un acaparador de tierras especialmente agresivo y falto de principios. Por un tiempo fue teniente de Acordada en el distrito de Ahualulco, cargo desde el que impuso a sus propios funcionarios en varios pueblos indios y que utilizó para acabar sin miramientos con cualquier tipo de oposición; en el periodo insurgente fue oficial de las milicias realistas. Sobre sus actividades, véase Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981), pp. 266, 291-292, 327-328.

[134] AIPG, Tierras, leg. 18, exp. 3, 1808.

el tiempo y con la protección de su minoría [legal] y sus privilegios, se distraen y se destruyen entre sí, causando el mismo perjuicio o hasta peor, según las circunstancias, a los propietarios que tienen la desgracia de ser vecinos suyos."[135]

Por cierto, esas actitudes fundamentalmente diferentes ante la propiedad y la territorialidad por parte de los campesinos indios de la Colonia pueden ayudar a explicar la devoción en apariencia fetichista y el pensamiento casi mágico con frecuencia atribuido a los documentos escritos en los que se establece el derecho a las tierras.[136] Cierto tipo de "papeles" solían considerarse esenciales a la acción colectiva comunitaria legítima, como ya hemos visto. Además, la vieja costumbre de arreglarse con "papeles" en cuanto se refería al Estado colonial, sobre todo en un asunto crucial como los títulos de propiedad de la tierra, particulares y del pueblo, seguramente reforzaba la importancia de los documentos escritos en las conductas de protesta. Esto no equivale a decir que la posesión de los títulos de tierra no tuviera implicaciones legales y económicas de peso por sí misma, sino sencillamente que funcionaba en diferentes marcos cognitivos simultáneamente, con resonancias a la vez instrumentales, afectivas y simbólicas. Esto se revela con especial claridad en el caso de los títulos completa o parcialmente espurios, a los que los tribunales coloniales negaban legitimidad; pero que se esgrimían insistentemente como prueba de propiedad comunal en los litigios contra los propietarios no indígenas. Por ejemplo, en un juicio de 1756 contra una hacienda invasora, el pueblo de Tizapanito, de la región de Guadalajara, introdujo como respaldo de sus derechos territoriales una serie de títulos primordiales con fecha de 1602-1603 que habían resultado falsos, fallo que se reiteró en 1757-1758. Sin embargo, los vecinos sacaron nuevamente a relucir los mismos títulos falsos en los litigios que tuvieron lugar en 1784-1792, 1814, 1819 y 1839.[137] Surge la pregunta de por qué los indios

[135] AIPG, Tierras, leg. 5, exp. 1807.

[136] Además de la discusión de este capítulo, he tratado la cuestión de la alfabetización rural, las formas de autoridad y la interacción entre cultura escrita y cultura oral más ampliamente en el contexto de los tumultos de pueblo de fines de la Colonia y la época independiente en mi artículo "In the Gloomy Caverns of Paganism: Popular Culture, the Bourbon State, and Rebellion in Mexico, 1800-1821", en Christon I. Archer (ed.), *Beyond Kingdom, Beyond Colony: The Creation of Modern Mexico* (Austin, de próxima publicación).

[137] AIPG, Tierras, leg. 33, exp. 7, 1839; leg. 62, exp. 25, 1819; y sobre el contenido del juicio de 1756 propiamente dicho, leg. 62, exp. 24, 1756. Lockhart, en "Views of Corporate Self and History", *op. cit.*, comenta la ocasional fabricación de títulos primordiales a mediados del periodo colonial. El simple hecho de sacar copias de títulos de tierra legítimos en los casos en que no había ni uno en las cajas fuertes del pueblo podía ser una misión imposible, como lo demuestran

de Tizapanito y otros pueblos se aferraban tan obstinadamente a sus títulos falsos, aunque las indicaciones técnicas y legalistas de derechos y límites de propiedad en ellos establecidos sólo correspondían parcialmente, en el mejor de los casos, a sus nociones de derechos territoriales legítimos. La respuesta es que ellos consideraban que los documentos encarnaban el derecho a una localidad entera, y no solamente a pedazos de tierra geométricamente delimitados. Por lo tanto, no es el contenido semántico de los títulos, sino su existencia física y su peso simbólico, lo que cautiva el interés de los pobladores en el sentido de que los documentos representan una declaración no sólo acerca de "lo que poseemos", sino lo que es más importante: "quienes somos y donde vivimos".

Las nociones del tiempo, el espacio y la constitución política del pueblo tal y como se reflejan en el discurso contencioso y la acción colectiva antes y durante la insurgencia de 1810-1821 se relacionaban íntimamente con las nociones de lo sagrado, como ya lo he sugerido. En otras palabras, es en el orden sagrado (creencia religiosa, símbolo y práctica) donde se anclaban el dominio de la localidad (estructura política e historia del pueblo) y el tiempo calculado de acuerdo con él (desde "tiempos inmemoriales" al presente histórico). La identificación de los pueblos rurales con sus iglesias y de la vida política con la religiosa era muy fuerte en el México colonial e inclusive poscolonial, como lo indican las escalas paralelas de los cargos en la jerarquía cívico-religiosa. La iglesia se erguía en el corazón del pueblo en un sentido tanto material como metafórico.[138] Según esta línea de pensamiento, los sucesos religiosos o los milagros estaban en el origen de la fundación de muchos pueblos. Por ejemplo, en el permiso virreinal de 1784 para la fundación del pueblo indígena del Santo Cristo de la Expiración, cerca de Jocotepec en la región del lago de Chapala, se recordaba la milagrosa aparición en el sitio de una imagen de Cristo bajo la corteza de un árbol. Los indios afirmaban que si no se les concedía el permiso, probablemente se dispersarían "... a diferentes lugares donde habrá más rusticidad y menos educación, menos fe y menos catecismo".[139] En los conflictos con los terratenientes que no eran indios, era frecuente que los vecinos del pueblo

las repetidas solicitudes hechas con este propósito por el pueblo de Cajititlán ante la Audiencia de Guadalajara a lo largo de casi un siglo (1733-1830); AIPG, Tierras, leg. 40, exp. 7, 1745.

[138] En relación con esto, Paul Vanderwood (comunicación personal) señala que las medidas de las tierras del pueblo normalmente comenzaban en la puerta de la iglesia del pueblo y de ahí se trazaban hacia fuera, aunque la iglesia misma no estuviera en el centro geométrico del pueblo.

[139] AIPG, Tierras, leg. 78, exps. 3-12, 1767.

intentaran obstaculizar los propósitos de sus oponentes con asentamientos clandestinos. Para esto, casi siempre llevaban las campanas de la iglesia y construían algún tipo de capilla en el sitio que se hallaba en disputa.[140] Por otra parte, la prueba de la existencia legítima como pueblo solía basarse en la supervivencia de los libros parroquiales o los restos materiales de una iglesia.[141]

Ciertamente, los terratenientes que entraban en conflicto con los vecinos de algún pueblo reconocían la presencia pública de los órdenes político y sagrado, así como la relación entre ambos, y hacían lo que podían para socavar la posición de sus opositores impugnando la legitimidad de los asentamientos del pueblo e inclusive comprometiendo su integridad física. En su argumentación contra la reclamación hecha por el pueblo de San Lucas de sus derechos territoriales, un hacendado vecino menciona la desaparición de otro pueblo, "... y con razón, pues esas congregaciones se originan de los indios que han huido de otros pueblos o sujetos, y se juntan para vivir a costa de otros, flojos y libertinos, sin estarles permitido; sin un cura que los instruya en la religión o diga misa más de una vez al año, ni un juez que los corrija sino uno de los mismos indios..."[142]

Cuando los vecinos indios y los terratenientes que no lo eran lograban llegar a un acuerdo en los conflictos por derechos territoriales y del uso de la tierra, podían hacerse arrendamientos, regalos o intercambios simbólicos que coincidieran con la fiesta del santo patrono del pueblo u otras celebraciones religiosas para hacer explícita la legitimidad de tales acuerdos.[143]

A menudo ocurría que los sucesos que irrumpían en el espacio sagrado, y por lo tanto en la integridad moral de los pueblos, desataban episodios de violencia colectiva que bien hubieran podido evitarse si no hubieran tenido lugar esos incidentes precipitantes, aun en los casos en que alguna impor-

[140] Por ejemplo, en el caso del pueblo de Tateposco contra la hacienda del Quatro; BPE, AJA, 265-3-3615, 1818.

[141] Véanse respectivamente, por ejemplo, los casos del pueblo de Santiago, AIPG, Tierras, leg. 22, exp. 1, 1803 y el pueblo de Santa Ana Acatlán, AIPG, Tierras, leg. 49, exps. 21-22, 1720-42. Debe reconocerse que si *alguna* estructura física quedaba en el sitio donde había estado un pueblo ahora en ruinas o abandonado, lo más probable es que fuera la iglesia, el edificio más sólidamente construido, y asimismo, si sobrevivía *alguna* documentación que diera fe de la existencia de un pueblo, lo más probable es que fueran los archivos parroquiales. Esto presta una lógica terrena a la confianza en estos artefactos materiales como prueba de vida política, así como sagrada. Pese a todo, lo que aquí está en juego es la importancia trascendental del significado simbólico de estos restos materiales.

[142] AIPG, Tierras, leg. 12, exp. 3, 1750-1752.

[143] Por ejemplo, AIPG, Tierras, leg. 33, exp. 19, Tizapán, 1603-1722.

tante disputa por la tierra u otros recursos materiales evidentemente llevara cierto tiempo generando tensiones en la trama de la vida local. Esto apoya la hipótesis de que en muchos conflictos rurales, la tierra o el acceso a otros recursos productivos no eran lo único importante —o no eran lo más importante—, sino más bien el *locus* peculiarmente fuerte y entrelazado de la identidad individual, comunal y cultural representada por el pueblo. La intersección de estas fuerzas se ejemplifica claramente en una revuelta que tuvo lugar en 1785 en el pueblo de Cuauhtitlán, predominantemente indígena, situado a pocos kilómetros al norte de la ciudad de México; es un episodio al que ya me he referido en los capítulos XVI y XVII.[144] Como ya he observado, la región de Cuauhtitlán habría de vivir por lo menos una invasión de las fuerzas rebeldes en los primeros años de la insurrección, junto con la actividad permanente de la guerrilla antirrealista y la participación intermitente pero significativa de los indios locales en la insurrección.

CUAUHTITLÁN REVISITADO

La tarde del jueves 7 de diciembre de 1785, un amplio grupo de feligreses indígenas (el número es vago) del pueblo de Cuauhtitlán hizo estallar una revuelta en la que asaltaron las casas del sacerdote local, del recaudador de diezmos y de al menos dos comerciantes españoles que acabaron con los vidrios rotos y parcialmente saqueadas.[145] El propio cura tuvo que salir de su casa desde el segundo piso bajando por una escalera a la casa de uno de los comerciantes para huir por el patio; y fue él quien dijo que sólo había escapado con vida del ataque de los sediciosos gracias a la milagrosa intervención de Dios y la virgen. Lo que desató la violencia fue un rumor que corrió rápidamente entre los feligreses indios, quienes esa tarde se habían reunido en la iglesia del pueblo para asistir a una procesión y una misa. La renuencia del párroco a sacar de la iglesia una efigie de la virgen María que era objeto de veneración en la localidad se debía, según la historia que circuló entre los indios, a que habían reemplazado la estatuilla original con

[144] De la población del distrito de Cuauhtitlán alrededor de 1800, 85% estaba formado por familias indígenas; Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge, 1972), p. 128.

[145] Mi relato abreviado de la revuelta de 1785 se basa en los testimonios que se encuentran en AGN, Clero Regular y Secular, vol. 103, exp. 11-12, fols. 403r-436v, 1786; los sucesos se reconstruyen en Van Young, "In the Gloomy Caverns of Paganism", *op. cit.*

una nueva que según esto era menos milagrosa y menos eficaz. El cura, bajo los auspicios de una rica vecina española, había sido cómplice de este reemplazo, efectuado pese a la fuerte oposición de los indios del pueblo y desafiando una orden que las autoridades coloniales de la ciudad de México acababan de dictar dos días antes. En su solicitud al virrey, los vecinos indios de Cuauhtitlán habían elogiado la efigie por su "singular hermosura", los "innumerables prodigios" que le habían merecido el "tierno afecto" del pueblo y la veneración que le tenía la gente inclusive de fuera de la parroquia. La reparación planeada para la estatuilla amenazaba con alterarle el rostro y no sólo el cuerpo, según alegaban los feligreses, "... sin reflexionar que la mencionada imagen no es de español alguno, sino propia a los naturales." Para defender su caso después de los sucesos, el cura alegó que el cuerpo de la estatua necesitaba repararse urgentemente, pues estaba lleno de agujeros que servían de nido para las ratas y que los roedores que la habitaban estaban convirtiendo sus vestidos en jirones.[146] También dijo: "aunque no se sabe el origen de ésta, pero se cree, con sobrado fundamento, que pertenece a los vecinos de razón, y no a los indios".

La violenta confrontación en torno a la integridad de la estatua resultó ser sólo la punta del iceberg del conflicto local, pues también tenía su parte en él la transferencia que venía dándose desde bastante tiempo atrás (una generación o quizá más) del acceso a la tierra a favor de los labradores no indígenas, así como otras transferencias parecidas dentro de la misma comunidad indígena de los más pobres a favor de los estratos más privilegiados. Dichas transferencias de riqueza y poder eran propiciadas por lo que sólo puede llamarse complicidad entre algunos funcionarios indígenas y vecinos de razón con poder, de modo que la integridad ostensible de la estructura política indígena también se hallaba ante un desafío abierto. Sin embargo, es difícil reducir la consternación de los vecinos del pueblo por lo que pudiera pasarle a la efigie de la virgen María a un mero reflejo del

[146] Es difícil determinar en qué consistía exactamente el cuerpo de la efigie basándose en la documentación del episodio: una figura tallada bien acabada, un muñeco más primitivo o una figura de palo, o sencillamente un soporte para la cara y las manos decorado con ropa. Esto último parece ser lo más probable, pues del cuerpo se dice que estaba "relleno" y aparentemente era bastante amorfo bajo los atavíos supuestamente suntuosos. Richard Trexler ha clasificado estos iconos sustanciales aunque insustanciales como representaciones del "vacío divino", planteando la inquietante pregunta de qué era lo que los adoradores de estas figuras de culto creían venerar, y dónde residía en realidad el *locus* de la divinidad; Richard Trexler, "Dressing and Undressing the Saints in the Old World and the New" (texto presentado en The Bronowski Renaissance Symposium dedicado a la memoria de Michel de Certeau, Universidad de California, San Diego, noviembre de 1988).

conflicto económico con la gente que no era indígena, o una especie de encubrimiento inconsciente de dicho conflicto, con todo y lo real que éste pueda haber sido.

Dejando de lado la cuestión de quiénes eran los dueños originales de la estatua o la dinámica de la revuelta, resulta claro que un elemento primordial en el conflicto fue la lucha entre los grupos contendientes, desencadenada en cada uno de los grupos por las fronteras étnicas y, más laxamente, de clase; a través de la lucha procuraban apropiarse de un receptáculo simbólico común a ambos grupos con propósitos de autodefinición, fuerzas políticas de apalancamiento y construcción histórica. La lucha representa cierto tipo de paralaje cultural, la confrontación de visiones profundamente diferentes del mundo humano y el sobrenatural y una incompatibilidad muy arraigada de mentalidad y cultura popular y de élite. Me he detenido brevemente en el episodio porque prefigura las líneas de tensión social que emergieron durante las guerras de Independencia de España una generación después. Al mismo tiempo, circunscribe y concede profundidad temporal al abismo cultural que divide las culturas mexicanas popular y de élite de ese periodo.

Si bien el suceso tiene por sí mismo poca incidencia en la visión popular del Estado de fines de la Colonia, no deja de bosquejar una mentalidad subyacente que ayuda a dar cuenta de las diferencias aparentes entre la ideología popular y la de élite; en otras palabras, puede verse como una especie de metáfora para las ideas sobre política, así como la cristalización de esas mismas ideas. Por una parte, la gente indígena tenía una visión muy concreta del icono y al parecer consideraban que su importancia religiosa era inherente a la misma representación física, y no a la manifestación de la deidad que representaba de forma más abstracta. Por otra parte, los vecinos españoles estaban más que dispuestos a alterar de manera muy considerable el aspecto físico del icono, pues la divinidad sólo estaba representada por la estatua, no era inmanente al objeto mismo. Por añadidura, al hacer una lectura atenta del caso, se queda uno con la impresión de que los límites de la disposición de los españoles a alterar la imagen eran estéticos y no religiosos. En cuanto a la compleja ecuación del cambio político —en la que entran los términos *cultura popular, cultura de élite, el Estado* y *rebelión*—, me gustaría sugerir que la concreción demostrada en este episodio en la mentalidad de los campesinos indígenas condicionaba asimismo su visión de la política, de tal forma que sus principales áreas de preocupación mostrarían cierta tendencia a estar circunscritas, a colindar con las fronteras físicas y

sociales de sus pueblos y a estar condicionadas a las realidades diarias de la vida campesina.[147]

El *campanilismo* ya discutido presenta igualmente un importante aspecto secular, que subraya la diferencia entre la cosmovisión política popular y de élite, la versión cruda y la cocida. Como he sugerido, prevalecían ideas muy diferentes entre los indios que vivían en los pueblos, por un lado, y los grupos españoles superiores, en su mayoría urbanos, en cuanto al nivel adecuado de referencia en la acción social y política. La distinción aquí correspondería toscamente a un modelo popular de sociedad *Gemeinschaft* y a un floreciente modelo de élite *Gesellschaft*. Sería imposible establecer una polaridad absoluta entre ambas cosmovisiones (la representación más precisa sería un *continuum* con un tipo ideal en cada uno de los extremos), y sin embargo no deja de ser cierto que los rebeldes de los pueblos casi siempre se conducían como si su horizonte de referencia no rebasara los límites de sus comunidades, mientras que el directorio criollo de los movimientos de Independencia actuaba como si tuviera una visión más amplia de la sociedad mexicana en su conjunto, visión a la que ya me he referido anteriormente llamándola protonacional. Por lo tanto, no sería insensato sugerir un tipo de estructura anular como la de Von Thünen en el espacio moral de las pequeñas comunidades, en la que a medida que se acerca uno a los anillos exteriores del grupo social de referencia y se atenúa progresivamente la definición de comunidad, el mundo se torna cada vez más hobbesiano y aumentan las probabilidades de hostilidad dirigida hacia el exterior. Por ejemplo, los delitos parecen haberse definido mucho más estrictamente fuera de la comunidad que dentro de ella; esto es, algunos actos habrían sido considerados menos anormales fuera del último anillo externo que dentro del primer anillo central. Lo anterior no es ninguna insinuación de que una vez rebasadas las marcas limítrofes de sus comunidades, los habitantes del campo mexicano repentinamente sufrieran grandes lagunas del superego, sino simplemente que las definiciones de anormalidad, mal comportamiento y legitimidad se volvían gradualmente más difusas a medida que se avanzaba en la trayectoria hacia afuera. Solía ocurrir en los disturbios de los pueblos,

[147] Algunas de estas especulaciones me fueron provocadas por mi reciente relectura del libro de Emmanuel LeRoy Ladurie, *Montaillou: Promised Land of Error* (Nueva York, 1978), en el que Ladurie argumenta un tanto sesgadamente que la herejía de los cátaros que imperó en grandes zonas de los Pirineos franceses en los siglos XIII y XIV sencillamente encajaba mejor que el catolicismo ortodoxo con los patrones de vida locales de campesinos y trashumantes, quienes, por lo tanto, se aferraron obstinadamente a ella bajo la persecución de la Iglesia.

tanto antes como después de 1810, que los episodios detonadores surgieran fuera de la comunidad inmediata, pero dentro de la comunidad próxima. Ya he recurrido a la metáfora de los anillos de Von Thünen para imaginar una división del espacio social en tres zonas concéntricas que abarcarían la comunidad inmediata del pueblo campesino, un área próxima en la que se incluye una región o subregión geográfica, y una comunidad matriz que abarcaría hasta los límites "coloniales" o territoriales. Esta conceptualización general vuelve operativa la hipótesis de que la cosmovisión popular se movía en una dirección diametralmente opuesta a la de la élite criolla protonacional que nominalmente encabezaba la rebelión. Lo que había cambiado con respecto a los tiempos preinsurgentes no eran los objetivos de la acción popular colectiva, sino su contexto.

Este modelo de geografía moral de los pueblos mexicanos nos ayuda a entender un patrón común de protesta o violencia rural en el que los campesinos se oponen a los poderosos locales, tanto indígenas como no indígenas. La coreografía política de estos conflictos locales refleja la *Weltanschaüung* política de los subalternos rurales. Mientras que la gente del medio rural consideraba que las estructuras centrales de autoridad en su más alto nivel eran incuestionables, solía en cambio disputar la legitimidad de la autoridad en la zona social de su entorno. La ideología de la élite insurgente impugnaba la legitimidad de la estructura imperial, en el margen externo de la comunidad matriz, y era ahí donde intentaba implantar la nueva nación, por vagos que puedan haber sido sus contornos. Por lo tanto, el significado de la cultura popular del medio rural para la dinámica de la rebelión es que particularmente los indios de los grupos rebeldes populares, al menos en el corazón de la nueva España, tendían a borrar o extirpar de su mapamundi político las mismísimas estructuras del nivel intermedio que el pensamiento criollo se representaba bajo el concepto de nación. Esta diferencia en el mapa cognitivo y la cosmovisión de los mexicanos representaba una discontinuidad entre la cultura popular y la cultura de élite que ninguna ideología política, ningún programa o ninguna mitología nacional podía enlazar con facilidad.

Sin embargo, en el contexto de fines de la Colonia en México, existe una asombrosa anomalía en los comportamientos reales que se ven en estas situaciones: una especie de perturbación, digamos, en el patrón de la hostilidad y la agresión que corre hacia afuera localizado en el pueblo de provincia. Esta anomalía se encuentra precisamente en la relación de la comunidad local insurrecta con el monarca español y la frecuente conversión de éste en una

figura de veneración mesiánica. No obstante, la anomalía es más aparente que real y puede explicarse mediante un análisis del sustrato ideológico que está en el fondo de la rebelión. Es importante advertir que el comportamiento aparentemente anómalo no presenta una distribución pareja en la Nueva España, sino que tendía a surgir en la partes centrales de la Colonia y no en las áreas periféricas. La Nueva España no era, por supuesto, socialmente isotrópica, sino que se caracterizaba por patrones desiguales de actividad económica, asentamientos y zonas de aculturación. En consecuencia, para muchos de los pobladores del centro de México, la rebelión contra el monarca español no era ningún delito porque no era una rebelión, ya que creían que la persona real la apoyaba, la alentaba e inclusive participaba en ella. Una vez que estalló la rebelión propiamente dicha la retórica formal e informal y la acción colectiva se empaparon de imaginería religiosa, en ambos lados del conflicto, aunque quizá fuera más notorio entre los insurgentes debido al carácter popular de la revuelta.

Conclusión

Este largo examen del pensamiento popular insurgente ha partido de las expectativas mesiánicas populares y la matriz cultural que las alimentaba, ha seguido una desviación a través de la ideología protonacionalista y de ahí ha llegado a los orígenes y las formas expresivas de identidad comunal, mientras que en el capítulo anterior vimos las razones para que no se concretara nunca una rebelión agraria mayor. Con base en todo esto, quisiera sugerir que los caminos de la ideología popular y de la élite convergían relativamente poco. Donde aparentemente sí convergían —en la persona de un monarca (y deliberadamente digo "un" y no "el" monarca)— la versión cruda y la elaborada tocaban fibras emocionales diferentes y expresaban diferentes aspiraciones sociales. Así pues, los grupos rebeldes populares y los de la élite entablaron un diálogo de sordos en el que había mucho ruido pero poco intercambio de información. Entre los grupos rebeldes populares en general y entre la gente indígena en particular, al menos en el corazón de la Nueva España, la ideología popular tendía a excluir de su cosmología política las mismísimas estructuras intermedias que el pensamiento criollo se representaba bajo el concepto de nación, mientras que las ideas populares del "Estado" se limitaban casi siempre al legitimismo monárquico.

El programa de la insurgencia en los pueblos estaba prácticamente desarticulado, inmerso en una visión típicamente tradicional de la utopía

de lo que era un pueblo campesino, una visión histórica y afectivamente anterior a la visión protonacional del Estado mexicano y que, en cierto sentido, existía al margen de éste. La ideología popular estaba saturada de simbolismo religioso en todas y cada una de sus articulaciones, y éste constituía un subtexto axialmente importante dentro del marco de la protesta y la violencia política de masas. Entre los principales contendientes por el poder del Estado —las élites criolla y metropolitana— había al menos un discurso común posible; y aunque tal vez sus objetivos fueran antagonistas, compartían el mismo vocabulario. En cambio, un gran abismo cultural separaba los grupos superiores de las masas populares del país, predominantemente indígenas. Lo que pensaban los insurgentes del campo y lo que ocurrió durante la época en que se escribió la primera Constitución nacional en Chilpancingo, en 1814, representaba una discontinuidad en el mapa cognitivo y la cosmovisión de los mexicanos que difícilmente podía suturarse mediante una ideología política, un programa o una mitología nacional.

Las expectativas mesiánicas funcionaban entre los pobladores indígenas de la Nueva España como un apalancamiento ideológico contra las estructuras políticas locales —contra los funcionarios locales, los comerciantes y a veces hasta contra sus propios curas. En una época de crisis social, representaban la invocación de una relación recíproca en la que el distante gobierno real (y por extensión sus sustitutos virreinales) había hecho casi lo mismo pero a la inversa— construir ese gran edificio tambaleante y resquebrajado que era el proteccionismo real hacia los indios como un contrapeso ante las tendencias centrífugas presentes desde el principio en el Nuevo Mundo en general y la Nueva España en particular. La simbiosis política entre la monarquía y los grupos populares tenía sus límites, naturalmente, y había en ella tensiones que ninguno de los partidos reconocía abiertamente por su cuenta. Hay poca duda de que los indios que vivían en los pueblos no veían más allá de las fronteras de sus comunidades y sólo admitían como legítimos ciertos derechos reclamados por el monarca, mientras que la monarquía (o el Estado español) consideraba a los indios no como ciudadanos potencialmente libres e iguales, sino como eternos menores de edad que vivían bajo el tutelaje real, pagando impuestos y suministrando mano de obra. El sistema, por lo tanto, representaba una alianza insincera. Había en esta situación cierta simetría estructural si se coloca a la élite criolla y sus grupos aliados en medio, con sus objetivos radicalmente opuestos tanto a los pobladores indios como a la monarquía, pues, por una parte, trataba de tomar y, hasta cierto punto, diluir el poder político, mientras que por la

otra quería pulverizar los valores de las comunidades indias. El foco de las expectativas mesiánicas indígenas, centradas en el monarca español (o en figuras sustitutas, como Ignacio Allende) encarna, por consiguiente, el tipo de contradicción entre la ideología de élite y la popular que suele encontrarse en los movimientos masivos de insurrección y resta fuerzas a la interpretación convencional que propone que todos los rebeldes de la Nueva España tenían lo mismo en mente cuando tomaron las armas contra el régimen colonial.

Los campesinos mexicanos, y en particular los indios de los pueblos, pelearon durante la insurgencia de 1810 a 1821 en defensa de las comunidades acosadas que consideraban anteriores al Estado colonial y que en cierto sentido existían al margen de éste. Por otra parte, el directorio criollo del laxo movimiento de Independencia luchaba en pos de una visión protonacionalista de un Estado-nación autónomo en el que la ciudadanía política activa se limitaría a una élite americana blanca (que ya no serían llamados españoles, sino mexicanos) y a una oscura mezcla racial de jugadores secundarios. Esas fuertes divisiones de élite y de clase —que nunca habían dejado de estar ahí pero que ahora se destacaban políticamente en nuevas formas—, surgidas en México durante el periodo de la lucha por la Independencia, explican en gran medida los temores de la guerra de castas expresados por muchos insurgentes criollos y observadores sociales, y los auspicios socialmente conservadores bajo los que finalmente llegó la Independencia a principios de la década de 1820. Más allá del horizonte político, el Estado, la ciudadanía y otras cuestiones similares, la rebelión popular en el campo incluyó también elementos de resistencia cultural: la supervivencia lingüística, el culto religioso, la posición local y los acuerdos de poder, las relaciones de género, cuestiones de identidad individual y de grupo, y, en general, una visión del mundo. La presencia de estos elementos dio a esta lucha de tres cauces —campesinos de los pueblos, directorio criollo insurgente y Estado colonial— un filo y una violencia que no habría tenido si la resistencia cultural no se hubiera mezclado con la defensa de la comunidad.

XIX. CONCLUSIÓN: LA OTRA REBELIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA COMPARADA

EL LECTOR o la lectora que ha seguido este largo recorrido histórico a través del terreno agreste y lleno de malezas de la insurgencia popular en la Nueva España se ha abierto camino entre la espesura y el cieno de la ambigüedad y la punzante contradicción. Hemos cruzado pantanos traicioneros de discursos en apariencia coherentes (formas de monarquismo individual, por ejemplo) sólo para descubrir, luego de un análisis más cuidadoso, que reflejaban sistemas de pensamiento paradójicos cuya resolución correspondía a una coherencia más profunda. Hemos encontrado un sendero a través de la cerrada muralla de los textos para desenterrar los resistentes matorrales de la memoria colectiva, la conciencia de grupo y los motivos personales, refugiados bajo el frondoso dosel de las "transcripciones públicas" que los débiles haces de luz no alcanzan a perforar. En terrenos difíciles hemos seguido el evasivo rastro de algunas historias de vida casi siempre frustrantemente fragmentarias; hemos dado figura terrenal a unos cuantos actores históricos, pero hemos perdido a muchos otros que se extraviaron entre los yerbajos. Como he sugerido en la Introducción, la exuberancia misma del enfoque descriptivo me fue dictada por la imposibilidad de las generalizaciones establecidas acerca del periodo —amplias o de mediana escala— *ya fuera* para explicar de manera convincente la rebelión popular desde una perspectiva estructural, *o bien* para comunicar la riqueza de la experiencia humana en la insurgencia y para decodificar algunos de sus aspectos ideológicos más peculiares. Hablando con franqueza, en un nivel epistemológico y teórico aún más profundo, me apoyo tanto en la veta descriptiva y la narrativa no sólo por las dudas ante las generalizaciones específicas, amplias o de mediana escala, sino también por las que plantea el proceso mismo de generalización, debido a su tendencia inherente a denigrar la experiencia histórica de la gente que realmente vivió.[1] Sin embargo, a estas alturas

[1] Para una discusión interesante y reciente de este problema y un esfuerzo por trabajarlo contextualizando la historia de un importante levantamiento social desde los puntos de vista narrativos, "experienciales" (es decir, centrados en el actor) y discursivos, véase Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth* (Nueva York, 1997).

ya llevamos recorrido bastante terreno como para discernir la conformación general del territorio y sus principales características. He tratado de identificarlas en las pausas tomadas cuando ocasionalmente se ensanchaba el sendero, pero deben verse con claridad aun mayor y sería mejor verlas en su relación mutua, desde el mirador ligeramente elevado al que se llega al final del viaje. Por esquemático que pueda ser el mapa, servirá para ubicar el caso mexicano en la medida en que avancemos hacia algunas comparaciones entre tiempos y culturas.

Un breve panorama de la otra rebelión

La principal conclusión de este estudio es que la insurgencia popular en la Nueva España, en los años de 1810 a 1821, en la medida en que puede tratarse como una sola entidad, pretendía ante todo lograr una especie de alejamiento en un prolongado proceso de resistencia cultural de las comunidades rurales contra las fuerzas del cambio, tanto internas como externas, en vez de alcanzar el resultado registrado de la lucha político-militar, la consolidación de la independencia de España. Si llamo "resistencia" a la postura de la gente indígena del medio rural de cara a la sociedad mexicana en su conjunto, no es para decir que no hubo tregua, ajustes, adaptación y hasta oportunismo a lo largo del camino, y menos aún que el proceso de resistencia habría de terminar pronto. Allí sigue en este cambio de milenio, con la gente de cultura indígena del medio rural luchando por ajustarse a los proyectos de modernización del Estado y la globalización en sus propios términos y hasta donde puede.[2] Naturalmente que la interpretación de resistencia cultural se aplica mejor a los cientos de villas, pueblos y sujetos que seguían siendo predominantemente indígenas en su conformación sociocultural a finales del siglo XVIII, y ciertamente no corresponde con uniformidad al país entero, pues algunas áreas resultaron ser focos de rebelión endémicos, mientras que otras permanecieron al margen de la acción militar y política. Este esquema también tiene un gran valor explicativo para otros tipos de asentamientos y grupos rurales en el campo que no eran indígenas en sentido estricto. Mi interpretación francamente revisionista surge de una confrontación entre cierto tipo de datos de archivo que han sido descuidados, por

[2] Véase, por ejemplo, Adolfo Gilly, *Chiapas: La razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado* (México, 1997), y Neil Harvey, *Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism and the Limits to Salinismo* (La Jolla, 1994).

un lado, y las explicaciones aceptadas de la actuación de la gente del campo en el movimiento mexicano de Independencia y modelos más generales de comportamiento político campesino, por el otro.

En los casos en que el conocimiento convencional e inclusive parte de la mejor historiografía reciente llegan a tomar en cuenta la insurgencia subalterna como una categoría analíticamente distinta de acción política, generalmente asumen que la naturaleza de las fuerzas invasoras y los agravios por ellas engendrados fueron ante todo materiales. De aquí se deduciría que las soluciones consciente o inconscientemente consideradas para los problemas de un campo insurgente debieron haber sido reacomodos de la distribución social del ingreso y la propiedad. Desde este punto de vista, entre los factores de tensión participantes que se dan por hecho se cuentan las presiones agrarias que incluyen el crecimiento de la población rural, el descenso en el ingreso real de la gente del medio rural, las amenazas a la base de la subsistencia campesina, los cambios de largo plazo en el acceso a la tierra que beneficiaban a las grandes haciendas, la creciente comercialización de la economía agrícola con relativas ventajas para los grandes productores, la creciente extracción de recursos relacionada con las reformas borbónicas, etc. Complementan lo anterior la disminución en el *momentum* del crecimiento económico durante los últimos años de la Colonia, una serie de reveses económicos de corto plazo (descritos en el capítulo III) relacionados con pérdida de cosechas y la dislocación social resultante, la contracción del crédito rural de 1804-1808 hasta cierto punto, y la amenaza que se cernía sobre Europa de una crisis política, cuestiones que se sitúan todas ellas en un lugar destacado de la conciencia pública popular. Además, se considera que el tipo de violencia política popular menos espontánea y esporádica, pero más previsible y controlable, debió haberse unido a la insurgencia criolla al menos de manera intermitente a lo largo de la década de 1810 a 1821 mediante una alianza interclasista e interétnica efectuada gracias a una variedad de mecanismos ideológicos. Entre ellos, la invocación del sentimiento antiespañol ("¡Que mueran los gachupines!") para encender las hostilidades populares contra el régimen colonial y sus representantes más visibles, la imagen unificadora de la virgen de Guadalupe, la activación de las redes rurales clientelistas y de parentesco que se nutrían de viejas lealtades verticales, y la creación de otras nuevas con miras a ganar más adeptos; las vagas promesas de reivindicación étnica, redistribución de la riqueza y justicia social; el carismático liderazgo de hombres como José María Morelos, etcétera.

Como pilar central de una arquitectura explicativa de la insurgencia popular, las privaciones materiales —a largo o a corto plazo, relativas o absolutas— no proporcionan ni lejanamente el apoyo que de su función podría esperarse, no porque no sean creíbles, sino porque en este caso las pruebas directas son tan equívocas. Es verdad que si adoptamos presupuestos convencionalmente economicistas sobre los orígenes de la acción campesina, existen fundamentos para deducir que la participación popular en la insurgencia fue en gran medida o quizá por entero una respuesta a las formas de privación material. Hay pocas dudas de que la sombra de la pobreza en el sentido más amplio se proyectaba en muchas áreas del campo mexicano, y seguramente creció y se ennegreció en las últimas décadas del siglo XVIII pese a la superficial apariencia de crecimiento económico a lo largo y ancho de la Colonia y de una prosperidad generalizada. Tampoco faltan abundantes pruebas anecdóticas de que la situación llevaba a mucha gente del medio rural y a comunidades enteras a alzarse periódicamente, y que a algunos inclusive los impulsó a la insurgencia política de 1810 y los años siguientes. Aunque la insurgencia rural puede haber sido una "rebelión agraria" en el sentido de que fue librada en buena parte por campesinos, no obstante no fue notablemente "agraria" por sus objetivos, ni desde el punto de vista práctico (en el sentido de la acción inmediata, dirigida y *ad hoc*) ni desde el punto de vista programático.

Por eso, en vez de atormentar las pruebas de la rebelión rural metiéndolas en el saco agrario, he preferido interpretarlas según un registro más marcadamente cultural, en el que las cuestiones de identidad étnica, comunitaria y de grupo ocupan el primer plano y los agravios agrarios retroceden hacia el trasfondo. En este escenario, el conflicto agrario entre los haberes y las carencias en el campo mexicano sigue teniendo un papel importante, pero más como un pretexto para la acción pública, como una ejemplificación o subcaso de las tensiones de carácter más profundo y más general arraigadas en el conflicto etnocultural entre la gente indígena y la no indígena. Como ya sugerí brevemente en la Introducción y ahora desarrollaré mediante un par de comparaciones pertinentes entre naciones, este conflicto etnocultural es uno de los principales elementos que diferencian el movimiento mexicano de independencia de las grandes revoluciones que ocurrieron en esa misma época, lo que dificulta utilizar en este caso las teorías de levantamiento social basadas en la clase. Tampoco hay indicios especialmente abundantes ni carentes de ambigüedades de una comunidad perceptible de intereses, una afinidad ideológica o un programa protonacionalista

común en el directorio criollo de la lucha de liberación nacional y los mexicanos comunes del medio rural que pelearon en ella periódicamente. Es cierto que por momentos hubo coincidencias entre la acción política o militar, pero al servicio de objetivos muy diferentes y basados en una comprensión muy divergente de lo que estaba en juego en la lucha contra el régimen colonial. Si ninguna de estas opiniones aceptadas —de que las condiciones materiales fueron el motivo principal de la insurgencia en el campo, o que la alianza interclasista e interétnica entre los nacionalistas criollos y los pobladores rurales así como gente trabajadora efectivamente formó una techumbre ideológica para la acción común— tiene pruebas que las apoyen de manera consistente para explicar el carácter y el curso del movimiento popular de la Independencia, ¿qué muestran las pruebas? Revisemos los principales hallazgos.

Para comenzar, el perfil estadístico de los insurgentes rurales (capítulo II) nos siembra serias dudas sobre la opinión aceptada de que la composición étnica de la rebelión fue principalmente mestiza. Por el contrario, se parece mucho a la distribución étnica general de la Colonia entera, con la mayoría de gente indígena (55% de la muestra de insurgentes en comparación con 60% de la población colonial). Aunque los marcadores étnicos que señalan la diferenciación entre los rebeldes no son especialmente importantes en y por sí mismos, su incidencia en relación con otras variables —edad, estado civil, ocupación, etc.— no deja de insinuar algunas explicaciones potencialmente interesantes de participación popular rural en la insurgencia. Por una parte, los rebeldes parecen haber sido individuos relativamente maduros, lo que sugiere no sólo que ya tenían una personalidad estructuralmente definida, sino además que si lo que los llevaba a la violencia política eran cuestiones del ciclo vital, estas preocupaciones se relacionaban con sus roles como adultos: como jefes de familia, como el principal sostén de una casa, como participantes en los asuntos de la comunidad. Por añadidura, los insurgentes indígenas en la muestra presentan una desproporción de solteros dada su madurez cronológica, lo que quizá sugiere —junto con las pruebas anecdóticas de tensiones políticas intracomunales a lo largo de las líneas de gradación de la edad, del hambre de tierra generalizada en los pueblos indígenas y el campo en general, el descenso en los salarios reales para la gente trabajadora, etc.— un bloqueo para muchos hombres indígenas en las expectativas del curso de vida a causa de su débil posición económica. Más sugerente aún es lo que se descubre en la correlación de la etnicidad con la propensión a actuar polí-

ticamente (si esto es lo que significaba la participación insurgente) dentro de un campo espacial centrado en la comunidad natal o de residencia permanente. Aquí, la gente indígena es la que se encuentra más adentro, los blancos más afuera y los grupos de mezcla racial en la región intermedia. Lo he planteado como una representación espacial de las comunidades u horizontes de referencia para el pensamiento político y la acción; en la que el horizonte más restringido es el de los indios y el más amplio de los españoles; algo parecido a los lineamientos de Von Thünen de una disposición anular político moral.

En los capítulos III y IV dimos un paso atrás respecto al ejercicio de conjunto estadístico representado en el perfil social de los insurgentes populares, con el propósito de ver que los motivos de la gente común para unirse a la rebelión eran complejos, sobredeterminados y notoriamente no ideológicos en cualquier forma abierta, y que correspondían muy de cerca a las circunstancias de vida particulares y a las historias de los individuos. Si bien las dificultades y los sufrimientos económicos por las condiciones materiales sí contribuyeron a llevar a la gente del medio rural a la insurgencia, la *falta* de pruebas abundantes e inequívocas de este patrón causal es elocuente, y contrasta señaladamente con los comportamientos declaradamente impulsados por cuestiones económicas que a menudo se ven en la violencia colectiva rural de antes y después de la insurgencia, como por ejemplo en los conflictos por la tierra, las revueltas por los impuestos y el bandidaje. En lo personal, creo que los difíciles tiempos económicos que llevaron a 1810, cuyos síntomas más evidentes eran el hambre de tierra y la caída de los salarios reales para los trabajadores rurales y los campesinos, así como las dificultades de subsistencia a corto plazo, produjeron una suerte de hiperestesia política que predispuso a mucha gente del campo, en especial a los pobladores indígenas, a actuar con base en otros motivos, quizá más profundos y menos definidos, cuando la arena de la violencia política se expandió abarcando de manera más general al campo mexicano. Sin embargo, el amor, el parentesco, la amistad, la curiosidad, el mal juicio y otras circunstancias también arrastraron a la gente al remolino de la rebelión. Por añadidura, de manera paralela a la insurgencia popular, y también dentro de ella, surgió la delincuencia de todo tipo, lo que ocasionalmente permitió que algunos forajidos destacados (como Agustín Marroquín) o delincuentes (como Chito Villagrán) alcanzaran durante su propio tiempo de vida una especie de miniapoteosis como rebeldes. No era raro que la violencia política se conjugara con la violencia criminal en formas prácticamente

inextricables, y esta coincidencia era para las autoridades coloniales un argumento que esgrimían como prueba definitiva de que los rebeldes eran poco más que bandidos.

El escenario del comportamiento individual complejo y sobredeterminado no es algo en absoluto inesperado, y también podría suponerse cierto para otros grandes levantamientos políticos. Sin embargo, sí deja en claro dos cosas para el caso mexicano, además de la riqueza y el caos de la insurgencia de 1810 como experiencia humana. En primer lugar, destaca la sempiterna cuestión de estructura y agencia, sugiriendo, en cuanto se refiere a sus motivos, que a pesar de que los insurgentes no actuaban como parte de grupos monolíticos cuya participación pudiera explicarse limpiamente mediante factores "estructurales" tradicionales, así fueran económicos o políticos, sí hay algunas advertencias serias que deben recordarse en lo referente a los modelos estructurales de la acción colectiva de masas. Frente a esta disyuntiva, me he inclinado hacia el reino cultural. Para mucha gente del campo, el impulso que los llevó a los espacios públicos, el "interés" que los movió de manera fundamental, no fue tanto una conciencia abierta de su posición "estructural" en la sociedad mexicana mayor, sino la identificación con sus comunidades de origen. Las cuestiones de "falsa conciencia" y hegemonía ideológica en la insurgencia popular se alejan así considerablemente de nuestra perspectiva, cediendo el paso a las ideas de agencia popular y a reconfigurar las luchas de Independencia en lo que sería más bien —o sobre todo— un prolongado episodio de guerra interna como una guerra de liberación nacional. La rebelión popular no gozaba de un grado infinito de libertad, pues la acción y el pensamiento popular estaban condicionados por formas locales de alianza, así como por los valores culturales y restricciones de la vida del pueblo. En segundo lugar, la diversidad de la motivación y la experiencia insurgente por lo menos nos indican que volvamos la vista hacia los patrones de liderazgo, las formas de movilización popular y las concepciones de la comunidad para buscar explicaciones de cómo la gente pasaba de las circunstancias personales a la acción colectiva; en otras palabras: cómo en ciertas coyunturas la gente llegaba a estar en una colectividad propensa a actuar en dichos espacios públicos.

En consecuencia, lejos de verse "soliviantados" en un frenesí artificial por obra de los dirigentes, así fueran éstos gente de principios u oportunistas, o acarreados por formulaciones o símbolos que actuaban como el adhesivo ideológico en las alianzas interclasistas o interétnicas, la gente del medio rural tenía sus propios planes políticos y culturales. Sus movimientos, que

a menudo dejan ver mucha espontaneidad, no solían ser acéfalos. En los capítulos VII al XIII se investiga la problemática de tres grupos dirigentes en la insurgencia popular —notables indígenas, cabecillas locales y clero parroquial—, cuyos respectivos roles sociales y políticos fueron necesarios para la rebelión popular, pero no pueden tomarse como explicación principal de ésta. Los notables indios eran a menudo importantes para evocar, encauzar y dirigir la protesta indígena hacia la insurgencia activa, pero hemos señalado que su proporción es notablemente baja entre los diferentes tipos de dirigentes locales. He especulado que puede haberse debido a que tanto subjetiva como objetivamente se les identificaba fuertemente con el régimen colonial y sus agentes y beneficiarios que no eran indígenas. Esta relación puede haber debilitado efectivamente su credibilidad y legitimidad como voceros y protectores del electorado, creando en una época de crisis un vacío político en el campo donde podía fluir la acción política, a veces dirigida tanto contra los mismos notables locales y sus aliados como contra el régimen colonial *per se*.

Por otra parte, la apabullante mayoría de los cabecillas locales de la insurrección provenían de grupos sociales no indígenas que en términos generales eran intermediarios desde el punto de vista estructural y etnocultural entre la sociedad campesina indígena y los estratos dominantes del mundo colonial y unidos a ambos. El papel de estos "hombres de engrane", como se les ha llamado en ocasiones en otros contextos, no era básicamente la articulación, la transmisión o el ajuste (la traducción, la reconversión o vulgarización) de una ideología uniforme de nacionalismo incipiente. Aun cuando los cabecillas locales sí usaran este discurso en sus peroratas, lo que ellos decían y lo que sus seguidores plebeyos escuchaban eran dos cosas diferentes. Esta gente más bien funcionaba como puntos de cristalización de las energías políticas populares y la movilización logística de la insurgencia rural a través de redes más tradicionales de estructuras políticas, amistad, parentesco y clientelismo en el pueblo. De esta manera, los cabecillas locales de hecho eran "usados" por la energía popular rudimentaria en la misma medida en que ellos usaban esa energía para sus propios fines. Si bien sería un error pintar a todos ellos con las mismas tonalidades oportunistas de hombres como Chito Villagrán (quien falleció relativamente pronto), varios cabecillas insurgentes (Gordiano Guzmán, por ejemplo), sobrevivieron a la época insurgente para establecer cacicazgos locales sobre buenas bases. Muchos cabecillas lograron una movilidad social y económica que, por breve que haya sido, les hubiera sido prácticamente imposible

inextricables, y esta coincidencia era para las autoridades coloniales un argumento que esgrimían como prueba definitiva de que los rebeldes eran poco más que bandidos.

El escenario del comportamiento individual complejo y sobredeterminado no es algo en absoluto inesperado, y también podría suponerse cierto para otros grandes levantamientos políticos. Sin embargo, sí deja en claro dos cosas para el caso mexicano, además de la riqueza y el caos de la insurgencia de 1810 como experiencia humana. En primer lugar, destaca la sempiterna cuestión de estructura y agencia, sugiriendo, en cuanto se refiere a sus motivos, que a pesar de que los insurgentes no actuaban como parte de grupos monolíticos cuya participación pudiera explicarse limpiamente mediante factores "estructurales" tradicionales, así fueran económicos o políticos, sí hay algunas advertencias serias que deben recordarse en lo referente a los modelos estructurales de la acción colectiva de masas. Frente a esta disyuntiva, me he inclinado hacia el reino cultural. Para mucha gente del campo, el impulso que los llevó a los espacios públicos, el "interés" que los movió de manera fundamental, no fue tanto una conciencia abierta de su posición "estructural" en la sociedad mexicana mayor, sino la identificación con sus comunidades de origen. Las cuestiones de "falsa conciencia" y hegemonía ideológica en la insurgencia popular se alejan así considerablemente de nuestra perspectiva, cediendo el paso a las ideas de agencia popular y a reconfigurar las luchas de Independencia en lo que sería más bien —o sobre todo— un prolongado episodio de guerra interna como una guerra de liberación nacional. La rebelión popular no gozaba de un grado infinito de libertad, pues la acción y el pensamiento popular estaban condicionados por formas locales de alianza, así como por los valores culturales y restricciones de la vida del pueblo. En segundo lugar, la diversidad de la motivación y la experiencia insurgente por lo menos nos indican que volvamos la vista hacia los patrones de liderazgo, las formas de movilización popular y las concepciones de la comunidad para buscar explicaciones de cómo la gente pasaba de las circunstancias personales a la acción colectiva; en otras palabras: cómo en ciertas coyunturas la gente llegaba a estar en una colectividad propensa a actuar en dichos espacios públicos.

En consecuencia, lejos de verse "soliviantados" en un frenesí artificial por obra de los dirigentes, así fueran éstos gente de principios u oportunistas, o acarreados por formulaciones o símbolos que actuaban como el adhesivo ideológico en las alianzas interclasistas o interétnicas, la gente del medio rural tenía sus propios planes políticos y culturales. Sus movimientos, que

a menudo dejan ver mucha espontaneidad, no solían ser acéfalos. En los capítulos VII al XIII se investiga la problemática de tres grupos dirigentes en la insurgencia popular —notables indígenas, cabecillas locales y clero parroquial—, cuyos respectivos roles sociales y políticos fueron necesarios para la rebelión popular, pero no pueden tomarse como explicación principal de ésta. Los notables indios eran a menudo importantes para evocar, encauzar y dirigir la protesta indígena hacia la insurgencia activa, pero hemos señalado que su proporción es notablemente baja entre los diferentes tipos de dirigentes locales. He especulado que puede haberse debido a que tanto subjetiva como objetivamente se les identificaba fuertemente con el régimen colonial y sus agentes y beneficiarios que no eran indígenas. Esta relación puede haber debilitado efectivamente su credibilidad y legitimidad como voceros y protectores del electorado, creando en una época de crisis un vacío político en el campo donde podía fluir la acción política, a veces dirigida tanto contra los mismos notables locales y sus aliados como contra el régimen colonial *per se*.

Por otra parte, la apabullante mayoría de los cabecillas locales de la insurrección provenían de grupos sociales no indígenas que en términos generales eran intermediarios desde el punto de vista estructural y etnocultural entre la sociedad campesina indígena y los estratos dominantes del mundo colonial y unidos a ambos. El papel de estos "hombres de engrane", como se les ha llamado en ocasiones en otros contextos, no era básicamente la articulación, la transmisión o el ajuste (la traducción, la reconversión o vulgarización) de una ideología uniforme de nacionalismo incipiente. Aun cuando los cabecillas locales sí usaran este discurso en sus peroratas, lo que ellos decían y lo que sus seguidores plebeyos escuchaban eran dos cosas diferentes. Esta gente más bien funcionaba como puntos de cristalización de las energías políticas populares y la movilización logística de la insurgencia rural a través de redes más tradicionales de estructuras políticas, amistad, parentesco y clientelismo en el pueblo. De esta manera, los cabecillas locales de hecho eran "usados" por la energía popular rudimentaria en la misma medida en que ellos usaban esa energía para sus propios fines. Si bien sería un error pintar a todos ellos con las mismas tonalidades oportunistas de hombres como Chito Villagrán (quien falleció relativamente pronto), varios cabecillas insurgentes (Gordiano Guzmán, por ejemplo), sobrevivieron a la época insurgente para establecer cacicazgos locales sobre buenas bases. Muchos cabecillas lograron una movilidad social y económica que, por breve que haya sido, les hubiera sido prácticamente imposible

la retórica y los símbolos. Por ejemplo, había las mismas probabilidades antes de 1810 de que un rechazo violento de la gente de fuera, no indígena, similar a los mecanismos de defensa que tiene el cuerpo, caracterizara a los tumultos posteriores a esa fecha, y que factores tales como la competencia entre los pueblos, el conflicto de facciones dentro de la comunidad y la legitimidad cuestionada de los dirigentes políticos locales incidieran en la detonación de la violencia igualmente antes que después de la revuelta de Hidalgo. Además, pese a las condiciones generalizadas de violencia y trastorno en el campo durante la insurrección, las comunidades indígenas sublevadas casi siempre se aislaban en vez de hacer causa común con otras comunidades vecinas —mi metáfora para esto fue el establecimiento de "soviets" rurales de corta vida—. Este comportamiento copiaba el que era típico en tiempos "normales" y dio forma concreta a su visión de una utopía diminutiva.

Sin embargo, una diferencia importante que se insinúa en la violencia comunal de antes y después de 1810 es la ausencia de un elemento evidentemente agrario (las invasiones generalizadas de tierra, los decomisos o la redistribución, por ejemplo) durante la década de la insurgencia, mientras que en las décadas previas los conflictos de tierra habían tenido un papel fundamental en la violencia rural. En alguna medida se debía a la magnificación relativa de los conflictos por la tierra anteriores a la insurgencia en los que participaron pueblos campesinos, cuando no había "ruido de interferencia" de otros tipos de violencia y protestas característicos de la década comprendida entre 1820 y 1821, y los agravios campesinos e indígenas se enfocaban naturalmente en las terrenas pero importantes cuestiones de acceso a la tierra, el pago de tributos y la eficacia y legitimidad del gobierno local. Ciertamente, en la década de 1810 a 1821 hubo rebeldes y comunidades del medio rural que realizaron una especie *ad hoc* de ataques "agrarios", pero en general fueron sorprendentemente pocos y sin ningún programa agrario desarrollado y sistemático, ni siquiera a nivel local o regional, como bien podía haber ocurrido. Si la acción agraria concertada y generalizada se hallaba prácticamente ausente del repertorio de la insurgencia popular, ¿cómo entonces podría analizarse la rebelión rural como si tuviera un carácter básicamente agrario? Ésta es una pregunta difícil de resolver. En mi opinión, resolverla ha exigido dar un paso interpretativo según una lectura un tanto especulativa de las pruebas empíricas. En pocas palabras, he sugerido que en la época previa a la insurgencia, los conflictos de los pueblos por la tierra, tan notorios en los tumultos rurales, sin tomar en cuenta su

importancia económica real en ninguno de los casos, fungieron como agentes para expresar las tensiones etnoculturales más hondas que se centraban en la supervivencia de las comunidades indígenas y de otro tipo, y en la afirmación de las identidades de grupos e individuos vinculada a dicha supervivencia.

El análisis de la ideología popular insurgente que se ofrece en el capítulo XVIII respalda la interpretación de la rebelión rural de origen ampliamente comunitario y objetivos localistas. En esta discusión resulta central la aparente paradoja de que mientras los insurgentes campesinos indígenas manifestaban su lealtad a la figura del rey Fernando VII bajo la forma de un monarquismo ingenuo combinado con las expectativas mesiánicas, también injuriaban y asesinaban entusiastamente a los gachupines (y de vez en cuando a los criollos), y esto ocurrió a lo largo del periodo de rebelión. He tratado de narrar históricamente tanto la supervivencia de las creencias mesiánicas en el repertorio ideológico de los rebeldes populares y de los mecanismos psicosociales que desviaban la agresión de los campesinos indígenas alejándola del grupo de los españoles en general y dirigiéndola hacia los gachupines de la Nueva España. La exención del rey español en esta agresión dirigida surgía de una combinación de la antigua postura paternalista y protectora de la monarquía hacia sus súbditos indios, con sus tradiciones de creencias milenaristas y mesiánicas. Pero en vez de una ideología que pudiera abarcar toda acción común emprendida para la defensa de sus pueblos, que se asemejara en algunas formas al protonacionalismo criollo, los rebeldes indígenas y campesinos de otros orígenes encontraron en la expectativa mesiánica y el monarquismo ingenuo lazos comunicantes entre el nivel máximo de la estructura imperial y sus pueblos individuales. En muchos de estos pueblos se produjo una *im*plosión que los llevó a formar comunidades en miniatura, protoutópicas, cuando tuvieron la oportunidad de hacerlo, en vez de una *ex*plosión que hubiera hecho que los bubones de la insurrección contagiaran, extendieran la movilización y unificaran al campo en una guerra racial, como temían los rebeldes criollos y las autoridades coloniales. Estos elementos ideológicos resuenan con intensidad en la geografía social de la insurgencia que se esboza en el capítulo II, en la que sugiero que los horizontes de referencia ideológica y política correspondían cercanamente a la identidad cultural. En consecuencia, al final la insurrección tuvo un significado para los protonacionalistas criollos que nominalmente dirigían el ataque contra el régimen colonial y otro muy distinto para la gente común del campo mexicano.

Como en cualquier levantamiento social a gran escala de este tipo, hay muchos factores que deben tomarse en cuenta para explicar la etiología, el proceso y el resultado de la lucha mexicana por la Independencia. Varían desde la geografía hasta las idiosincrasias personales de los cabecillas militares y políticos, y desde la forma en que los acontecimientos políticos externos incidieron en la entidad política en cuestión hasta cómo se metabolizaron las ideas de un mundo más amplio para generar formaciones ideológicas locales. Como ya lo he sugerido en la introducción, la etnicidad —la diferencia étnica, las identificaciones étnicas, el conflicto étnico— fue un factor clave para moldear la sociedad colonial mexicana, así como la década de violencia que derribó al régimen español. En este caso, la etnicidad se yergue como un agente para algunas características, identificaciones y actitudes fuertemente entrelazadas, entre las que se cuentan algunos marcadores tan obvios como el fenotipo, el lenguaje y la cultura (en el sentido restringido de las costumbres y el pensamiento cotidiano), aunque también algunos elementos más difusos, como un sentido del lugar, cierto estilo de pensamiento político y una forma reconocible de sensibilidad religiosa. La interrelación de estos constituyentes de la identidad étnica y su vinculación con acontecimientos políticos mayores se vuelve más clara cuando vemos la experiencia mexicana de la Independencia en contraste con la historia de levantamientos sociales más o menos contemporáneos de otras partes del mundo. Ahora veremos esta serie de breves comparaciones.

La Independencia mexicana en un contexto comparativo (bis)

La lucha de México por independizarse de España se sitúa temporalmente cerca del punto medio de lo que algunos historiadores del mundo moderno han llamado la Era de la revolución (1750-1850) o, con mayor optimismo, la Era de las revoluciones democráticas.[3] No obstante, la visión del mundo fuertemente eurocéntrica en la que se basa esta periodización ha significado la exclusión sustancial de España y sus colonias americanas de los estudios interpretativos más grandes del periodo como parte de la historia occidental, así como de la construcción de modelos en ciencias sociales sobre pro-

[3] Véase, por ejemplo, Robert R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution: Political History of Europe and America, 1760-1800*, 2 vols. (Princeton, 1959-1964), y Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848* (Nueva York, 1964).

cesos revolucionarios, en gran parte generados por los mismos levantamientos políticos occidentales. Algunas de las razones de esta negligencia se han investigado en el capítulo I.[4] La adopción de esta periodización para pensar sobre la historia de América Latina también tiende a ser típicamente *whiggish* y teleológica, dando por sentado sin contar con pruebas el asunto de los resultados poco democráticos de buena parte del cambio político ocurrido fuera del núcleo noratlántico al confundir la democracia con el liberalismo, el republicanismo, el federalismo, el regionalismo y hasta el populismo.[5] Por añadidura, cuando se hacen dichas comparaciones —digamos entre la Revolución francesa y la de los Estados Unidos y la lucha por la Independencia de México, o inclusive entre los propios movimientos de independencia hispanoamericanos—, a menudo están basadas en analogías o vinculaciones con elevadas ideologías políticas de la tradición revolucionaria Atlántica, los procesos de construcción de instituciones en los nuevos Estados, los estilos de liderazgo político o nuevas disposiciones en la economía política internacional, y no en una visión detallada de lo que la gente

[4] Jaime E. Rodríguez O., argumenta algo muy similar: Jaime E. Rodríguez O., "Two Revolutions: France 1789 and Mexico 1810", *The Americas*, 47 (1990), p. 161. Alan Knight advierte que los estudiosos de las revoluciones francesas e inglesas saben poco o nada sobre México; pero que en cambio es mucho más probable que los mexicanistas sepan cuando menos algo de los casos europeos; Alan Knight, "Revisionism and Revolution: Mexico Compared to England and France", *Past and Present*, 134 (1992), pp. 159-160. Los autores que escriben sobre América Latina llevan algún tiempo intentando pensar la historia de las colonias iberoamericanas y los Estados sucesores dentro del marco de la Era de la revolución, rompiendo así la división aparentemente artificial de la historia de la región en la Independencia (alrededor de 1825) y reintegrándola al impulso mayor de la historia occidental mediante la aplicación de criterios económicos y políticos más expandidos. Véanse los comentarios generalmente ponderados sobre el tema en la introducción del editor Jaime E. Rodríguez O., *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850* (Boulder y Londres, 1994), p. 1 y ss; para una periodización similar de la historia económica en Latinoamérica, véase Kenneth J. Andrien y Lyman L. Johnson (eds.), *The Political Economy of Spanish America in the Age of Revolution, 1750-1850* (Albuquerque, 1994), y para mi reseña de estas dos antologías, véase *Colonial Latin America Review*, 5 (1996), pp. 337-340; otro esfuerzo reciente es el de Lester D. Langley, *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850* (New Haven, 1996), que, sin embargo, es débil en historia económica y social. Mi propio esfuerzo por trabajar la periodización de la Era de la revolución en la historia de la América hispana se encuentra en Eric Van Young, "Conclusion: Was There an Age of Revolution in Spanish America?", en Víctor Uribe (ed.), *State and Society in Spanish America During the "Age of Revolution" New Research on Historical Continuities and Changes, ca. 1750's-1850's* (Wilmington, de próxima publicación).

[5] Una interpretación un tanto más optimista de los resultados de las luchas independentistas es la de Richard J. Walter, "Revolution, Independence and Liberty in Latin America", en Isser Wolloch (ed.), *Revolution and the Meanings of Freedom in the Nineteenth Century* (Stanford, 1996), pp. 134-137.

común pensaba o hacía.[6] Sin embargo, es una insensatez interpretar de manera monolítica cualquier proceso de violencia política prolongada a gran escala o de construcción nacional, trátese o no una revolución en el sentido clásico del término, y con mucha mayor razón si es una sociedad como la de México a finales del siglo XVIII, que en más de una forma estaba mal integrada espacial, económica, cultural y políticamente. Al ver con cuidado las fuerzas sociales del país que entraron en juego durante esta década de guerra interna, pervive en uno la fuerte impresión de que la insurgencia popular y la élite aspiraban a alcanzar objetivos muy diferentes y que los elementos ideológicos de la acción popular colectiva tenían un sabor extrañamente atávico. Si se piensa que la "Era de la revolución" significa la llegada de la modernidad, entonces desde el punto de vista de los grupos populares de México la lucha por la Independencia no parece ser muy moderna.

En estas páginas finales, investigo una serie de comparaciones sugerentes a lo largo de líneas temáticas que comprenden la insurgencia mexicana y las dos revoluciones mayores del mundo Atlántico del siglo XVIII: la Francesa y la de los Estados Unidos.[7] Por razones de contexto, quizá el lector quiera

[6] Véase, por ejemplo, Josefina Zoraida Vázquez *et al.*, *Dos revoluciones: México y los Estados Unidos* (México, 1976); Peggy K. Liss, *Atlantic Empires: The Network of Trade and Revolution. 1713-1826* (Baltimore, 1983); Robert M. Maniquis, Oscar R. Martí y José Pérez (eds.), *La Revolución francesa y el mundo ibérico* (Madrid, 1992); Wolloch (ed.), *Revolution and the Meanings of Freedom*, y Langley, *The Americas in the Age of Revolution*. En cuanto se refiere a la omisión o la interpretación errónea de lo que la gente hacía y pensaba en ese entonces, hasta los comparativistas de América Latina siguen concentrándose en la alta política y los argumentos estructuralistas o perpetúan vetustos estereotipos sobre la acción política popular. Un geógrafo historiador del periodo colonial tan fino como es David Robinson, por ejemplo, escribe lo siguiente sobre la participación popular en las guerras de Independencia: "Poco sabemos del papel relativo de las 'masas' (si es que en realidad existieron) en las revoluciones de Independencia. Quizá no fueron sino colectividades utilizadas temporalmente por aquellos con el poder suficiente para mandar y hacer valer su voluntad entre los grupos sociales subordinados, y que después de haber proporcionado la carne de cañón suficiente para ganar la batalla, fueron regresados a su lugar adecuado en el orden social y espacial." En el mismo ensayo, Robinson sugiere que las proclamaciones políticas de la élite criolla fueron poco mas que un pretexto usado por los "campesinos analfabetas de las castas inferiores" para emborracharse, y también escribe sobre la "ferocidad adormecida" de los indios azuzados hasta la furia por Hidalgo y otros paladines de la Independencia; David J. Robinson, "Liberty, Fragile Fraternity and Inequality in Early-Republican Spanish America: Assessing the Impact of French Revolutionary Ideals", *Journal of Historical Geography*, 16 (1900), p. 53 y *passim*.

[7] Se encuentran discusiones comparativas sobre los movimientos independentistas de las colonias iberoamericanas en Jorge I. Domínguez, *Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empire* (Cambridge, 1980); Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Spanish America* (Cambridge, 1998); Jay Kinsbruner, *Independence in Spanish America: Civil Wars,*

traer a la memoria la discusión del marco teórico y comparativo general del periodo de la Independencia de México que se adelantó en el capítulo I, sobre todo el énfasis que ahí se hace en las fuentes y las formas de identificación étnica y resistencia cultural. Aunque a primera vista podría parecer más revelador comparar el caso de la Independencia mexicana con las luchas de liberación popular y nacional contemporáneas que tuvieron lugar en otras regiones hispanoamericanas (el área andina o el norte de Sudamérica, por ejemplo), hay algunas razones de peso que exhortan a elegir las revoluciones del núcleo Atlántico como casos comparativos. En primer lugar, todavía no está muy bien estudiado el papel de los grupos populares en los demás movimientos hispanoamericanos de principios del siglo XIX, en comparación con la rica historiografía sobre la Revolución francesa o la de Estados Unidos, o inclusive sobre el propio caso de México; por lo que existe una laguna empírica que dificulta las comparaciones con los casos menos estudiados, así sean alusivas. En segundo lugar, pese a la falta de una historia social de los orígenes populares de los movimientos de independencia hispanoamericanos, ya existe una amplia bibliografía comparativa, así que las breves comparaciones intraimperiales de este tipo no contribuirían gran cosa a esclarecer ni el caso mexicano ni ningún otro.[8] Por último, si quisiera tratar algunos de los puntos planteados en la bibliografía comparativa sobre revoluciones o acción campesina, por fuerza habría de revisar los casos fundacionales —en este caso, los levantamientos del núcleo atlántico que son considerados como la encarnación de los avatares de la modernidad política— y que han servido de base para construir generalizaciones. Por lo tanto, por idiosincrásica que parezca esta selección de casos, he escogido el grupo comparativo precisamente con el fin de plantear un argumento que reubique la insurgencia mexicana en el ajo de la discusión de los levantamientos políticos occidentales. El método es el de la comparación alusiva, relativamente débil, en vez de la comparación fuerte y controlada como lo haría un politólogo o un sociólogo de la historia. No me disculpo por ello, pues el objetivo de las comparaciones es sugerir la

Revolutions and Underdevelopment (Albuquerque, 1994); Richard Graham, *Independence in Latin America: A Comparative Approach* (Nueva York, 1994), y Langley, *The Americas in the Age of Revolution*, *op. cit.*

[8] Una lista de fechas recientes, que de ninguna forma sería exhaustiva, comprendería a Rodríguez O., *The Independence of Spanish America*, *op. cit.*, y las obras aquí citadas; los otros trabajos enumerados en la nota 7 y la clásica síntesis de John Lynch, *The Spanish American Revolutions, 1808-1821*, 2a. ed. (Nueva York, 1986). Estrictamente hablando, muchos de estos estudios no son comparativos en sentido técnico, sino narraciones más bien sinópticas.

diferencia en lo referente a una variable mayor, en vez de aislar de una o más variables independientes en los diversos casos mediante la eliminación de variables menos importantes o dependientes.

Se presentan varios temas obligatorios en la comparación del movimiento mexicano de Independencia con otros levantamientos significativamente populares en la esfera de Occidente posteriores a 1750. Sin embargo, me limitaré a discutir sólo tres de ellos: *1)* la participación rural *versus* la participación urbana en la insurrección popular; *2)* las formas de discurso popular religioso, y *3)* el "monarquismo ingenuo" y el papel del monarca en las formulaciones ideológicas. La investigación comparada de estos tres temas sirve muy bien para destacar mis descubrimientos generales sobre el carácter de la participación popular e indígena en particular en el proceso de Independencia de México. La discusión cierra con algunos comentarios que establecen una relación entre las guerras por la Independencia de México y la Revolución mexicana de 1910-1920 comparando las épocas en vez de comparar naciones o culturas. Aunque se sitúa a 50 años o más de distancia de las fronteras de la "Era de la revolución", la Revolución mexicana de 1910 nos proporciona algunos contrastes esclarecedores con la sublevación ocurrida un siglo antes.

Ruralidad

Una característica sorprendente del movimiento mexicano de Independencia es su ruralidad, aunque es verdad que las ciudades mexicanas no siempre fueron tranquilas. Le vienen a uno a la mente las grandes revueltas de la capital virreinal más o menos a principios (1624) y a fines (1692) del siglo XVII, por ejemplo, o los disturbios en algunas ciudades provocados por la expulsión de la orden de los jesuitas de todo el territorio español en 1767.[9] Además, durante el periodo de la Independencia tuvieron lugar acontecimientos políticos de gran importancia en las ciudades mexicanas —conspiraciones

[9] Sobre el tumulto de 1624 en la ciudad de México, véase Jonahthan I. Israel, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670* (Oxford, 1975), pp. 135-160; para la revuelta de 1692, véase R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison, 1994); para ambos episodios, Cherter L. Guthrie, "Riots in Seventeenth-Century Mexico City: A Study of Social and Economic Conditions", *Greater America: Essays in Honor of Herbert Eugene Bolton* (Berkeley, 1945), pp. 243-258; y para las revueltas relacionadas con la expulsión de los jesuitas, contemporáneas de las famosas revueltas de "Esquilache" en Madrid, véase Felipe Castro Gutiérrez, *Movimientos populares en Nueva España: Michoacán, 1766-1767* (México, 1990).

proinsurgentes, tensiones entre la población civil y los militares, y las reiteradas liberaciones y contraliberaciones de insurgentes y realistas en Guadalajara, Guanajuato, Valladolid, Oaxaca, etc.— todas ellas acompañadas por la polarización política, la subversión y la creciente temperatura del discurso público, especialmente en las primeras fases de la rebelión. Incluso hay indicios de los primeros años de la insurgencia, cuando los rebeldes tomaron ciudades de importancia como Guanajuato, Valladolid y Guadalajara, de que los vecinos ayudaron a los insurrectos entregándoles las ciudades y participando posteriormente en el saqueo y la violencia a una escala bastante considerable. El ejemplo más famoso es la toma de Guanajuato de 1810, sobre la que el testigo ocular Lucas Alamán escribió después estableciendo una clara distinción entre los indios rurales que llegaron a la ciudad con Miguel Hidalgo y los plebeyos urbanos que se unieron al saqueo de la ciudad luego de que ésta hubo sido tomada.[10]

Sin embargo, en general, la lucha armada fue un producto del campo mexicano, especialmente durante la insurgencia de 1810 a 1821. La incapacidad de la insurgencia urbana para desarrollarse seguramente no sorprendió a los funcionarios políticos de la Corona ni a los militares, quienes obviamente esperaban que el levantamiento plebeyo se originara en el campo y no en las ciudades.[11] El caso mejor conocido y el más estratégico de esta pasividad urbana ocurrió en la ciudad de México, donde el populacho no se levantó para apoyar la rebelión de Hidalgo cuando sus huestes se encontraban acantonadas en las afueras del Valle de México en el otoño de 1810.[12] Las razones de esta pasividad urbana comparativa son complejas y consisten ante todo en una serie de ausencias.[13] En primer lugar, entre los grupos

[10] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 2a. ed., vol. 1 (México, 1968); Hugh M. Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence* (Gainesville, 1966), pp. 140-141; Torcuato S. Di Tella, "Las clases peligrosas en la Independencia de México", en Tulio Halperín-Donghi (ed.), *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica* (Buenos Aires, 1978), p. 221. En Valladolid se dio una situación similar; véase Jesús Amaya, *Hidalgo en Jalisco: Ensayo bio-historiográfico* (Guadalajara, 1954), p. 31 y ss. Véase mi ensayo inédito "Crime as Rebellion and Rebellion as Crime: New Spain, 1810-1821" (1997), en el que se encuentran algunas minihistorias específicas de plebeyos y delincuentes urbanos involucrados en este tipo de sucesos.

[11] Véase, por ejemplo, la correspondencia entre el general José de la Cruz y el virrey Calleja sobre este punto en AGN, OG, vol. 161, fols. 312r-313v, Cruz a Calleja, 22 de marzo de 1815; HD 2.707, s. p., Calleja al ministro de Guerra (de España), 6 de septiembre de 1816 y las observaciones de Timothy E. Anna, *The Fall of the Royal Government in Mexico City* (Lincoln, 1978), p. 64.

[12] Anna, *The Fall of the Royal Government*, p. 72; Hamill, Jr., *The Hidalgo Revolt*, pp. 177-179.

[13] Véase Eric Van Young, "Islands in the Storm: Quiet Cities and Violent Countrysides in the Mexican Independence Era", *Past and Present*, 118 (febrero de 1988), pp. 120-156.

subalternos urbanos de las ciudades mexicanas se desarrollaron pocos agravios consistentes contra el régimen colonial. A corto plazo, los servicios urbanos, especialmente las formas de auxilio a los pobres, siguieron funcionando durante buena parte del periodo insurgente, al menos en un nivel rudimentario, pese a la gran presión que sufrían los presupuestos públicos. Las instituciones de la capital virreinal, como la Casa de los Pobres y el Hospital de indios, seguían prestando sus servicios, aunque fuera cojeando, pues además de que todos los días procuraban un alivio genuino a cientos de personas (un granito de arena, ciertamente, dada la inmigración masiva que periódicamente llegaba a la capital), contribuían a crear la impresión de que el gobierno seguía funcionando, y quizá esto fuera lo más importante.[14] Aunque seguía siendo un tanto rural, la población urbana carecía de la motivación de las protestas agrarias para emprender una acción masiva, ni sentía necesidad de presentar una resistencia cultural contra la disolución de las pequeñas comunidades que interactuaban con ella de manera circular y que animaban en gran medida la acción política rural, como he intentado demostrar. Además, no sólo estaban las ciudades mexicanas llenas de inmigrantes recientes, sino que carecían de formas ya hechas de asociación para tomar conciencia y movilizar a los grupos populares que hubieran podido rebelarse. Por ejemplo, la concentración de trabajadores en las empresas económicas urbanas seguía siendo muy pequeña y se basaba en patrones artesanales, preindustriales. Tampoco las considerables diferencias de riqueza y posición social entre los pobres urbanos, los pobres trabajadores y los grupos superiores contaban con el refuerzo de una estructura de clases clara y rígida, inviolables barreras étnicas o una nítida segregación espacial conforme a criterios raciales. Si hubieran existido, quizá todos estos factores habrían podido estimular los resentimientos sociales, cierto grado de conciencia política coherente y una violencia política masiva en la que se ventilaran los agravios y se remediaran los males resentidos; pero tales objetivos y facilitadores brillaban por su ausencia.

Por último, no existía en las ciudades mexicanas de fines de la Colonia una práctica regular ni una memoria colectiva de la violencia popular; en cambio, en el campo los disturbios fueron tan comunes, al menos durante el siglo XVIII, que William Taylor ha descrito las "negociaciones por tumulto" de los pueblos como una parte singular de la cultura política colonial.[15] A

[14] Para una discusión más detallada, véase Van Young, *ibid*.
[15] William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979).

diferencia de la acción política directa, masiva relacionada con el *menu peuple* o *popolo minuto* de las principales ciudades europeas, las de la Nueva España carecían de una tradición continua de "taxation populaire" como aquella descrita en las obras clásicas de la historiografía europea de principios de la modernidad.[16] Un indicador mucho más certero de la creciente miseria popular de las ciudades es la tasa de delincuencia, que solía subir y bajar con los precios del maíz.[17] Además, en México no existió la defensa de la integridad y la autonomía comunales, ni de los privilegios corporativos contra la intrusión de los primeros Estados europeos modernos, que con frecuencia empujó a la población urbana a emprender actos de violencia colectiva en el Viejo Mundo y que proporcionó los bloques para construir una memoria histórica de protesta urbana popular. En el Nuevo Mundo, las ciudades eran relativamente impotentes ante los órganos del gobierno monárquico, pues surgieron de la nada después de la Conquista y la Corona española intencionalmente las mantuvo débiles conforme a su floreciente filosofía de la autoridad centralizada. Lo que había ganado la monarquía española en términos de poder sobre los fueros urbanos y grupos de élite al suprimir movimientos como el levantamiento de los Comuneros en la España de 1520, no iba ahora a cederlo en el Nuevo Mundo. Así pues, mientras que las ciudades de la Europa de principios de la modernidad fueron con frecuencia antecedentes del Estado, en el Nuevo Mundo los Estados antecedieron a las ciudades. La identificación comunal intacta fue precisamente lo que en México dio impulso a gran parte de la acción popular colectiva, de modo que la insurgencia popular fue abrumadoramente rural y en cuanto se refiere a su conformación, asombrosamente indígena.

Veamos brevemente la dimensión urbano-rural de la Revolución francesa con fines comparativos. Ciertamente, el campo francés estaba asolado

[16] Por ejemplo, véase Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, 2a. ed. (Nueva York, 1963); Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Nueva York, 1963); Samuel K. Cohn, *The Labouring Classes in Renaissance Florence* (Nueva York, 1980), quien equipara el *popolo minuto* de Florencia con los *sans-culottes* de París (69); Gene A. Brucker, "The Florentine Popolo Minuto and Its Political Role, 1340-1450", en Lauro Martines (ed.), *Violence and Civil Disorder in Italian Cities, 1200-1500* (Berkeleye, 1972), pp. 155-183; y Louis Chevalier, *Labouring Classes and Dangerous Classes in Paris in the First Half of the Nineteenth Century*, traducción de Frank Jellinek (Princeton, 1981).

[17] Por ejemplo, véase Gabriel Haslip-Viera, "Crime and the Administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810" (tesis doctoral, Universidad de Columbia, 1980); Michael C. Scardaville, "Crime and the Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period" (tesis doctoral, Universidad de Florida, 1977), y María Teresa Lozano Armendares, *La criminalidad en la ciudad de México, 1800-1821* (México, 1987).

por agravios agrarios que en muchos aspectos eran similares a los de México: la comercialización agrícola, el acorralamiento de las tierras comunales, las exigencias de trabajo de los grandes terratenientes, las cuestiones de impuestos, las tensiones de la diferenciación social interna, etc. Todo esto se acumuló hasta formar una masa crítica, y a fines de 1788 comenzó una serie de insurrecciones campesinas terriblemente violentas contra los señores, que se prolongaron hasta 1790 espoleadas por una *crise de subsistences;* el Gran Terror de 1789 condensa su expresión más conocida.[18] Por otra parte, las corrientes de la acción campesina contrarrevolucionaria —como la *Vendée* y la *Chouannerie*— florecían periódicamente en ciertas regiones, desencadenadas por una combinación de resistencia a las levas militares y a la insistencia de los revolucionarios parisinos de interferir en los asuntos religiosos de las comunidades rurales. Ambos movimientos rurales tuvieron una fuerte influencia en el curso de la revolución a mayor escala.[19]

Aunque es difícil separar las aspiraciones campesinas de las corrientes políticas mayores, el análisis de los cerca de 25 000 *cahiers de doléances* parroquiales que sobreviven de 1789 proporcionan mucha información, y éste es un tipo de fuente que, como he mencionado anteriormente, no tiene un equivalente en el caso mexicano más que los litigios por tierras, mucho más fragmentados y menos explícitos, de las comunidades indígenas y otro tipo de comunidades campesinas. Los *cahiers* señalan dos cosas interesantes. En primer lugar, la relación que había en la Francia rural entre las formas de protesta y las quejas campesinas públicamente articuladas tal vez podría explicarse mejor mediante el cálculo de las limitaciones y las oportunidades locales que con la ideología. En segundo lugar, aunque las cuestiones de

[18] P. M. Jones, *The Peasantry in the French Revolution* (Cambridge, 1988), esp. 61ff, y Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, traduccion de Joan White (Princeton, 1982).

[19] Véase Jones, *The Peasantry in the French Revolution*; Charles Tilly, *The Vendee: A Sociological Analysis of the Counterrevolution of 1793* (Cambridge, 1964); y entre otras obras que se han convertido en clásicos, Georges Lefebvre, *Les paysans du nord pendant la Revolution Française* (Bari, 1959) y Paul Bois, *Paysans de l'ouest: des structures economiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe* (Le Mans, 1960). T. C. W. Blanning advierte que con el giro hacia los temas de la política y la cultura en la historiografía de la Revolución francesa, el campesinado francés sigue quedando al margen, aunque distingue el trabajo de Philip Jones con sus elogios: T. C. W. Blanning, "Introduction: The Rise and Fall of the French Revolution", en T. C. W. Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution* (Chicago, 1996), p. 10. El campesinado francés conformaba una proporción considerablemente menor de la población total del país (unas dos terceras partes), que la proporción representada por la población rural en México 20 años después (90%).

subsistencia eran importantes para movilizar a la gente del campo, generalmente no eran un tema de discusión tan socorrido como las cuestiones de mayor envergadura y más limitadamente políticas.[20] Por otra parte, la fuerza motriz que impulsó la violencia política rural —así hubiese sido generada por la unión de las comunidades en pos de una causa común ante los oponentes externos, o por la resolución interna de los conflictos— necesita situarse históricamente en el contexto de la gran revolución. La primera fue más característica de los principios del periodo revolucionario, la segunda, de sus etapas posteriores. John Markoff confirma en lo fundamental el trabajo de Lefebvre y de Jones en su cuidado estudio sobre la periodización de las protestas rurales y su relación con los movimientos urbanos:

> El colapso del viejo régimen consolidó la solidaridad del pueblo contra las amenazas externas, particularmente contra los señores, aunque también contra los agentes del Estado y los propietarios burgueses. Una vez ganada la lucha contra los señores [en 1789 y 1790], se desbordaron las tensiones existentes en la comunidad rural: los derechos comunales y los derechos para adquirir las propiedades incautadas al rey, a la Iglesia y a los emigrados, el conflicto por los requisitos para obtener la ciudadanía y las divisiones por la legislación religiosa de la Revolución fueron las cuestiones que ocuparon el proscenio. Además, podría sugerirse que *las luchas urbanas por el poder nacional de las facciones radicales acabaron creando aliados urbanos potenciales para las facciones radicales del pueblo que originalmente no existían. El jacobinismo de pueblo exigía una nueva red de organización.*[21]

Así pues, ha surgido en la historiografía de la Revolución francesa un debate en torno a las posibilidades y las circunstancias en las que los campesinos franceses pudieron concebir para sí o adoptar una amplia crítica programática del viejo régimen, y quiénes pudieron ser sus aliados; o si en cambio sus preocupaciones fueron profundamente localistas y en gran medida inmunes a las cuestiones políticas más amplias; localocentrismo (para invocar mi concepto anterior) que se prolongó hasta bien avanzado el siglo XIX.[22] En

[20] John Markoff, "Peasant Grievances and Peasant Insurrection", en T. C. W. Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution* (Chicago, 1996), pp. 148-179.

[21] Markoff, "Peasant Grievanes and Peasant Insurrection", *op. cit.*, p. 171 (las cursivas son mías), y Jones, *The Peasantry in the French Revolution*.

[22] John Markoff, "Peasant Grievances", *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France* (Stanford, 1976).

el caso de la Nueva España, se ha debatido poco esta cuestión, pues generalmente se asume que la gente del campo funcionaba conforme a una "falsa conciencia" de la mexicanidad, ejemplificada iconográficamente con la virgen de Guadalupe, y que así pudo establecer una alianza interclasista e interétnica con grupos de la élite criolla de orientación urbana. En Francia, la respuesta del campesinado al estallido de la revolución varió extremadamente de una región a otra, pero puede decirse con toda justicia que, al menos en sus fases iniciales, el campesinado de muchas zonas estuvo muy involucrado en los debates más generales del periodo y esto fue un factor clave en el desarrollo ulterior del drama revolucionario. El punto de comparación entre la Revolución francesa y la lucha de México por su Independencia, no consiste, pese a todo, en aseverar que en Francia no hubo un movimiento rural, pues manifiestamente lo hubo, sino que la violencia política en el campo guardaba importantes vínculos en más de una forma con la revolución urbana, vínculos que nunca se desarrollaron —o si los hubo fueron muy débiles— en México. Como ha observado Jaime E. Rodríguez O. para contrastar estos dos casos: "Surge una distinción clara y profunda entre la experiencia de Francia y la Nueva España... En Francia, las ciudades y la burguesía urbana, respaldadas por las clases populares, fueron quienes condujeron la revolución. En la Nueva España, las ciudades permanecieron bajo un estricto control del gobierno, mientras que unos cuantos criollos soltaron las riendas de una insurgencia rural de masas."[23] En contraste con el carácter abrumadoramente rural de las luchas mexicanas por la Independencia, ¿podríamos acaso imaginar la Revolución francesa tomando algunos de sus giros más radicales sin las grandes *journées* revolucionarias de la década de 1790 en París, la primera influencia que ahí dejaron sentir los *sans-culottes*, o los disturbios en otras ciudades?[24] Aun si sólo se consideraran los aspectos operativos de la Revolución radicalizadora —las divisiones políticas entre girondinos y jacobinos, el teatro político del Terror, la celebración pública de la vida festiva revolucionaria—, éstas exigían una audiencia urbana de masas que no existía en la colonia mexicana, y que los revolucionarios franceses tenían en cambio muy cultivada.[25]

[23] Rodríguez O., "Two Revolutions", *op. cit.*, p. 168.

[24] Véase, por ejemplo, Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II, mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)* (París, 1968); George F. E. Rudé, *The Crowd in the French Revolution* (Londres, 1959), y los diversos ensayos en Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution*.

[25] Véase, por ejemplo, Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799* (París, 1976).

Por añadidura, la "esfera pública" y la "opinión pública", tan importantes en la vida de la Francia dieciochesca, tendrían una función estratégica (aunque paradójica) en el desarrollo político y cultural de la Revolución, que en alguna medida vinculaban los movimientos urbanos y rurales. ¿Qué podían significar esos avances que son de lo más esencialmente *urbanos* en una sociedad tan segmentada étnica y culturalmente como lo era el México de la Colonia?[26] Recordemos que esto no significa que no hubiera elementos de una esfera pública en las ciudades de México, o que éstas fueran completamente incapaces de generar una crítica política o un proyecto de oposición al régimen.[27] Por otra parte, luego de los acontecimientos de fines de 1810, y debido a que causaban la impresión de ser antiurbanos y antiespañoles, sobre todo tras la dramática toma y el saqueo de Guanajuato, muchos autonomistas urbanos y criollos mexicanos simpatizantes de los insurgentes llegaron a temer un ataque político contra el orden colonial por la posibilidad de que se agrietara el dique de control social y que por ahí estallara una sangrienta guerra racial, con el enfrentamiento de las "hordas" indias rurales contra la población urbana no indígena que era minoritaria. Seguramente eran los temores criollos ante este panorama lo que ocupaba la mente de Félix María Calleja cuando traía a colación su tan frecuentemente citada observación sobre la "absurda insurrección" del cura Hidalgo. Aunque se hubiera desarrollado congruentemente un proyecto dirigido por la élite en la capital y en otras ciudades mexicanas, y aunque éste hubiese encontrado audiencia entre la población urbana, ¿cómo podían haber hecho causa común con la población campesina tan ampliamente indígena del medio rural? Así surge aquí un contraste primordial entre Francia y México, generado no tanto por la distinción económica y espacial entre las regiones urbanas y rurales, que seguramente existían en ambos casos, sino por la *naturaleza* de esa distinción, y por la dimensión cultural y étnica tan fuertemente pronunciada que caracterizaba la distinción rural-urbana en la Nueva España.

[26] Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, traducción de Thomas Burger (Cambridge, 1989), y sobre la "opinión pública" en Francia, véase Mona Ozouf, "'Public Opinion' at the End of the Old Regime", en T. C. W. Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution* (Chicago, 1996), pp. 90-110.

[27] Sobre las conspiraciones proindependentistas (o cuando menos a favor de la autonomía), véase Virginia Guedea, *En busca de un gobierno alterno: Los Guadalupes de México* (México, 1992); y sobre la efervescente esfera pública de México, véase el interesante trabajo de Carlos Forment, "Civic Practices and Associative Democracy in Early Nineteenth-Century Mexico: A Tocquevillian Perspective", Conference on Popular Political Culture in Mexico, 1800-2000, Center for U. S.-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego, abril de 1998.

En las colonias angloamericanas, las protestas anticoloniales y el impulso revolucionario al que posteriormente dieron pie siempre estuvieron firmemente arraigados en las ciudades, desde el Boston Tea Party hasta la confrontación en Bunker Hill e inclusive más allá. Este impulso seguiría tomando casi toda (si no es que toda) su fuerza de los grupos urbanos populares —artesanos, gente trabajadora, marineros, negros libertos, etc.— a lo largo de toda la lucha contra los británicos que duró casi una década. La importancia política de las ciudades norteamericanas era mucho mayor que su modesto peso demográfico, y su posición clave para detonar y sustentar el movimiento revolucionario no se debió ni a su tamaño absoluto ni a su tamaño relativo de fines del siglo XVIII. De los poco más de tres millones de personas que vivían en las 13 provincias desde Georgia hasta New Hampshire para mediados de la década de 1770, sólo 5% vivía en las ciudades (como la mitad de 10% de la población urbana de México), y la mayor de ellas —Nueva York con unos 25 000, Filadelfia con poco menos y Boston con unos 17 000— eran pequeñas según la norma mexicana y muy pequeñas en comparación con las ciudades de la Europa Occidental.[28] Aunque eran relativamente parecidas entre sí en términos de su función económica y su tamaño, estas ciudades se dividían, pese a todo, según una compleja jerarquía compuesta por esclavos, sirvientes por contrato y personas libres, bien integrados a la economía Atlántica y que ya habían emprendido la senda del desarrollo capitalista. A pesar de que estas características del mundo urbano de Norteamérica no produjeron un sistema clasista pleno, no por ello dejaron de imbuir en el discurso público y la conciencia tanto de las élites como de la gente común las ideas de una incipiente diferenciación social y lucha de clases.[29] Por poco que haya sido el peso demográfico que relativamente tenían, las ciudades norteamericanas eran el principal teatro de la acción política en el periodo prerrevolucionario, esto es, antes de 1774, en parte porque los intereses urbanos resentían fuertemente la amenaza de las políticas comerciales y fiscales del Imperio británico. La gente del medio rural se adhirió a la acción revolucionaria de manera bastante tardía, después

[28] Edward Countryman, *The American Revolution* (Nueva York, 1985), p. 9; Gary B. Nash, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness and the Origins of the American Revolution* (Cambridge, 1979), pp. vii, 409 (fig. 1). La poblacion de la ciudad de Mexico era de unos 100 000 habitantes en la época; la de Puebla, de unos 50 000; la de Guanajuato y Guadalajara, de unos 25 000 en cada ciudad; la de Antequera (Oaxaca), de unos 20 000 y la de Valladolid (Morelia), de unos 15 000; Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820* (Berkeley, 1981), p. 35 (cuadro 2).

[29] Nash, *The Urban Crucible*, *op. cit.*, pp. vii-xii.

de una década de inconformidad urbana, aunque las movilizaciones rurales de 1774-1775 dieron gran parte de su fuerza a los grupos urbanos anticolonialistas para derribar al régimen británico, y contribuyeron a la radicalización de los movimientos revolucionarios. Sin embargo, como escribió Edward Countryman, "de 1765 a 1774... la historia principal de la Revolución se llevó a cabo en las ciudades... Sin la acción de las multitudes [urbanas], no hubiera habido movimiento de resistencia".[30]

Por otra parte, a diferencia de los casos de México y la región andina, la acción política revolucionaria en las ciudades de las colonias británicas, al igual que en Francia, recurría a un repertorio de comportamientos y una memoria histórica de la acción urbana multitudinaria que tanto los grupos subalternos como las élites coloniales casi consideraban una forma de indemnización por las transgresiones del pacto social. Esta acción urbana multitudinaria incluía en sus filas a grupos socialmente marginales o carentes de derechos que vivían en las ciudades. Gary Nash escribe de la acción colectiva en las ciudades portuarias de la Norteamérica del siglo XVII:

> En Europa, la mayoría de los puertos de mar conocían las actividades ilegales de la chusma, y sus colegas norteamericanos no eran ninguna salvedad. En casi todos los disturbios callejeros urbanos, se contaban por cientos aquellos que no tenían derecho a participar en la política organizada: mujeres, sirvientes por contrato, esclavos, aprendices, marineros, los desposeídos y hasta niños. Una vez en movimiento, la multitud del puerto ofrecía a casi cualquier habitante de la ciudad la oportunidad de influir en el curso de los acontecimientos dirigiendo la presión hacia las autoridades constituidas. Los actos de la multitud fueron lo bastante frecuentes como para llegar a cobrar una legitimidad propia...[31]

Excepto Virginia, las 13 colonias vivieron la violencia política a una escala relativamente grande entre 1750 y 1800, tanto en áreas rurales como urbanas, aunque la violencia rural tenía muchas más probabilidades de ser considerada en cierto sentido legítima y por lo general se sofocaba con medidas represivas más duras.[32] Por otra parte, las formas de pensamiento político

[30] Countryman, *The American Revolution*, 87, *op. cit.*, p. 114 y ss; y Edward Countryman, "'Out of the Bounds of the Law': Northern Land Rioters in the Eighteenth Century", en Alfred F. Young (ed.), *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism* (De Kalb, 1976), pp. 37-70.

[31] Nash, *The Urban Crucible*, pp. viii-xii.

[32] Countryman, *The American Revolution*, p. 79 y ss.

"corporativista" y la acción directa en los escenarios urbanos de Norteamérica como un "modo de autodefensa de las clases bajas", se nutrieron de esta memoria histórica.[33] Por último, la tradición de protesta urbana en las ciudades norteamericanas tomó forma organizada en agrupaciones como los Hijos de la Libertad (un grupo urbano de la clase media), los comités de movilización popular del periodo revolucionario y otras agrupaciones *ad hoc* de la sociedad civil. Salvo una o dos excepciones (como los Guadalupes en México), en Hispanoamérica no existieron organizaciones de este tipo, o cuando las hubo sus alcances fueron sumamente limitados.[34]

El sentido principal en esta discusión comparativa sobre la ruralidad del movimiento mexicano de Independencia en relación con la Revolución francesa y la de los Estados Unidos no ha sido enfatizar la importancia de la ruralidad *per se*, sino la congruencia de la ruralidad y la indianidad en el caso de México (y otras rebeliones del Nuevo Mundo); en otras palabras, la dimensión etnocultural del conflicto político.[35] En un ensayo sugerente aunque poco citado en el que se comparan los casos americanos, Edward Countryman y Susan Deans-Smith han señalado que el abismo histórico entre los indios (y las castas) y cualquier posible cuadro dirigente español o de cualquier otra filiación étnica que no fuera indígena explica en gran medida la restringida capacidad del padre Miguel Hidalgo y otros dirigentes criollos, hombres de tendencias básicamente urbanas, para organizar y

[33] Edward Countryman y Susan Deans-Smith, "Independence and Revolution in the Americas: A Project for Comparative Study", *Radical History Review*, 27 (1983), p. 155.

[34] Countryman y Deans-Smith, "Independence and Revolution", *op. cit.*, pp. 162-163.

[35] Para futuros propósitos comparativos, es útil considerar el movimiento independentista mexicano en relación con los grandes levantamientos panandinos de los primeros años de 1780, asociados con los nombres de Túpac Amaru y Túpac Katari. En conjunto, la ruralidad observada en México era aun menor que la de los levantamientos peruanos y bolivianos de la década de 1780 y por razones muy similares. Inclusive hay fuertes indicios de sentimientos antiurbanos entre los rebeldes rurales de los movimientos panandinos. En contraste con México, había en los Andes una división mucho más pronunciada entre el campo indígena y la ciudad criolla (o, en el mejor de los casos, multiétnica), índices generales de urbanización mucho menores y una memoria indígena histórica y cultural mucho más densa, que la Nueva España parodiaba sobre todo en las zonas más alejadas de los centros del poder colonial español, como las sierras oriental y occidental y ciertas zonas de transición dentro de la Colonia. Sobre el levantamiento andino en general, véase Steve J. Stern (ed.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries* (Madison, 1987), y Scarlett O'Phelan Godoy, *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Katari* (Lima, 1995); y sobre el antiurbanismo entre los rebeldes indios del medio rural, véase Mark Thurner, "Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781: aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas", en Enrique Urbano (ed.), *Poder y violencia en los Andes* (Cuzco, 1991), pp. 93-124.

disciplinar el campo. También sugieren que si bien a primera vista los preludios de la rebelión parecieran presentar alguna semejanza, como los actos sediciosos de los indios que intentaban impedir que los terratenientes invadieran sus tierras o que intentaban recuperarlas, y los pueblos norteamericanos de las Berkshires, Berkshire Mountains, de Massachusetts, o de Bennington, Vermont, que hicieron prácticamente lo mismo, estos últimos llegaron a pensar que "las mismas políticas imperiales favorecían la victoria de los terratenientes sobre las costumbres comunales", una ecuación que la gente del medio rural en México rara vez haría. Vale la pena citar con cierta amplitud sus conclusiones:

> En el nivel más fundamental, el de la relación subordinada a una metrópoli europea, la gente de los dos imperios compartía dificultades similares. Pero los norteamericanos blancos se enfrentaban a ellas desde una posición que favorecía la unión entre ellos como miembros de clases diferentes cada vez más conscientes de su posición. Sus intereses, su cultura y su experiencia les proporcionaba elementos que podían compartirse, así como elementos que podían dividirlos. Su capacidad para cohesionarse, cuando se cohesionaban, reflejaba naturalmente la distancia social que los separaba de los negros y la distancia espacial que los separaba de los indios. En Hispanoamérica, la estructura de producción y por ende la estructura de importancia política potencial, comprendía a un gran número de personas que no eran blancos. Aunque esta gente era explotada y degradada, no se les mantenía en una subordinación o una exclusión total, y muchos de ellos no sufrieron un despojo total de su cultura. No obstante, toda su situación social los llevaba a ser hostiles con todos los españoles, aun cuando los españoles estuvieran divididos en criollos y gachupines... En esta diferencia entre una sociedad cuya conciencia comenzaba a centrarse en las clases y una que se basaba en las castas reside una de las razones de la capacidad de los norteamericanos para formar un movimiento cuyos diferentes grupos constituyentes incorporaron sus agravios particulares a la gran cuestión imperial, y la incapacidad de los hispanoamericanos para hacer lo mismo.[36]

Por lo tanto, la ruralidad del movimiento mexicano lo mantiene evidentemente apartado del cuadro mucho más mezclado de la Revolución francesa y la de los Estados Unidos, y apunta hacia el corazón de la violencia

[36] Countryman y Deans-Smith, "Independence and Revolution", pp. 157, 154.

política colectiva no solamente en la Nueva España, sino en gran parte de Indoamérica, en un sentido más amplio. La ruralidad de las luchas mexicanas por la Independencia surgió de la confluencia de varios factores (que por cierto comparte en su totalidad con la región andina). Entre ellos se cuenta una tradición cultural mediterránea que había señalado la urbanidad desde tiempos romanos como el *summum bonum* de la vida civilizada, pero en el que la posición de la élite bien podía estar avalada por las grandes propiedades rurales trabajadas por mano de obra subordinada o incluso esclavizada (esto es, el *latifundium*).[37] Un segundo factor, lógica e históricamente producto del primero, fue el carácter de la colonización española. Aquí el proyecto europeo era subyugar a la población indígena americana para extraer su trabajo y sus excedentes, dejando intacto gran parte del orden social y político original para facilitar la extracción. La Iglesia y la Corona se propusieron evangelizar a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo amplia y profundamente, convirtiendo a los súbditos conquistados en campesinos cristianos. La mecánica cultural y la política de este prolongado proceso fraguó en las estructuras locales de los pueblos del campo mexicano vínculos legales e ideológicos perdurables con la monarquía española, y una especie particular de ciudadanía disminuida que era la de los indígenas y que se vivía dentro del restringido ámbito del pueblo indio. Al mismo tiempo, las ciudades eran consideradas reductos europeos que resistían los embates del campo con una vasta población indígena (y luego mestiza). Un tercer factor de importancia en la confluencia histórica fue la extremada complejidad social de las sociedades indígenas mesoamericanas de nivel estatal. Aunque las estructuras políticas y religiosas superiores fueron desmanteladas por los conquistadores españoles al cabo de aproximadamente una generación de estar en contacto, las sociedades indígenas albergaban reservas ocultas de elasticidad cultural y de creencias que hicieron de la indianidad, la nueva categoría social de construcción europea, el elemento clave de la identidad colectiva hasta avanzados los tiempos modernos. La combinación de estos elementos señala el papel de la cultura en la diferenciación entre ciudad y campo en la esfera de la acción pública, al identificar el campo con la indianidad, y al generar las diferencias mencionadas entre los casos norteamericano y mesoamericano de un levantamiento político a gran escala.

[37] La obra clásica que traza esta genealogía urbana agraria en México es, desde luego, François Chevalier, *La formation des grandes domaines au Mexique, terre et société aux XVIe-XVIIe siècles* (París, 1952).

SACRALIDAD

Un segundo elemento fundamental que separa el caso mexicano de las grandes revoluciones del siglo XVIII en el núcleo Atlántico es lo prominente del discurso religioso en la ideología de la rebelión y la protesta popular, particularmente entre la gente indígena. No me detendré en el tema aquí, pues gran parte del libro se ha dedicado a ello directa o indirectamente.[38] No hay forma de negar que el pensamiento religioso se hallaba presente en la cultura política revolucionaria de la gente común tanto en el caso francés como en el angloamericano; pero no parece haber desplazado ideas políticas visiblemente seculares como lo hizo en la nueva España, donde la confluencia de indianidad, ruralidad, colonialismo y un proyecto de evangelización católica fusionaron religión, política e identidad comunitaria. Si se trabaja básicamente en el marco de un registro cultural para tratar de explicar el carácter de la participación popular en el torbellino político y militar del periodo de Independencia en México, no sólo hay que escuchar las voces de la gente común, sino los significados que comunicaban. Tomando en cuenta que el significado es ante todo una cualidad relacional, el proyecto en este caso fue elegir aquellos ámbitos de pensamiento y experiencia a los que se referían la ideología y la acción política entre los mexicanos comunes y mediante los cuales éstas cobran importancia. He decidido poner el énfasis en la creencia y la práctica religiosa pues son las que mejor explican lo que pensaban los insurgentes populares cuando gritaban "¡Mueran todos los gachupines!", linchaban a los desdichados españoles, se amotinaban o salían a los caminos y rumbo a los campos de batalla a pelear contra las fuerzas realistas. Las corrientes del pensamiento político y religioso entre esta gente se entremezclaban en una especie de doble hélice inseparable en cuyo extremo inferior se encontraba el pueblo indio comunal y en cuyo ápice estaba la monarquía española.

En México entonces, el vocabulario y la práctica de la devoción popular abastecían el lenguaje de la insurgencia a cada paso. Hemos visto el uso vívido y crecientemente explícito del pensamiento y la imaginería religiosa a medida que se "desciende" por la estructura insurgente (o mejor dicho que

[38] También he investigado el vínculo entre religión y política en un texto reciente: "Religion and Popular Protest in the Mexican Insurgency, 1810-1821", Workshop on Religion and Politics in Nineteenth- and Twentieth-Century Mexico, The Latin American Centre, St. Anthony's College, Oxford University, mayo de 1998.

se escurre uno por ella, pues la distancia era grande y el camino, difícil) del directorio criollo nominal de los movimientos hacia los rebeldes indios del campo. Ha sido mucho lo que han hecho los historiadores para identificar la rebelión con la figura de la virgen de Guadalupe, comenzando por Miguel Hidalgo en las primeras horas el levantamiento. No obstante, para los insurgentes populares, y en especial para los indios, las representaciones de la Guadalupana no se vinculaban tanto con el ferviente nacionalismo mexicano que luego se asociaría con ellas, sino con una intensa y muy localizada sensibilidad religiosa. Últimadamente, la Virgen Morena era más invocada para identificar a los aliados que para fraguar alianzas ideológicas. Tampoco es por accidente que entre los primeros cabecillas de la insurrección se encuentren gran número de párrocos, aunque como hemos visto la abrumadora mayoría de los sacerdotes siguieron siendo leales al régimen colonial, mientras que por otra parte inclusive llegó a manifestarse entre los insurgentes populares un sentimiento anticlerical. Después de todo, los curas rurales eran muy a menudo los dirigentes intelectuales y espirituales de sus feligreses, aunque rara vez se convirtieron en objeto de veneración mesiánica. La veneración popular de tintes mesiánicos del rey Fernando VII (o sus sustitutos) encaja a la perfección en el nivel superior de una ideología comunalista que vincula al protector real con el aldeano común. Algunas formas de la violencia popular insurgente (por ejemplo, el pueblo como "soviet") demuestra este sistema de creencias en la acción sumamente individualista de los pueblos en su relación con otros pueblos y grupos rebeldes. Además, la propensión diferencial, étnicamente vinculada de los insurgentes a actuar dentro de un campo espacial centrado en sus comunidades de origen y de residencia, refuerza la impresión de un mundo político imaginado desde el campanario del pueblo, cuyo propósito es la preservación de la comunidad en vez de la procuración de objetivos públicos mayores. Finalmente, en el extremo inferior de la doble hélice religiosa-política, vemos el anclaje de las identidades comunitarias no solamente en la distinción étnica, sino también en la sacralidad, de manera que una lucha política de inmediato se convierte en religiosa, y una lucha religiosa se convierte en una política. Aunque la mayoría de los habitantes del campo probablemente no hubieran distinguido a un francés de una tortilla, los pronunciamientos de la élite sobre el peligro de los franceses impíos que se apoderaban de la Colonia mexicana se abrió paso en el discurso popular, no porque Francia fuera importante (aunque el vínculo con el monarca español depuesto ciertamente movió la lealtad popular), sino porque Dios lo era.

Volveremos nuevamente nuestra atención hacia el caso de Francia con fines comparativos. En general se admite que los debates muy politizados y ampliamente difundidos sobre el dogma religioso y la política ayudaron a esparcir las semillas de la revolución en Francia antes de 1789, sobre todo el intento de la monarquía por suprimir el jansenismo de ese mismo siglo, por el que llegó a identificarse con una firme posición ultramontanista.[39] Además, en el curso de la revolución, los elementos jacobinos más radicales introdujeron estrepitosamente la religión en los debates nacionales al insistir en desacralizar la vida pública, reencauzar la emotividad religiosa hacia el culto a la nación y suprimir ciertas formas de devoción popular. Sin embargo, el enardecimiento que produjo esta medida, sobre todo en las zonas rurales, no sólo se debió a las tendencias políticas circunstanciales, sino también al añejo y estrecho entrelazamiento de religión y política. En Francia, el anticlericalismo revolucionario se adelantó a las tendencias similares surgidas en México por más de medio siglo, mientras que aquí sólo llegaría a su clímax después de la Revolución mexicana de 1910, con las radicales medidas del Maximato (bajo el mando extraoficial de Plutarco Elías Calles) a finales de la década de 1920 y principios de la de 1930.[40] Por otra parte, tras la caída de Robespierre, los católicos franceses de todo el país "emprendieron una reinstauración decidida y generalizada de su religión", en palabras de Suzanne Desan, para recuperar el terreno perdido durante las campañas

[39] Dale Van Kley, "Church, State and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765", en T. C. W. Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution* (Chicago, 1996), *passim*, y Blanning, "Introduction", 8.

[40] Para consultar algunos estimulantes estudios de caso sobre el anticlericalismo revolucionario en acción y la reacción popular que provocó, véase Adrian A. Bantjes, *As If Jesus Walked on Earth: Cardenismo, Sonora and the Mexican Revolution* (Wilmington, 1998); del mismo autor, "Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual and the Failed Cultural Revolution", en William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington, 1994), pp. 261-284, así como "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The Dechristianization Campaigns, 1929-1940", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 13 (1997), pp. 87-120; Marjorie Becker, *Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas and the Redemption of the Mexican Revolution* (Berkeley, 1995), y sobre la interacción de las campañas desacralizantes, las políticas de educación pública y los proyectos de construcción de la nación en términos más generales, véase Mary Kay Vaughan, *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants and Schools in Mexico, 1930-1940* (Tucson, 1997). Resulta paradójico, como ya lo he señalado en el capítulo XVIII, que en el México del siglo XVIII fuera el régimen de los Borbones el que atacó simultáneamente los privilegios del clero y la religiosidad popular mediante su proyecto modernizador regalista e ilustrado, azuzando las energías de la insurgencia anticolonial, mientras que en el siglo XX tomaron la forma de luchas contrarrevolucionarias, como el movimiento cristero de la década de 1920.

de descristianización de 1793-1794, aunque no por fuerzas tendría que relacionarse con un sentimiento antirrevolucionario.[41]

Una de las razones de que la religión tradicional aparentemente pudiera convivir *hasta cierto punto* con la revolución entre la gente del medio rural queda bien resumida en las palabras de P. M. Jones y evoca poderosamente la intersección de culto oficial, devoción popular e identidad comunitaria entre la gente del medio rural mexicano, de quienes bien puede decirse casi lo mismo:

> La mayoría de los historiadores resumirían la religión popular como una mezcla profana y un tanto disparatada de paganismo, magia campesina y doctrina cristiana ... [L]as enseñanzas morales y la doctrina de la Iglesia Católica no parecen haber dejado honda huella en la conciencia campesina... El catolicismo dio a las familias rurales, y por extensión a pueblos y parroquias enteras, un marco en el que pudieran afirmar su identidad colectiva... La Iglesia seguía entendiéndose como un conjunto de instituciones que servían de vehículo para expresar la sociabilidad campesina. La cultura popular y la religión popular se entremezclaban, sobre todo en regiones como el occidente y el sur del Massif Central, donde el grueso de la población vivía en pueblos y aldeas que estaban fuera del alcance de los estereotipos culturales urbanos. Desde luego, el clero hizo su mejor esfuerzo para elevar la religión e incitar a su grey a la virtud, pero esto era nadar a contracorriente...[42]

Pese a la penetración de la devoción popular y su observancia en la provincia francesa, y la relación relativamente alta del clero de las parroquias respecto a la población en toda Francia (con la consecuente firmeza en la presencia clerical), parece haber prevalecido en todo el campo un acuerdo generalizado sobre ciertas reformas necesarias para la Iglesia gala. Por consiguiente, el cisma religioso de la década de 1790 no tuvo nada de inevitable. Los *cahiers* de los primeros años revolucionarios exigían reformas como la abolición de algunas cuotas clericales, ajustes al diezmo y que se acabara el nepotismo y el ausentismo entre el clero, entre otras cosas.[43] Sin embargo,

[41] Suzanne Desan, "Redefining Revolutionary Liberty: The Rhetoric of Religious Revival During the French Revolution", en T. C. W. Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution* (Chicago, 1996), p. 358 y *passim*, y del mismo autor, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics in Revolutionary France* (Ithaca, 1990).

[42] Jones, *The Peasantry in the French Revolution*, pp. 193-194.

[43] *Ibid.*, p. 191. Jones calcula que había un cura con la categoría de párroco por cada 470 habitantes en la Francia de 1789. En la Nueva España en la época de 1800 la proporción habrá sido de 1300:1, y en Irlanda de 2600:1.

aquí la Constitución Civil del Clero de 1791 metió una cuña entre los revolucionarios burgueses y los campesinos, pues la gente del campo resintió la interferencia en la práctica de la devoción popular y la solidaridad comunal que estaban vinculadas con el clero parroquial.[44] Pero ni con esto se convirtió la religión en el grito popular de batalla para la mayor parte de la campiña francesa, como ocurriría en México, y el discurso de la acción popular colectiva no se hallaba ni cercanamente imbuido de la imaginería y los significados religiosos que tendría para la insurgencia popular mexicana al cabo de una generación.

Sin embargo, donde la defensa campesina de las formas religiosas "tradicionales" y la posición del clero parroquial sí alcanzó grandes proporciones durante la Revolución francesa fue en los levantamientos rurales contrarrevolucionarios del oeste y el sur de Francia, y fueron los que llegaron a tener más fama, como los de la Vendée y la Bretaña (la *chouannerie*), ambos en la región del oeste.[45] La Constitución Civil del Clero de 1791, los acontecimientos políticos de 1792, la conscripción militar de masas de 1793 y las campañas descristianizadoras de 1793-1794 desencadenaron inicialmente y siguieron alentando contra el Estado revolucionario una guerra de guerrillas popular que dejó cicatrices duraderas, comparable a la Rebelión Cristera del Occidente de México de finales de la década de 1920, que a veces es llamada la "*Vendée* mexicana".[46] Aunque gran parte de las pruebas apunta hacia la observancia religiosa generalizada a lo largo y ancho de la Francia del siglo XVIII, y no sólo en Occidente, de los "deberes de la Cuaresma" —la confesión y la comunión anuales—, inclusive la interpretación enfáticamente socioeconómica que hace Charles Tilly de la testaruda resistencia

[44] *Ibid.*, pp. 191-205 y *passim*.

[45] Sobre la Vendée, véase Tilly, *The Vendée*; T. J. A. Le Goff y D. M. G. Sutherland, "Religion and Rural Revolt in the French Revolution: An Overview", en Janos M. Bak y Gerhard Benecke (eds.), *Religion and Rural Revolt* (Manchester, 1984), pp. 123-145, y Timothy Tackett, "The West in France in 1789: The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution", en T. C. W. Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution* (Chicago, 1996), pp. 327-357, y sobre la Chouannerie, Donald Sutherland, *The Chouans: The Social Origins of Popular Counterrevolution in Upper Brittany* (Oxford, 1982).

[46] Jean Meyer, *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State, 1926-1929*, traducción de Richard Southern (Cambridge, 1976), David C. Bailey, *¡Viva Cristo Rey!: The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico* (Austin, 1974). Sobre los movimientos franceses, comenta Desan: "La resistencia de la Vendée y los *chouans* en el Occidente en cierto sentido seguiría aprisionada por la ideología contrarrevolucionaria. Se volvió imposible pensar en la religión si no se oponía a todas y cada una de las formas del republicanismo"; Desan, "Redefining Revolutionary Liberty", p. 382.

contrarrevolucionaria de la Vendée reconoce la existencia de una "verdadera 'frontera eucarística' que atraviesa el occidente de Francia".[47] El oeste de Francia, que de hecho fue evangelizado en los siglos XVII y XVIII, siguió siendo notablemente más devoto y leal al clericalismo rural. Timothy Tackett ha sugerido que los levantamientos posteriores a 1790 en el oeste surgieron en cierta forma de las diferentes sensibilidades religiosas de las élites locales urbanas y rurales, y debe asimismo considerarse que los sistemas de creencias de los campesinos, "centrados en los sacerdotes" estuvieron en el corazón de la presión popular para que los párrocos de provincia no se unieran al juramento de 1791.[48] Nuevamente, lo que Tackett afirma con respecto a los rebeldes campesinos del occidente de Francia podría corresponder en cierta medida a muchas comunidades mexicanas rurales e insurgentes de una generación posterior:

> En último análisis [de acuerdo con Tilly], no puede negarse la importancia de las relaciones económicas, los patrones de tenencia de la tierra y la cuestión de la conscripción militar como factores del estallido de la Vendée y la Chouannerie. No obstante, es claro que los enfrentamientos socioeconómicos entre la ciudad y el campo se veían reflejados y reforzados por un enfrentamiento cultural independiente, y que la peculiar constelación de estructuras y actitudes religiosas hicieron este enfrentamiento tan intenso y pronunciado como en cualquier otra región de Francia. Y debemos considerar seriamente la posibilidad de que fuera precisamente esta confrontación religiosa la que funcionó como catalizador clave en la cohesión relativa y la unidad de gran parte del occidente rural, reafirmando y fortaleciendo los patrones diversos y a veces contradictorios del conflicto social y económico a nivel local.[49]

El movimiento más profundamente secularizado, quizá porque en él no interfirieron las pretensiones universalistas de la Iglesia católica, fue el movimiento angloamericano de Independencia. El discurso rebelde popular tendía a invocar conceptos del derecho natural y los derechos de los ingleses nacidos libres frente a un régimen tiránico, elementos que en Francia y México no existían o sólo existían de manera incipiente. Esto no equivale a decir que el pensamiento religioso y los alineamientos sectarios care-

[47] Tackett, "The West in France in 1789", p. 329.

[48] *Ibid.*, 352; y Timothy Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791* (Princeton, 1986).

[49] Tackett, "The West in France in 1789".

cieran de importancia en la revolución de los Estados Unidos; nada más lejano a nuestras intenciones. Ciertamente, a fines del siglo XVIII se desarrolló un discurso público claro que ponía a prueba las doctrinas políticas según criterios teológicos —esto es, si los derechos individuales o colectivos habían sido concedidos por Dios, etc.—.[50] Por si fuera poco, una sensibilidad religiosa milenarista caracterizaba la mentalidad de muchos granjeros del campo profundo, para los que América era la demarcación en la que el esquema perfecto de las relaciones terrenales imaginado por Dios habría de realizarse. La comunidad utópica cristiana proyectada por Herman Husband en lo más recóndito del campo de Carolina del Norte y el igualitarismo radical cristiano de Ephraim Paine en Nueva York dan fe de la fuerza del pensamiento religioso y su cristalización política tanto antes como después del Gran Despertar, que comenzó a fines de la década de 1730.[51]

Sin embargo, la religión y la política se entremezclaban en una compleja combinación cuyos ingredientes variaban entre los electores sociales y las regiones del país y en las que el pensamiento religioso, la imaginería y los objetivos no siempre llevaban las de ganar. Por ejemplo, Rhys Isaac ha propuesto la forma en que el metodismo evangélico de John Wesley pudo haber servido, al ganar terreno en la Colonia contra los bautistas justamente desde la década de 1770, como "un medio subconcsciente de protesta popular contra el republicanismo encabezado por la *gentry*" y el tradicionalismo social que éste representaba y fortalecía de muchas maneras. Por otra parte, Isaac insinúa indirectamente que "la ideología patriótica ... [se hizo] ... más atractiva para la *gentry* de Virginia en parte porque funcionaba como defensa frente el declarado rechazo a la deferencia cada vez más manifiesto en la expansión del evangelismo".[52] Sin embargo, a pesar de estos conflictos, se formó una alianza política secular contra el centro político británico. Escribe Isaac:

> La *gentry*, con su imagen formada a semejanza de sus modelos ingleses, se hallaba entre la espada y la pared: hacia abajo, se enfrentaba al distanciamiento popular y hacia arriba, a la determinación imperial de mantener en una posición subordinada a los grupos dirigentes de la Colonia. Carentes de los medios

[50] Page Smith (ed.), *Religious Origins of the American Revolution* (Missoula, 1976).

[51] Countryman y Deans-Smith, "Independence and Revolution", pp. 159-160.

[52] Rhys Isaac, *The Transformation of Virginia, 1740-1790* (Chapel Hill, 1982), pp. 261, 265, y del mismo autor "Preachers and Patriots: Popular Culture and the Revolution in Virginia", en Alfred F. Young, (ed.), *Explorations in the History of American Radicalism* (DeKalb, 1976), pp. 125-156.

para negociar de manera efectiva con las autoridades centrales del Imperio, la mayor parte de las élites de todas las viejas colonias británicas del continente Americano se vieron movidos a unirse a las fuerzas populares de sus propias comunidades para desafiar a Westminster. La sociedad de Virginia, que había comenzado a sufrir los estragos del amargo desacuerdo interno, se descubrió estrechamente unida en un consenso patriótico *whig* aceptado con gran entusiasmo y con sus dirigentes tradicionales al frente.[53]

Gary Nash estudia conflictos sectarios paralelos aunque distintos en tres ciudades del Norte: Filadelfia, Boston y Nueva York, donde la religión y la política interactuaban de formas igualmente sutiles, aunque las alianzas políticas secularizadas acabaron surgiendo durante la crisis imperial de la década de 1770. Nash insinúa que tal vez las luchas religiosas en la Filadelfia del siglo XVII fueron "utilizadas" por grupos subordinados para expresar el resentimiento social, y que particularmente los desacuerdos entre cuáqueros y presbiterianos tal vez en el fondo fueron manifestaciones de conflictos políticos y de clase que se configuraron siguiendo líneas religiosas.[54] En general, para esa década de 1770, la ideología de la gente trabajadora común se asociaba en buena parte con la religión evangélica, y en el reino político manifestaba su lealtad a los valores igualitarios y comunalistas de los evangélicos, junto con una creencia en la dignidad del trabajo, el derecho a ganar un salario para vivir, la garantía de los derechos políticos comunes y la justicia social. Había una gran distancia entre esta posición y la de los *whigs* de la ciudad, cuya típica preocupación era proteger los derechos de la propiedad y las libertades constitucionales.[55]

La relación entre religión y política presenta importantes diferencias en las tres principales ciudades del norte. Para la "Época de la revolución", los radicales de Filadelfia habían logrado superar las tendencias divisionistas del faccionalismo religioso en su bando. Nash escribe: "Para 1776 podía decirse que el factor determinante en las decisiones políticas de un hombre era la identidad de clase, y ya no la filiación religiosa o alguna asociación anterior con el partido propietario o de la asamblea."[56] Para mediados de siglo, la recuperación de la religión como manifestación de descontento social era muy evidente en Boston y se había apaciguado relativamente en Filadelfia y Nueva

[53] Isaac, *The Transformation of Virginia*, p. 266.
[54] Nash, *The Urban Crucible*, pp. 51-52, 287-291.
[55] *Ibid.*, p. 342 y ss.
[56] *Ibid.*, p. 381.

York. En Boston, el Gran Despertar aparecía fuertemente teñido de antagonismos de clase, desde hacía tiempo que presentaba tonos comunalistas y antiempresariales y una mayor inclinación mesiánica que la fe evangélica de cualquier otra parte.[57] Los trabajadores y artesanos de Nueva York eran menos homogéneos en términos religiosos que los grupos similares de Boston y menos radicales en su oposición a los privilegios que los de Filadelfia, y a pesar del faccionalismo religioso de las décadas de 1760 y 1770, sus elecciones políticas dependían de sus intereses económicos, más que de su orientación religiosa.[58]

Por lo tanto, en el caso angloamericano, pese a que las disputas y la filiación religiosas tuvieron una fuerte influencia en la vida pública durante todo el periodo colonial, y sin lugar a dudas la tuvieron también durante la Era de la Revolución de los Estados Unidos, orientaron en términos generales, pero no determinaron de ninguna manera simple las preferencias políticas durante la crisis de los años de 1770. En las colonias norteamericanas el discurso religioso no inundó las protestas populares en un momento de revuelta política en la misma medida que en México (o en cualquier otra parte de Indoamérica), ni tampoco configuró tan forzosamente la identidad colectiva fundamental de la gente común.[59] Que esta fue una manifestación de las distinciones etnoculturales en las rebeliones del Nuevo Mundo hispano que tanto dividieron las sociedades coloniales andinas y mesoamericanas está fuera de cuestión. Lo paradójico es que un proyecto evangelizador importado del Viejo al Nuevo Mundo, basado en la distinción racial y respaldado por la fuerza como último recurso, se lo hayan apropiado los indígenas de manera tan sutil y se haya convertido en una parte tan esencial de sus identidades colectivas; pero de ninguna manera reduce la fuerza de su influencia histórica para determinar cómo se enfrentaron al mismo orden colonial que los había evangelizado por principio de cuentas.

[57] *Ibid.*, pp., 198, 215. Nash se niega a reducir la reacción urbana diferencial frente al Gran Despertar a un reflejo de dislocación económica o resentimiento de clase; no obstante, considera que la ciudad de Boston con su decadencia económica se hallaba más propensa a una disputa religiosa más intensa y prolongada que otras ciudades.

[58] *Ibid.*, p. 372.

[59] En la región andina, los levantamientos populares de los primeros años de 1780 estaban mucho más saturados del sentimiento religioso indígena asociado con el complejo mitológico del resurgimiento inca, el Inkarri, aunque también incorporaba elementos del cristianismo en una volátil mezcla ideológica mucho más acallada en la mayor parte del corazón de México. Lo más seguro es que esto se debiera en parte a la geografía mucho más difícil y resistente de la región andina y a la consiguiente supervivencia de buena parte de las creencias indígenas cosmológicas y religiosas bajo la fachada del cristianismo, o junto a él.

MONARQUÍA

El último aspecto comparativo que quisiera explorar brevemente se relaciona con la sensibilidad religiosa popular, pero puede considerarse separadamente con fines analíticos. En la insurgencia popular mexicana, el rey español se convirtió para muchos rebeldes indígenas del medio rural en una figura de expectativas mesiánicas. Mientras que los gachupines de la Nueva España eran víctimas frecuentes de denigraciones y linchamientos en el campo, Fernando VII ("el Deseado") o sus sustitutos ocasionales, como el cabecilla criollo de los rebeldes Ignacio Allende, eran aclamados como héroes y salvadores. El legitimismo popular, o monarquismo ingenuo como a veces ha sido llamado, perduró a lo largo de la década de lucha independentista en México y parece haberse adscrito a la figura de Agustín de Iturbide, primer emperador de México. Inclusive hay en la moderna cultura política mexicana huellas de ello. He rastreado con cierto detalle los orígenes de este sistema de creencias en el capítulo XVIII. Entre sus afluentes se encuentran las ideas precolombinas y las ibéricas sobre la monarquía mística; la política de los primeros tiempos de la Conquista, que forjaron una alianza ideológica y legal perdurable entre el rey español y sus más humildes súbditos, y las circunstancias de vida de los campesinos indios en el último periodo de la Colonia.

Volviendo un momento al caso de Francia, observamos que la rebelión popular de la Francia rural no se caracterizó por ningún sentimiento de monarquismo ingenuo y ciertamente tampoco por ningún tipo de creencias en una monarquía medieval o en la recuperación de una antigua monarquía —de un *roi thaumaturge*, por ejemplo—, ni siquiera en las regiones de contrarrevolución popular, como la Vendée. En general, los campesinos simpatizantes de la revolución parecen haber enfocado sus angustias sobre todo en la aristocracia y en los rumores del terrorismo contrarrevolucionario, limitándose mientras tanto a agachar la cabeza y tratar de sobrevivir.[60] La transformación de la monarquía entre la época de Luis XIV y Luis XVI y el consiguiente incremento de la opinión pública y la esfera pública parecen haber socavado de manera importante el carácter sagrado y místico de la dignidad real en Francia.

[60] Georges Lefebvre, *The Great Fear of 1789*, *op. cit.*, y pese a lo concienzudo e informativo que es su libro, *The Peasantry in the French Revolution*, Jones no dice casi nada sobre el monarquismo popular, ni siquiera en las regiones de la Vendée o los *chouans*.

En el caso norteamericano, casi no hay indicios de expectativas populares mesiánicas ni similares centradas en la figura del monarca británico; en cambio sí hay pruebas consistentes de que no sólo se le consideraba desde un punto de vista completamente secular, sino también con un alto grado de escepticismo crítico y hasta desconfianza. Una de las declaraciones más fuertes de sentimiento antimonárquico en la era revolucionaria es, desde luego, la reverberante condena de todas las formas, raíces y ramificaciones monárquicas, en el famoso *Sentido común* de Thomas Paine (1776). Del famoso tratado de Paine llegaron a imprimirse 150 000 copias, y el sesgo populista de su retórica concede algún crédito a la idea de que hablaba por la gente políticamente comprometida de postura radical de varias clases sociales. Paine arremetió contra todo el sistema imperial, pero reservó una de sus invectivas más granadas para la propia monarquía: "Un bastardo francés desembarca con una compañía de bandidos armados y se autoproclama rey de Inglaterra contra el consentimiento de la nación: en términos simples y llanos, no hay mejor ejemplo de una vil y despreciable bellaquería... ¿Por qué está tan enferma la constitución de Inglaterra si no porque la monarquía ha envenenado a la República?"[61] Incluso llegó a afirmar que la Biblia condenó la monarquía "como uno de los pecados de los judíos", interesante invocación del mismo antisemitismo con tintes políticos que hemos visto desplegado en la retórica de los sacerdotes de la provincia y hasta en la gente común del México de principios del siglo XIX.[62]

Al igual que en el mundo ibérico, en el imperio británico la devoción hacia el monarca y la sujeción a su mandato parecen haber sido contingentes al cumplimiento del rey de su parte en el contrato social, cuya abrogación representaba una excusa legítima para la protesta política.

La soberanía popular inmanente llegó a quedar investida en el Parlamento Británico, que podía condenar a un rey por incompetencia o tiranía; y en este sentido, la Declaración Parlamentaria de los Derechos cobró particular importancia para los colonos americanos.[63] Efectivamente, los ingleses adoptaron la costumbre de finalizar los reinados de los reyes en vida, como lo hicieron en cinco ocasiones entre 1327 y 1485, y en otras dos en el siglo XVII. Cuando no se tomaba una medida tan radical, las acusaciones políticas de "mal gobierno", normalmente se dirigían contra los ministros reales

[61] Paine citado en Countryman, *The American Revolution*, p. 111.

[62] Pauline Maier, *American Scripture: Making the Declaration of Independence* (Nueva York, 1997), p. 31.

[63] Gran parte del párrafo se basa en Maier, *American Scripture*..., *op. cit.*

y no contra la persona misma del rey, quien por lo general se consideraba por encima de la política como "encarnación del Estado y su legitimidad constante".[64] Las declaraciones locales provinciales de 1775-1776 en las colonias norteamericanas, que sumarían unas noventa, en muchas ocasiones declaran retóricamente la devoción de los súbditos americanos hacia el rey, devoción que sus actos tiránicos invalidaron. Así pues, sólo se justificaba el ataque directo contra el rey cuando su complicidad personal en el mal gobierno era tan inequívoca como para poner en cuestión la legitimidad de su gobierno. Ésta fue la posición política definida en las acusaciones del Congreso contra el rey Jorge III del 15 de mayo de 1776, y fue la misma postura adoptada por las declaraciones locales y provinciales, la "mecánica" de Nueva York y las unidades milicianas de Pennsylvania. Pauline Maier insinúa que la postura explícitamente antimonárquica de estas declaraciones se asemeja tanto como cualquier otra declaración a la auténtica "voz del pueblo", no como una innovación revolucionaria, sino como una vindicación de los derechos tradicionales contra la flagrante tiranía. Aunque este pensamiento surgió de una tradición política diferente, de cualquier manera tuvo fuertes resonancias en el discurso de "¡Que viva el rey, y que muera el mal gobierno!" de la cultura política ibérica.[65] El pensamiento político criollo corría de manera paralela a estas doctrinas, como ya hemos visto. La diferencia es que, en la Colonia española, a medida que se desciende por la pirámide social se encuentra uno en un campo de conformación predominantemente indígena, y el signo del monarca tiránico se invierte convirtiéndose en el de defensor de sus súbditos más humildes y en el objeto de su fervor mesiánico.[66] El carácter de la adhesión al monarca español entre la gente rural de la Colonia tiene nuevamente relación con varios factores que no están presentes en los demás casos: el tradicional proteccionismo de la monarquía española hacia sus súbditos indígenas; la combinación de las tradiciones indígenas y las ibéricas de una monarquía mesiánica y mística, y la heterogénea compo-

[64] *Ibid.*, p. 38.

[65] Sobre estas ideas políticas, véase John L. Phelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781* (Madison, 1978).

[66] Vemos semejanzas en los grandes levantamientos de los Andes de los primeros años de 1780; allí, los indios rebeldes se sentían autorizados a matar españoles en el nombre del monarca español a fin de hacer una limpieza moral de la sociedad andina. Sin embargo, en este caso, consideraban que existía una especie de soberanía dual o por capas, en la que el rey de España conservaba su legitimidad en abstracto, pero el resurgimiento inca dominaba en el aquí y el ahora. Nuevamente, los elementos indígenas del resurgimiento fueron más fuertes y más acrecentados que en México.

sición étnica de las sociedades españolas del Nuevo Mundo en comparación con las colonias norteamericanas y Francia.

1810-1910: Independencia y Revolución mexicana comparadas

Naturalmente, las comparaciones alusivas interculturales que acabamos de esbozar no dan cuenta de (es decir, excluyen), una matriz cultural más profunda aunque indeterminada que los casos tienen en común, lo que a la larga genera efectos sospechosamente similares entre situaciones divergentes, y se distorsiona analíticamente el intento de extraer los factores (se titubea al llamarlos variables independientes) que diferencian los casos. Una comparación intertemporal dentro de una misma sociedad viene bien para disminuir el efecto de este problema. En el caso de México, la llegada del siglo XX produjo lo que puede plantearse como una de las mayores revueltas políticas modernas, la Revolución mexicana de 1910-1920.[67] La sociedad mexicana experimentó cambios enormes en el siglo que separa precisamente el estallido de ambos movimientos, aunque los efectos de esos cien años de cambio trascendental se distribuyen de manera muy desigual en todo el país, tanto espacial como socialmente. Por eso casi no sorprende que los procesos y resultados de la Revolución de 1910 hayan sido tan diferentes de los del movimiento de Independencia. En efecto, la principal tarea de esta discusión es destacar la falta casi total de congruencia entre los periodos de 1810-1821 y 1910-1920 en cuanto se refiere a muchos aspectos de participación popular, sobre todo según los tres ejes de participación rural-urbana, la articulación de un discurso popular político-religioso y la presencia de elementos de expectativas mesiánicas entre la gente común. No obstante, también hay entre ambos movimientos grandes parecidos que casi nos llevan a suponer una línea genealógica entre las tensiones económicas, políticas, sociales y culturales del fin del periodo colonial y las de finales del porfirismo. Aunque son ante todo las diferencias entre ambas revueltas lo que aquí nos interesa, vale la pena destacar brevemente las similitudes.

Aunque sería arriesgado llevarlas demasiado lejos, se encuentran semejanzas asombrosas entre 1810 y 1910, no sólo en el ámbito estructural (esto es, socioeconómico y sociopolítico a gran escala), sino también en la coyun-

[67] Gran parte del repaso de la Revolución mexicana que aquí se hace se basa en el libro de Alan Knight, *The Mexican Revolution*, 2 vols. (Cambridge, 1986), aunque también en obras de otros historiadores de la Revolución, como Hart, Guerra, Joseph, Tutino, Katz, etcétera.

tura de las circunstancias particulares que empujaron a los grupos de la élite a rebelarse contra el Estado central e indujeron a los sectores populares a participar en el juego político, con lo que en ambos casos "se inició" una década de violencia política masiva. En cuanto se refiere el Estado y su relación con la sociedad civil, se observa cierto paralelismo entre el absolutismo reformador del último periodo Borbón y la que se reconoce como ya tambaleante dictadura de fines del porfirismo; entre el papel de los grupos políticamente privilegiados —los reformadores de Gálvez y los científicos, respectivamente— en el centro del poder, y la concomitante exclusión política de grupos secundarios o desplazados dentro del estrato dominante, en los que a finales de la Colonia se inscribía la élite criolla autonomista, y en 1910, los grupos que se unirían como opositores maderistas desafectos al régimen de Díaz. Aunque me he inclinado por disminuir la importancia de los factores materiales al explicar la amplia participación popular en el movimiento mexicano de Independencia, en ninguno de los dos casos han de desdeñarse por irrelevantes. Antes de ambos levantamientos hubo periodos relativamente largos de expansión económica que trajeron un crecimiento general al país, pero con ellos también tuvo lugar una distribución cada vez mas distorsionada del capital y la riqueza. En los antecedentes de ambos movimientos se encuentran asimismo tendencias de largo plazo de intensificación de la comercialización agrícola, que inevitablemente ejercieron presión sobre la subsistencia campesina y amenazaron la viabilidad de las comunidades en muchas zonas del país —lo que John Tutino, con el apoyo de otros académicos tanto anteriores como posteriores a él, ha titulado olas de "compresión" agraria seguidas por periodos de "descompresión".[68] En ambos casos, los salarios reales tanto para los labradores campesinos y otra gente trabajadora fueron bajando con el transcurso del tiempo, y acarrearon una caída en los estándares de vida, aunque a menudo es difícil —si no imposible— establecer una relación directa entre estos factores de tensión y la propensión de la gente común a protestar o rebelarse. Por añadidura, la escasez a corto plazo, el aumento en los precios y los impactos sobre el crédito nacional, caracterizan los años inmediatamente anteriores a ambas rebeliones.

[68] John Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940* (Princeton, 1986); y entre otros estudios que respaldan este escenario general, véanse también los ensayos de Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (Princeton, 1988); Thomas Benjamin y Mark Wasserman (eds.), *Provinces of the Revolution: Essays on Regional Mexican History* (Albuquerque, 1990), y Knight, *The Mexican Revolution*, vol. 1, *op. cit.*

Un ingrediente primordial en estas mezclas volátiles fue, en ambos casos, un "detonador" político que desencadenó una crisis de legitimidad en los niveles superiores del Estado, abriendo así un espacio a la protesta popular y de las élites. En el caso de Díaz, se incluye la sucesión presidencial, la entrevista Creelman y el surgimiento de la oposición maderista al régimen de Díaz, mientras que 100 años antes fue la crisis imperial resultante de la usurpación napoleónica del trono español la que hizo que estallara la crisis.[69] Como ya he sugerido, el solo hecho de que existan estos paralelismos con un siglo de diferencia habla de la ausencia de un cambio social dirigido como resultado de la Independencia, aunque en la segunda repetición la conjetura histórica (*pace* Karl Marx) no fue de ningún modo burlesca.

Aunque estas continuidades y paralelismos difícilmente fueron fortuitos, el México de 1910 era un país muy diferente de lo que había sido un siglo antes. Estos cambios impiden una transposición fácil de las luchas populares del periodo de la Independencia a las de la Revolución mexicana. Para comenzar, el desarrollo de los Estados Unidos durante el siglo transcurrido moldeó de manera fundamental el destino de México. Lo más obvio es que le arrebató la mitad de su territorio nacional durante la guerra de 1847, con lo que se inició una era de intensa búsqueda del espíritu nacional y cambio político; pero por otra parte bastaba con ver la prosperidad de su orden capitalista, su influencia cultural y su enorme peso económico como inversionista y socio comercial.[70] El hegemónico vecino del Norte (junto con otras potencias extranjeras) habría de tener para México un papel central en diversos momentos de la Revolución de 1910; y este escenario contrasta fuertemente con la lucha librada entre dos partes que provocó el rompimiento de la Nueva España con el Imperio español.[71] En segundo lugar, la economía

[69] Paul J. Vanderwood, "Comparing Mexican Independence with the Revolution: Causes, Concepts and Pitfalls", en Jaime E. Rodríguez O. (ed.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation* (Los Ángeles, 1989), pp. 311-322, presentan en buena parte el mismo inventario de factores causales.

[70] Un estudio estimulante sobre las influencias en una región clave del norte de México es el reciente estudio de Miguel Tinker Salas, *In the Shadow of the Eagles: Sonora and the Transformation of the Border During the Porfiriato* (Berkeley, 1997).

[71] Sobre el papel de los Estados Unidos en la Revolución de 1910, véase, entre otros, a Robert Freeman Smith, *The United States and Revolutionary Nationalism in Mexico, 1916-1932* (Chicago, 1972); Friedrich Katz, *The Secret War in Mexico: Europe, the United States and the Mexican Revolution* (Chicago, 1981); Douglas Richmond, *Venustiano Carranza's Nationalist Struggle, 1893-1920* (Lincoln, 1983); Daniel Nugent (ed.), *Rural Revolt in Mexico and U. S. Intervention* (La Jolla, 1988), y John M. Hart, *Revolutionary Mexico: The Coming and Process of the Mexican Revolution* (Berkeley, 1987). Al hablar sobre la influencia de los Estados Unidos en el desarrollo

mexicana se había recuperado desde hacía un tiempo de la destrucción causada por la propia lucha independentista: las últimas décadas del siglo XIX fueron de un importante crecimiento general, las relaciones de mercado en el país se ampliaron e intensificaron y se dieron pasos de gran importancia hacia la industrialización. El borde anterior de la hélice en este desarrollo, a la vez que su facilitador, fue, como en general se reconoce, el sistema ferroviario nacional, que unió regiones de la República antes aisladas extendiendo así el alcance del Estado nacional, fomentó el movimiento de gente y mercancías, redujo los costos de transporte y desempeñó un importante papel rompiendo la resistencia de los particularismos locales tan característicos del país a fines de la época colonial.[72] La segunda mitad del siglo XIX, en especial, se caracteriza por cambios aún más sutiles y difusos. Entre ellos se cuentan tasas de urbanización bastante elevadas, la difusión de las ideas políticas "liberales", el creciente alcance espacial y social de los medios impresos, algún incremento (aunque concentrado por regiones) en el acceso a las escuelas e índices de alfabetización y un floreciente sentido de "mexicanidad" entre la gente común que antes se hallaba casi exclusivamente circunscrito (por elección o circunstancia) a los límites de la localidad y la cultura localista.[73]

de la Revolución de 1910, pienso ante todo en la intervención estadounidense abierta, en las célebres cuestiones del reconocimiento diplomático de los regímenes revolucionarios, la ocupación de Veracruz de 1914-1915, la expedición de Pershing para atrapar a Pancho Villa, etc. En un nivel más profundo, hay cierta controversia, que está muy bien ejemplificada en las bien conocidas posiciones contrarias de Alan Knight y John Hart (véanse sus capítulos en Daniel Nugent (ed.), *Rural Revolt*), referente a la medida en que la Revolución comprendio una amplia reacción popular contra la prolongada presencia estadounidense en México, particularmente la posición del capital y los técnicos de los Estados Unidos en algunos sectores de la economía nacional. Aunque en las guerras de independencia sí hubo influencia extranjera—principalmente de los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia—, difícilmente se acercaría a la magnitud del papel desempeñado por los Estados Unidos en la Revolución de 1910. Para el periodo de la Independencia, véase John Rydjord, *Foreign Influence in the Independence of New Spain: An Introduction to the War for Independence* (Nueva York, 1972), y Estela Guadalupe Jiménez Codinach, *La Gran Bretaña y la independencia de México, 1808-1821* (México, 1991).

[72] Sobre la industrialización, véase Stephen H. Haber, *Industry and Underdevelopment: The Industrialization of Mexico, 1890-1940* (Stanford, 1989); Stephen H. Haber (ed.), *How Latin America Fell Behind: Essays on the Economic Histories of Brazil and Mexico, 1800-1914* (Stanford, 1997), en particular los ensayos de Enrique Cárdenas, "A Macroeconomic Interpretation of Nineteenth-Century Mexico", pp. 65-92, y Richard J. Salvucci, "Mexican National Income in the Era of Independence, 1800-1840", pp. 216-242, y sobre el crecimiento de la red ferroviaria y sus efectos en la economía social, véase John H. Coatsworth, *Growth Against Development: The Economic Impact of Railroads in Porfirian Mexico* (DeKalb, 1981).

[73] Sobre la escolarización y la alfabetización en el periodo porfiriano, véase Mary Kay Vaughan, *The State, Education and Social Class in Mexico, 1880-1928* (De Kalb, 1982), y sobre

Una de las pérdidas de lo que no puede llamarse más que un proceso creciente de "modernización" fue la estructura étnica tradicional del país y su base fundamental: la indianidad. Como ha escrito Alan Knight del siglo XIX:

> Con el tiempo, tales, ... lealtades étnicas fueron reemplazadas por otras —de clase, ideológicas, regionales y clientelistas—. A medida que las presiones externas e inexorables obligaban a estrechar la integración de la nación y de la economía nacional, la masa indígena se fusionaba con el campesinado étnicamente indefinido; los indios mayas se convirtieron en peones yucatecos; la identidad de casta fue suplida por la identidad de clase...[74]

Por si acaso este esbozo tan truncado del México de fines del siglo XIX causara en el lector una impresión de triunfalismo Whiggish, quisiera señalar que en gran parte del campo mexicano se conservaron los rasgos sobresalientes de las identidades étnicas fuertes, los conflictos interétnicos y el localismo, y que éstos ciertamente intervinieron en la Revolución de 1910. Sin embargo, en comparación con el periodo final de la Colonia, la identidad de muchas comunidades anteriormente indígenas en su autoidentificación primaria se reconfiguraron pasando de la indianidad al campesinado. Una vez más, Knight expone claramente el argumento:

> Los pueblos mexicanos, a pesar de sus diferencia internas, se enfrentaron a amenazas sostenidas y a menudo letales; compartieron las quejas con las que se nutrió la solidaridad, así como las distintas formas de resistencia, violenta y no

las formas de ritual público y celebración como mecanismos de construcción de la nación durante el Porfiriato, véanse varios de los ensayos incluidos en William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico* (Wilmington, 1994).

[74] Allan Knight, *La Revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional*, I, p. 25. Es verdad que Knight prosigue diciendo que para 1910 "... la transición de las alianzas étnicas a las alianzas alternativas distaba mucho de haberse completado", y que la identificación étnica seguía figurando como un eje importante de alineación en las luchas revolucionarias. Sin embargo, en conjunto, la "indianidad" como factor político en la Revolución —en el sentido de grupos indígenas que actúan para defender identidades étnicas tradicionales—, era muy marcada en algunas regiones del país que estuvieron aisladas y que durante el siglo XIX experimentaron una integración rápida y extremadamente dispareja a la economía nacional y a la internacional, como las regiones yaqui de Sonora y Yucatán. Sobre los yaquis, véase Evelyn Hu de Hart, *Yaqui Resistance and Survival: The Struggle for Land and Autonomy, 1821-1910* (Madison, 1984), y sobre los mayas de Yucatán, véase Allen Wells y Gilbert Joseph, *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatán, 1876-1915* (Stanford, 1996).

> violenta. En última instancia, privado del patrocinio clientelista o de alternativas políticas, el pueblo se volcó hacia el interior para utilizar los recursos propios que le permitirían expresarse ideológicamente y alcanzar la necesaria organización militar. Así, cuando la rebelión pareció factible (cuando el "cálculo de fuerzas" pareció más favorable), el pueblo formó la célula de la revolución y la economía moral del campesino la dotó de sus bases normativas.[75]

Tomando en cuenta estos cambios de grandes alcances en la sociedad mexicana durante el siglo de 1810 a 1910, es sumamente difícil sustentar la interpretación que he planteado de los movimientos de Independencia para la Revolución de 1910, pues buena parte de la participación popular en aquélla se atribuye a formas de autodefensa localista y resistencia cultural en un contexto de conflicto étnico entre los sectores sociales indígenas y no indígenas. Una vez más, no es que los sentimientos localistas o comunalistas hayan desaparecido en este siglo, ni que los indios como una población étnica distinguible se hayan desdibujado, sino que estas expresiones y agrupaciones socioculturales tenían en conjunto una influencia menos trascendente en el México de 1910. Como resultado, para la época de la Revolución mexicana, la ruralidad, la religiosidad y las expectativas mesiánicas-carismáticas de rebelión popular se habían borrado, desaparecido o reconfigurado, por lo que ya no eran tan indicativas de las fisuras étnicas en la sociedad mexicana como lo fueron un siglo antes. Para concluir esta comparación intertemporal, quisiera revisar brevemente estos tres aspectos de la participación política popular, como lo he hecho en el caso de Francia y el de los Estados Unidos.

La Revolución de 1910 puede presentarse como una lucha de características agrarias y, por consiguiente, con un impulso básico en gran medida campesino; sin embargo, en términos del origen urbano *versus* el origen rural de la rebelión popular, la de 1910 fue una revolución mucho más mezclada que el movimiento de Independencia, más uniformemente rural. El México de 1910 era significativamente más industrializado, más urbanizado y su carácter distintivo era mucho menos indígena que 100 años atrás. De estos tres indicadores referentes a la distribución y el carácter de la población nacional, la industrialización (o al menos la "desagriculturación") muestra la tasa de cambio más débil, puesto que aún faltaba mucho para su rápido crecimiento, que tuvo lugar después de 1940, más o menos. En términos

[75] *Idem*, p. 188.

muy generales, durante el siglo XIX el porcentaje de la población económicamente activa del país dedicada a la agricultura bajó de más de 80% a cerca de 60% y el porcentaje de ese mismo grupo que participaba en lo que razonablemente pueden llamarse propósitos industriales aumentó de 1.4% de la población nacional a poco más de 5%.[76] En cuanto a la proporción de la población total del país que vivía en las ciudades, el porcentaje se multiplicó por tres, o quizá más, pues subió de 8-10% alrededor de 1800 a más de 28% en 1910.[77] Aun más evasivos son los cálculos existentes para la proporción de la población mexicana clasificada como indígena en vísperas de la Revolución de 1910. Un cálculo razonable situaría la cifra en una tercera parte en general, en comparación con 60% que se calcula aproximadamente para un siglo antes, aunque esto muestra variaciones enormes según las regiones.[78]

Por lo tanto, si la rebelión popular de la Revolución de 1910 se interpretara como básicamente indígena, rural y localista, como la he caracterizado en el caso de la lucha independentista, necesitaría comprimirse en un espacio social mucho menor que el movimiento análogo de cien años antes. Que hubiera esta "ala" o tendencia en la Revolución popular parece indiscutible, pero la fuerte identificación étnica y el localismo no siempre eran congruentes, como se aclara en la descripción de las formas comunitarias de protesta

[76] Estos cálculos un tanto burdos se basan en Eric Van Young, *La crisis del orden colonial: Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (México, 1992), pp. 84-85, y en el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Estadísticas históricas de México*, vol. 1 (México, 1985), pp. 243, 252. Si a estas cifras se añaden los sectores del comercio, el transporte, los servicios y el gobierno, los porcentajes aumentan a cerca de 1.5 y 11.3 respectivamente. Sobra decir que las categorías y su cobertura para fines del periodo colonial y 1910 no son comparables en términos estrictos; por ejemplo, los mineros se incluyen en el primer conjunto, y los trabajadores del petróleo en el segundo. En lo personal, tengo la impresión de que las cifras porfirianas eran más precisas en general y que la cifra de 80% de la población económicamente activa que se dedicaba a labores agrícolas alrededor de 1800 es un cálculo muy conservador, debido al extendido pluralismo ocupacional; si se corrige este cálculo para hacerlo crecer un tanto, la disparidad en los oficios no agrícolas entre 1810 y 1910 sería aún mayor.

[77] Van Young, *La crisis del orden colonial*, p. 97; INEGI, *Estadísticas históricas*, 1, p. 33. Hay una disparidad en un par de puntos porcentuales entre mi propio cálculo para 1810 (10%) y el del INEGI (8.1%). La diferencia puede deberse a que el INEGI excluyó algunas jurisdicciones coloniales con menor densidad de población, o quizá a los criterios que hemos empleado para designar asentamientos "urbanos", o quizá a ambas razones.

[78] Alan Knight, "Racism, Revolution and Indigenismo: México, 1919-1949", en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin, 1990), p. 74; y Steven Lewis, "Mestizaje", en Michael S. Werner (ed.), *Encyclopedia of Mexico: History, Society and Culture*, vol. 2 (Chicago, 1997), p. 839.

que hace Alan Knight bajo la categoría de rebelión "serrana".[79] Por otra parte, en aquellas regiones cuya conformación sociocultural seguía siendo marcadamente indígena, como las tierras bajas de Morelos donde los zapatistas campearon tanto tiempo, surgió un agrarismo genuino que se expresaría abiertamente y sería generalizado (a diferencia de lo que ocurrió en esa misma región en 1810-1820), cosa que no hicieron las formas manifiestas de resistencia cultural vinculadas a la identificación étnica. Por añadidura, la presencia entre los rebeldes populares de grupos urbanos o de orientación urbana es otra diferencia entre la Revolución y la lucha por la Independencia, y con esto se diluye mucho la indianidad y ruralidad de la primera. El enfrentamiento contra el Estado y el capital industrial, básicamente de los obreros urbanos mineros y textiles en Cananea (1906) y Río Blanco (1907) respectivamente, no sólo preparó el escenario para la Revolución, sino que llevó a miles de trabajadores industriales y artesanos urbanos y a otros habitantes de las ciudades a engrosar las filas revolucionarias durante la década de 1910 a 1920, especialmente las de los constitucionalistas, y los más famosos de todos, los efímeros Batallones Rojos de 1915.[80]

Desafortunadamente es bastante menos lo que puede decirse en este punto sobre la relación entre el pensamiento político y el discurso religioso en la rebelión popular de la década de 1910-1920, sobre todo porque la cuestión no ha recibido hasta ahora mucha atención de parte de los académicos,[81] y mucho menos aún lo que puede decirse sobre las formas populares de las expectativas mesiánicas. Ciertamente, tenemos numerosos estudios recientes sobre los conflictos entre la Iglesia y el Estado, las políticas anticlericales, la devoción popular y la reacción católica en vísperas de la Revolución, así como sobre la Guerra cristera de la década de 1920. Más recientemente, tenemos el magistral estudio de Vanderwood sobre la devoción popular y la resistencia cultural ejemplificada en el famoso levantamiento milenarista de los primeros años de la década de 1890 en Tomóchic, en la Sierra de Chihuahua, que puede verse como una especie de presagio de la Revolución que engulliría a México al cabo de una generación.[82] Que la mayor parte de la población mexicana, que sigue siendo muy católica hasta el día de hoy,

[79] Knight, *The Mexican Revolution*, 1, *op. cit.*, pp. 115-122, 368-382 y *passim*.

[80] Hart, *Revolutionary Mexico*, pp. 72-73 y *passim*. Hart comenta (p. 308): "Las fuerzas de trabajo urbanas e industriales constituían un crecimiento masivo para los ejercitos constitucionalistas."

[81] Paul J. Vanderwood, comunicación personal.

[82] Paul J. Vanderwood, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century* (Stanford, 1998).

haya perdido en cierta forma su religión en el siglo comprendido entre 1810 y 1910 parece poco plausible, si bien el proceso de aceleración de la modernización ciertamente estuvo acompañado por algún grado de secularización. Sabemos que la gente común integrante de diversas facciones rebeldes —y esto se veía sobre todo entre los zapatistas— acostumbraba a cantarle a la virgen de Guadalupe, portaban en el sombrero distintivos con la imagen de la Guadalupana y veneraban su religión tradicional.[83] No obstante, como bien señalan Knight y Samuel Brunk, la llama viva aún de la devoción popular no era de ningún modo incompatible con el anticlericalismo. Esto podía observarse de manera más pronunciada entre los constitucionalistas, pero también entre los rebeldes del sur, que eran más indígenas, agraristas y fuertemente apegados al pueblo.[84] He señalado el mismo fenómeno para las luchas independentistas. Ahora bien, la corriente de pensamiento mesiánico popular que surgió durante las guerras de Independencia, sencillamente no aparece en la Revolución de 1910. Hubo líderes carismáticos, y entre ellos quienes más destacan son Pancho Villa y Emiliano Zapata, pero la mitificación —"canonización espontánea" para evocar la formulación de Jacques Lafaye— de estos hombres, especialmente de Zapata, parece haber ocurrido más bien después de su muerte.[85] Simplemente no hay pruebas del tipo de pensamiento mágico-religioso centrado en tiempos anteriores en el ausente/presente rey Fernando VII o sus sustitutos.

Más allá de lo ya dicho, es difícil decir otra cosa sobre el pensamiento religioso y la política en la revolución popular, pero el silencio mismo es elocuente. Desde luego, podemos especular que a principios del siglo XX la doble hélice de la religión y la política, tan evidente en el periodo de 1810-1821, se desarticuló, o que cuando menos la imaginería y el discurso religioso fueron acallados hasta casi enmudecerlos, aunque la sensibilidad religiosa como motor de protesta popular y violencia contra el Estado habría de surgir una vez más durante la década de 1920. En buena medida, los discursos entrelazados de la ciudadanía, el liberalismo, la mexicanidad y la confrontación de clases parecerían haber reemplazado para 1910 el pensamiento

[83] Véase, por ejemplo, Samuel Brunk, *¡Emiliano Zapata! Revolution and Betrayal in Mexico* (Albuquerque, 1995), pp. 21, 38, 134 y *passim*; Knight, *The Mexican Revolution*, 2, p. 204.

[84] Knight, *The Mexican Revolution*, 2, p. 202 y ss, y Brunk, *¡Emiliano Zapata!*, pp. 68-69, quienes observan el tono relativamente más ligero de anticlericalismo liberal en el Plan de Ayala de Zapata. Vanderwood, *The Power of God*, pp. 185-201, advierte la misma tendencia anticlerical entre los muy devotos "rebeldes" de Tomóchic.

[85] Sobre Villa, véase Knight, *The Mexican Revolution*, 2, pp. 126-128; Brunk, *¡Emiliano Zapata!*, pp. 75, 238-239.

religioso y su relación con la etnicidad y la localidad.[86] Así pues, aunque gran parte de la etiología de los agravios populares seguía siendo de carácter local, la comprensión de estos agravios y los medios para compensarlos habían cambiado entre la gente común.[87] Esto no quiere decir que la misma mezcla volátil e idiosincrásica de motivos personales, memoria colectiva, circunstancias fortuitas y pensamiento político que indujeron a la gente común a emprender acciones públicas en 1810 hubiese sido reemplazada al cabo de un siglo por una ideología ajustable para todos, sino solamente que la etnicidad, la religión, las expectativas mesiánicas y hasta cierto punto el localocentrismo (aunque este último elemento seguía estando presente como una guía principal entre la gente del medio rural) parecen haber tenido una participación significativamente menor que en la independencia.

Así, para concluir, tenemos al menos dos componentes en el caso de la lucha mexicana por la Independencia, entrelazados pero muy diferentes entre sí: una rebelión de la élite criolla y una rebelión rural popular. Las comparaciones entre países y entre épocas esbozadas en este capítulo destacan el factor clave que dividió estos sectores del movimiento anticolonial y que realmente impidió que uno de ellos fuera muy anticolonial: la distancia etnocultural que separaba la ciudad del campo, y los pueblos indígenas campesinos del directorio criollo nominal de la insurgencia. La sociedad rural indígena no estaba en modo alguno herméticamente aislada del resto del México colonial. Era porosa, físicamente mucho más móvil de lo que acostumbramos pensar y profundamente involucrada en las relaciones de mercado que unían a casi toda la gente del país en una red en continua expansión durante las últimas décadas de la Colonia. Por otra parte, las lealtades primordiales determinantes de las relaciones que mucha gente del medio rural guardaba entre sí, con el lugar, con los grupos superiores, con el Estado colonial y hasta con los poderes de aquel mundo que no veían, eran hondamente localistas y se sobreponían a los marcadores étnicos que

[86] La reivindicación de la legitimidad secular que con frecuencia se advierte inclusive en la ideología popular durante la Revolucion de 1910 en buena medida se origino en la Reforma de mediados del siglo anterior, y en la fuerte asimilación de la Constitucion liberal, las ideas populares de ciudadanía y el patriotismo mexicano, alcanzados durante las guerras civiles y la Intervención francesa. Véase, al respecto, Eric Van Young, "Mentalities and Collectivities: A Comment", en Jaime E. Rodriguez O. (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History* (Wilmington, 1992), pp. 337-353, y Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Post-colonial Mexico and Peru* (Berkeley, 1994).

[87] Vanderwood, "Comparing Mexican Independence with the Revolution", p. 320, argumenta prácticamente lo mismo.

ellos mismos no podían borrar tan fácilmente, aun cuando así lo hubiesen querido. La rebelión popular de la década de 1810-1821, en la medida en que fue de carácter rural e indígena, fue profundamente conservadora, con la mirada vuelta hacia épocas anteriores pese a que los rebeldes indígenas proyectaran sus aspiraciones en sus propias proto-utopías diminutas. Y además, la identidad étnica y la cultura que de ella surgía fueron los fundamentos sobre los que se edificó buena parte de la insurgencia popular. A la excavación de esas formas enterradas de conciencia colectiva ha estado dedicado mi propio estudio de ese lugar y ese tiempo.

APÉNDICE A
Discusión metodológica de la muestra de rebeldes capturados, capítulo II

La muestra de 1 284 individuos capturados por la actividad insurgente analizada en el capítulo ii requiere ciertas aclaraciones en cuanto a su representatividad, suficiencia de datos y metodología empleada en su manejo. El análisis fue realizado por computadora con el programa spss-x. Para simplificar el análisis y hacerlo más claro, se realizó una recodificación significativa con el fin de reducir la confusión de categorías específicas (algunas se discuten en el texto principal) a unas cuantas más inclusivas. Los datos no conforman una muestra en el sentido común de la palabra, ya que no se empleó un principio de selectividad (el azahar o algún otro) para elegirlos de un universo más grande. Estos datos representan, más bien, todo lo que se pudo obtener a partir de la documentación consultada y conforman una muestra sólo en el sentido de que ostentan cierta representatividad de una población de mucho mayor tamaño sin documentar.

Como se señala en el texto, la muestra representa aproximadamente 1% de la población civil combatiente masculina total en un año determinado dentro del periodo de 1810-1821. Sin embargo, debido a que la distribución de los registros no se concentra en un solo año y es temporalmente desigual, se puede objetar que los datos no son representativos del ritmo de la lucha popular. El cuadro a.1 ofrece el número de casos individuales con los que se cuenta cada año, con el porcentaje de la muestra total registrada ese mismo año. La muestra efectivamente parece reproducir lo que sabemos del ritmo de la violencia de masas colectiva que llegó a su auge en 1811 y 1812, aunque nos gustaría haber visto un grupo más grande de datos para 1813. La muestra estaría más cerca de la realidad para 1811 si suponemos que los 581 casos sólo de ese año (45.2% del total) representan aproximadamente 0.5% de los combatientes civiles adultos masculinos y, además, que el grupo combatiente llegó a cerca de 10% de la población adulta masculina del país. En general, parece probable que el grupo de casos analizados por lo menos se acerca a una muestra representativa de los primeros y más violentos años de la insurrección. Si bien es cierto que la muestra no es grande

CUADRO A.1. *Número de rebeldes capturados por año (porcentaje)*

Año	*Número de casos*	*Porcentaje*
1810	251	19.5
1811	581	45.2
1812	301	23.4
1813	57	4.4
1814	45	3.5
1815	37	2.9
1816	2	.2
1817	9	.7
1821	1	.1
Total	1 284	99.9

y no hay manera de establecer con certeza el tamaño del universo estadístico a partir del cual ha sido obtenida, su distribución temporal, su notable coherencia interna y su correspondencia con los indicadores exógenos (es decir, la pertenencia general a categorías raciales de finales de la Nueva España colonial) le dan un grado importante de credibilidad.

Esta muestra se podría haber ampliado agregando al arresto, juicio, disposición del caso, listas de prisión y otros registros, varios cientos de indultos reales otorgados principalmente a habitantes masculinos después de 1810, algunos de ellos incluyen variantes identificadas en el grupo muestra (etnia, edad, etc.). Sin embargo, no se siguió este procedimiento porque los indultos en cierto sentido implicaban una autoincriminación voluntaria y resulta difícil saber qué hacer con ellos. Cuando las fuerzas realistas capturaron o volvieron a capturar poblados y ciudades, o áreas rurales, se otorgaron muchos de estos indultos y numerosas personas se hicieron de ellos. Desafortunadamente, no hay manera de saber si estos solicitantes de indultos realmente habían cometido algún acto de insurgencia o si sólo buscaban una póliza de seguridad contra posibles implicaciones futuras o cargos criminales. Los indultos masivos son en sí interesantes, sin embargo ya fueron abordados en el capítulo v.

Las variables obtenidas a partir de los registros de la muestra (nombre, sexo, edad, etnia, ocupación, estado civil, acusación, lugar de residencia, lugar de captura, distancia entre el lugar de nacimiento o residencia y el de captura, y un grupo dentro del cual se dispuso de ellos o se les sentenció) deben ser tratadas con una perspectiva crítica, incluso en los casos que no han sido considerados directamente en el texto principal, con el fin de establecer la credibilidad de las conclusiones que se basan en el análisis correspondiente. Varias categorías de datos son bastante directas y concretas, mientras que otras ocasionan problemas que por lo menos deben mencionarse.

Nombres. Además de tres casos en los que el nombre propio es ambiguo, aunque de una manera poco importante, y cinco en los que (por lo general el de pila) es ilegible debido a la caligrafía, daños del documento, etc., todos los integrantes de la muestra tienen un nombre identificable. Los nombres propios en este contexto son importantes sólo para la eliminación de registros duplicados, para determinar la etnia probable y, en algunos casos, para vincular los datos de la muestra con otros sobre actividades insurgentes de los mismos individuos. El problema principal en este rubro son los homónimos. Se sabe que era común entre los indígenas el uso de dos nombres de pila sin apellido, lo que con frecuencia hace que la identificación de los individuos sea prácticamente imposible, al igual que la reconstrucción de familias. Por ejemplo, no es totalmente improbable que en un poblado pequeño existieran al mismo tiempo dos indígenas con el mismo nombre, de la misma edad y estado civil, sin embargo, no es probable que haya una correspondencia exacta en todas las características utilizadas para esta muestra. En los casos en los que hay concordancia en la mayoría de las variables (especialmente edad, etnia, ocupación, estado civil y lugar de residencia) es probable que dos individuos con el mismo nombre sean de hecho la misma persona, entonces se sacó de la muestra a uno de ellos. Originalmente estaban incluidos casi 1 350 individuos, pero se eliminaron aproximadamente 60 entradas por este tipo de duplicaciones. En algunos otros casos, nombres idénticos corresponden a diferentes individuos, por ejemplo hay dos Juan Agustines y dos Juan Manueles, todos indígenas del mismo pueblo, capturados en 1812, procesados y encarcelados juntos, pero están claramente diferenciados en los documentos (AGN, Criminal, leg. 250, exp. 10, fols., 309r-319v) como "Juan Agustín primero, Juan Agustín segundo", etcétera.

Sexo. No existe ninguna ambigüedad en cuanto al sexo de los individuos que conforman la muestra.

Edad. Se logró indicar la edad de aproximadamente 84% de los individuos de la muestra en el momento de su arresto, juicio, encarcelamiento, etc. Sin embargo, a diferencia del caso de la etnia, no existen otros criterios para asignar una edad determinada en los casos en los que no se cuenta con este dato. Por otro lado, las edades de los indios regularmente no son precisas. En muchas ocasiones la información (y no está claro si en estos casos fue el propio individuo o el oficial examinador quien dio la información con respecto a la edad) es abiertamente aproximada: "más de cuarenta años de edad", por ejemplo. Cerca de 20 personas, todas ellas indígenas, no supieron su edad (o fingieron ignorancia al respecto). No obstante, incluso cuando no hay evidencias internas que indiquen falta de conocimiento por parte del individuo en cuestión, o intervención del examinador, con mucha frecuencia ocurrió que la gente expresó su edad en números redondos, por lo general con incrementos de cinco años: 20, 25, 30, 35, etc. Por supuesto que la consecuencia de estos "saltos", con los que están bastante familiarizados los demógrafos históricos, es que se dificulta enormemente el establecimiento de la edad exacta de un individuo. Más allá de todo lo anterior, no es evidente que se pueda adjudicar a esta técnica de cálculo una tendencia constante de distorsión, ya sea ascendente o descendente, por lo tanto no es probable que los promedios se hayan visto afectados.

Etnia. El problema de la asignación de etiquetas étnicas a los mexicanos ya fue abordado en el cuerpo del libro, también el asunto más general de la base de la estratificación social a finales del periodo colonial, así como la controversia académica al respecto. Una vez aclarado el espinoso asunto de la raza definida socialmente, el problema inmediato es determinar cómo se realizaron las designaciones raciales de los individuos de esta muestra y qué tan probable es que haya habido distorsiones importantes. Aunque es escasa la evidencia documental interna, parece probable que la mayor parte de las designaciones raciales hayan sido determinadas por los propios individuos en cuestión durante el proceso de investigación inicial, cuando aportaban sus características y datos acerca de su vida; aproximadamente 88% de las entradas de la muestra contienen información relacionada con la etnia, supuestamente generada de esta manera. Ahora bien, ha sido un acuerdo convencional entre los estudiosos del asunto racial en la Nueva España colonial que la mayoría de los individuos en casi todas las circunstancias, pero especialmente en el ambiente urbano, trataban de "subir" en la jerarquía socio-racial "blanqueándose" o quitándose las características indias. Por lo tanto, suponiendo que las etiquetas étnicas o raciales

tuvieran que ser reales o relevantes, se esperaría encontrar a los grupos hispanos o mixtos sobrerrepresentados y a los indios subrepresentados con respecto a la situación "real". Sin embargo, en el momento de las guerras de Independencia, era una idea generalizada que los indígenas tenían una menor capacidad intelectual, que se podía influir en ellos fácilmente y que su habilidad para diferenciar lo correcto de lo incorrecto era muy limitada. Por lo tanto se les consideraba menos responsables de sus actos en la resistencia a las autoridades coloniales y se les castigaba con menos severidad cuando eran aprehendidos; la información estadística en cuanto a la disposición y sentencia de la gente acusada de actividades insurgentes tiende a dar esta impresión. Bajo tales circunstancias, se esperaría encontrar a la categoría indígena exagerada, ya que los insurgentes tendían a asumir una etnia india para aminorar sus castigos.

En términos generales, no existe ninguna razón importante para suponer esta falsa etnia por autodefinición. En primer lugar, la extrema correspondencia entre las separaciones étnicas de la muestra y las de la Nueva España en general a finales del periodo colonial no hace pensar en ninguna distorsión evidente de este tipo. En segundo lugar, existe evidencia interna en la documentación que indica que los oficiales examinadores que tomaron las declaraciones y los datos de vida ejercieron cierto tipo de control sobre la descripción personal de los individuos arrestados, de manera que las designaciones raciales implican, en la mayoría de los casos, la aceptación tácita de los oficiales. Si bien es cierto que cuando estos agentes estatales intervinieron activamente en el registro de la información, casi siempre fue agregando calificativos y no discutiendo las definiciones que ellos hacían de sí mismos. Por ejemplo, varios indios son descritos como "ladinos" o "bastante ladinos", una designación relativamente impersonal que no es probable que ellos utilizaran para describirse. Otros indígenas sufrieron para especificar que eran "caciques", información registrada cabalmente por los oficiales examinadores. En un caso, el oficial examinador describió la etnia de un individuo como "bastante revuelta [de calidad]". Entonces, en términos generales, parece adecuado decir que las designaciones raciales de la muestra tienden a ser razonablemente precisas y no reflejan un patrón de distorsión. En varias docenas de casos asigné etiquetas raciales cuando la evidencia interna (nombres, uso de sobrenombres o combinaciones de varios datos) parecía ofrecerla, pero en aproximadamente 17% del total de los casos, no aparece ninguna designación racial en la documentación original y no asigné ninguna.

Ocupación. En el caso de las designaciones ocupacionales (ofrecidas en 77% de los casos), no se debe olvidar que la gente del campo tendía a tener una menor especialización ocupacional que sus contrapartes urbanas. Esto significa que cuando alguien se dice "labrador" o "albañil" probablemente ésa sea su ocupación principal o, quizá incluso la preferida, ya que por lo general la gente de las zonas rurales combinaba algún tipo de actividad del campo con otras labores más especializadas o con trabajos extra. En términos de la muestra en general, esto sugiere que el campo o el trabajo rural de algún tipo muy probablemente desempeñaba una parte de la vida económica de la persona más que lo que indican los propios datos ocupacionales.

Estado civil. Igual que el sexo, no existe ninguna ambigüedad en estas categorías, aunque no se dispone de este dato con respecto a todos los individuos.

Acusación. Casi 89% de los individuos de la muestra estaban implicados en actividades de insurrección (lo que llamo "insurrección general" o "sedición/conspiración"). Muchos de ellos ni siquiera tienen una descripción general de los delitos por los cuales se les acusa, pero queda lo suficientemente claro, a partir del contexto, que estaban implicados en actividades insurgentes de algún tipo. Otros estaban acusados sólo de algún tipo de delito no político, como asesinato o robo en los caminos, y éstos fueron asignados a la categoría correspondiente. Otros más fueron acusados de algún tipo de combinación (robo e insurgencia, por ejemplo) y traté de clasificarlos de acuerdo a la que parecía ser la acusación más grave.

Sin embargo, debido a la naturaleza de la documentación a partir de la cual se obtuvieron los datos de la muestra, los actos específicos de insurgencia, como colaborar con los rebeldes, unirse en un ataque contra las fuerzas realistas, proferir declaraciones sediciosas, etc., a menudo no se mencionan. Por lo tanto, la muestra debe abarcar un amplio rango de gente, desde los rebeldes más conscientes, decididos y persistentes, hasta inocentes atrapados al azar en redadas contrainsurgentes realizadas en el campo. Aquí la pregunta clave es: ¿cuál es la proporción de los primeros y cuál la de los segundos? Aún más, una cantidad importante de individuos incluidos en la muestra con el tiempo fueron liberados de la custodia del gobierno, algunos más quedaron libres después de un tiempo breve de confinamiento o de trabajo en obras públicas. ¿Se trataba de inocentes detenidos mientras que sus casos eran investigados, o estaban involucrados activamente en la insurgencia a un grado tan limitado que representaban una amenaza relativamente pequeña para el régimen y podían ser liberados para integrarse a la población civil después de darles un manazo judicial?

Desde el punto de vista de mi análisis, la diferencia, si es que existe, no importa mucho porque me interesa esta muestra por lo que dice acerca de las características sociales de la gente que se unió a la insurgencia de cualquier manera y no especialmente la duración o intensidad de su participación. El hecho de que las autoridades con frecuencia soltaron a la gente antes de tomarles declaración y de que proporcionaran sus datos generales tiende a actuar como un mecanismo de filtro preliminar que indica que el grupo de la muestra casi seguramente se adhirió a la rebelión de una manera activa. Es más, el hecho de que toda la gente de la muestra haya sido capturada en jurisdicciones militares o de seguridad interna y no como los delincuentes ordinarios, tiende a indicar su mayor o menor implicación en actividades contra el gobierno, incluso 10 de cada 100 individuos, o menos, no estaban acusados de manera específica o implícita de insurgencia. Es decir, la etiqueta "insurrección general" aplicada a personas contra quienes las acusaciones no están especificadas claramente no es satisfactoria, pero sí implica una suposición razonable de "culpa".

Lugar de nacimiento o residencia. Cerca de 93% de la gente de la muestra ofreció información sobre su lugar de nacimiento o de residencia (habitual), ya fuera a través de declaraciones directas propias ("nativo de X y residente [o dueño] de Y") o mediante evidencias indirectas de sus testimonios. Mientras que esta información por lo general es bastante directa, para fines del análisis aquí realizado surgen dificultades en los casos que no se dan indicadores en cuanto a si la gente había sido residente permanente de tal lugar durante cuánto tiempo en localidades en las que no habían nacido. Esta información cobra importancia si suponemos que la residencia prolongada en una localidad no natal, que condujo a una actividad insurgente, puede ser más importante que el nacimiento o la residencia durante mucho tiempo en una localidad antes de la rebelión; o, en otras palabras, que la matriz social inmediata en la que la gente vivió fue más importante como variable independiente que su lugar de nacimiento. Afortunadamente, en la gran mayoría de los casos (incluyendo a los no indios), el lugar de nacimiento y el de residencia eran los mismos, aunque el lugar de residencia y el de captura pueden no haberlo sido. En las pocas ocasiones que no se cuenta con el lugar de residencia, supongo que el lugar de nacimiento es una posibilidad razonable para la residencia, aunque con base en mis suposiciones definidas con anterioridad, la relación inversa no resultaría especialmente interesante.

Lugar de captura. De todas las categorías establecidas en mi análisis, la del lugar de captura es la más pobremente representada estadísticamente, con

información sólo para 67% de los casos. La ambigüedad en esta variable aparece cuando la evidencia indirecta de los testimonios indica como lugar de captura el área general de un poblado o una jurisdicción y no una localidad específica. Esta vaguedad tiene importancia sólo para determinar la distancia existente entre el lugar de captura y el de nacimiento o residencia. Al trabajar con estos datos supuse una equivalencia entre el área general de captura y la localidad dentro de esa área general, es decir, que la captura en Tulancingo quizá significa que la captura se dio en un poblado pequeño dentro del área general de una ciudad más grande, pero que al ser imposible determinar esta zona precisa, se habla de la captura en Tulancingo. Es difícil considerar que esta suposición pudiera generar alguna tendencia sistemática en la determinación de la distancia entre el lugar de captura y el de nacimiento o residencia.

Distancia entre el lugar de captura y el de residencia. Surgieron algunas dificultades al determinar esta distancia, misma que se pudo calcular en 41% de los casos. Las más obvias tienen que ver con ambigüedades o falta de información con respecto a los nombres de lugares. Igual que con los homónimos personales, en varios casos no fue posible determinar de qué lugar se trataba entre varios que tenían el mismo nombre. Fue imposible localizar algunos poblados pequeños u otros asentamientos en mapas modernos (especialmente cuando se trataba de rancherías o caseríos alejados) porque quizá han cambiado de nombre, han sido absorbidos por otros o han desaparecido por completo. Por otro lado, en muchos casos se han hecho cálculos arbitrarios, pero lógicos, cuando se cuenta con información general, pero no con el nombre o la distancia de las localidades dentro de una unidad territorial o administrativa más grande. En términos mecánicos, primero se definió la distancia en línea recta, después se agregó un factor de 40% para llegar a distancias en carretera. El factor de corrección de 40% se determinó midiendo las distancias en línea recta entre algunos puntos en el México moderno con distancias en carretera marcadas en una tabla de millas, después se sacó un promedio de las diferencias entre los dos grupos de números. La fuente publicada más importante para obtener los nombres de los lugares fue la obra monumental de Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain* [Guía para la geografía histórica de la Nueva España] (Cambridge, 1972). Ursula Ewald combinó la información ofrecida por Gerhard en un mapa, "Un mapa de la Nueva España", *Historias*, 12, 1986, pp. 103-105 y anexo.

Sentencia, duración y resultados del caso. La mayoría de los casos de la muestra (91%) ofrece información relacionada con su sentencia. Se propor-

cionan los resultados (ejecutado, muerto, escapado, perdonado, etc.) en 74%. Un porcentaje menor (30%) da información con respecto a la duración de los periodos de trabajo, en prisión, etc. Aunque aquí aparece una gran cantidad de indefinición (los periodos no especificados en proyectos de obras públicas, por ejemplo, representan 55% de todos los resultados), la relación de estas variables con otras (principalmente con la etnia) ofrece indicadores interesantes con respecto a las ideas de las autoridades coloniales en cuanto al peligro representado por varios grupos de la población, al predominio de estereotipos étnicos y a las diferencias en la administración de justicia real.

APÉNDICE B
Carta del mariscal de campo José María Villagrán al doctor Diego Antonio Rodríguez,
Zimapán, 14 de abril de 1812
(Ortografía y puntuación originales), capítulo IX

EN SUPOSICIÓN que nuestra insurrección fuera contra nuestro legítimo Rey y amado monarca el Sr. Dn. Fernando Séptimo, y que intentáramos sacudir el yugo de su dominación: en suposición de que el Sr. Papa Alejandro Séptimo, y sus sucesores tuvieran autoridad sobre el repartimiento de los Reynos de la tierra según se disputa, pues su Reyno es puramente espiritual según la expresión de Jesucristo en el Evangelio y que la Bula no fuera subrepticia en que ordena Su Santidad se formen dos líneas mentales para que lo que se conquiste de una parte sea del Rey de España, y lo que se conquiste por la otra sea del Rey de Portugal, como largamente lo trata Fray Josef Torrubia en su aparato de la historia general en que trae la Bula completa de Alexandro séptimo que Vmd. cita en la suya: en suposición que Cortés no hubiera sido enviado por la ambición de Velásquez, como dice Solis, para la conquista de este Reyno, sino por Carlos quinto, y que la embajada que dió Motezuma hubiera sido verdadera, y no inventada de su cabeza: en suposición que fuera lícito a un Rey Christiano despojar de sus dominios a un Rey gentil por que abrasan sus vasallos la religión católica, pues tan señor natural era Motezuma de estos Reynos como Carlos quinto de los suyos: Solorzano trata difusamente de esto: Santiago Apóstol llevó a España la Religión, y no por esto despojó a sus Reyes de la Corona: en suposición de que no sea éste el tiempo determinado por Dios, de que los Europeos paguen las iniquidades, robos, crueldades, y muertes que con tanta impiedad ejecutaron en la Conquista de estos Reynos como consta de la representación del Obispo Casas, de Garcilaso de la Vega, del citado Solís, y de otros muchos autores: en suposición pues finalmente que todo lo expresado fuera verdad, y que toda la Nación Americana se hubiera levantado en masa como lo está, pidiendo un nuevo gobierno, que no trastornara o suprimiera las cédulas y leyes del Soberano, o pidiendo un Rey de la propia Nación, y no forastero, o de fée, según la expresión que hace el P. Vieyra a favor de los Americanos del Brasil,

pregunto a Vm. según lo dicho, sobre que recaen las censuras fulminados del Tribunal Santo, y las de que se dice obispo de Valladolid contra el Sr. Hidalgo, y los que siguen su partido? Si contra el ínfame Napoleón no fulmina la Iglesia censura alguna por que se aposera del Reyno de Francia siendo Córcego, ni en contra de José su hermano que se coronó en España, y quiere lo reconozcamos aqui, ni encontra de los Holandeses que renunciando su Nacional Gobierno admiten al intruso Luis Bonaparte, ¿Por que fulminan censuras contra una nación que por mantener ilesa la Religión católica que profesa, toma las armas para pedir y adquirir sus derechos tanto tiempo ha usurpados para quitar un gobierno tiránico, y para depositar en si los derechos de su Rey don Fernando, a quien después de perseguirlo, y aún decapitarlo, intenta despojar de ellos Napoleón y sus emisarios que son los mas de los Europeos? Yo señor cura no puedo persuadirme a que las censuras fulminadas recaigan sobre la defensa que hacemos de la Religión, y la libertad, y asi creo firmemente que no nos comprenden sus penas. Supongo el que Vm. estará instruido que el Edicto del Santo Tribunal de la Fé, y la proclama del Sr. Arzobispo difunto, nos dicen que Napoleón ha despojado a nuestro Fernando de su Reyno: que su harmano Josef es el Rey de España, y se proclama también de las Indias: que hay en nuestro Reyno quinientos emisarios españoles para que nos seduzcan y finalmente que nos pusiéramos en defensa por que todo esto amenazaba una total ruina a nuestra Religión. Según lo dicho, y que Vm. no puede negar, dígame Señor Cura, ¿deberíamos permitir pereciera nuestra Religión y nuestra libertad, no deberíamos tomar las armas para defender ambas cosas? Si por miedo de las censuras no hubiéramos seguido a nuestros generalíssimos, ¿qual fuera en el día de hoy nuestra suerte? Vm. con el celo de que está revestido lo podrá inferir. La Ley de Dios manda que no quitemos la vida a nuestros próximos, y que no nos es lícito quitar lo ageno, y el que niega esto es herege, por que niega los preceptos del Decálogo: así mismo es cierto que son nuestros próximos los Europeos, y todos los hijos de Adán sean de la nación o religión que fueran: esto es verdad. Pero dígame Vm. Sr. Cura un Judío, un Aterita, un Calomita, o un Luterano ¿Son próximos nuestros? No hay duda que sí. ¿Y dejaría de entregar a uno de estos, si lo viera, al Tribunal Santo de la Fé, y aún si avisarle, para que lo mate, para que lo queme, para que lo castigue, y para que le confisque todos sus bienes? No hay duda alguna. ¿Pues no es éste próximo de Vm.? La ley, ¿no manda que al próximo se vea como a si mismo? Con que para estos no hay Ley, ni les favorecen los fueros de la caridad. ¿Y por que? Por que no sea que su falsa doctrina contamine a los demás.

Y en contra de los Europeos, cuya posesión injusta del gobierno no solo priva a nuestro Rey de sus derechos, no solo nos tiraniza, sino que expone a que la Religión se pierda, y a que quedemos esclavos para siempre, ¿no ha de operar, no se les ha de destruir, sino que por Europeos se han de ver como próximos? ¡Ah Padre Cura, y cuanto ignora Vm. en el asunto que trata la Católica, Christianísima Nación Americana en el día! Lo que aseguro es, que si Vm. tiene mucho escrúpulo de contestar y comunicar con los Americanos por temor de las censuras, mucho más escrúpulo deberíamos tener nosotros en contestar con los Europeos, y con los que siguen su partido; por que si a nosotros comprende las censuras, está en duda, y son unas censuras inspiradas por la pasión del paisanaje, y defensa de los intereses de los Europeos que no trajeron de su tierra, pero a los Europeos y a los que siguen su partido, han comprehendido y comprehenden las censuras de los sagrados canones y concilios de la Iglesia fulminadas contra los que incendian las casas, talan los campos, profanan los templos, etc. Suponga Vm. que no Santo Tomás Apóstol, sino que los Europeos trajeran la Fé a estas regiones, pero al ver que intentan destruir lo que habían edificado, es preciso perseguirlos y separarnos de ellos. Los Judíos eran el pueblo amado de Dios, los depositarios de la Religión, y de quienes salió el Mesías, y no por eso dejamos de quemar al que encontramos. Mucho diría a Vm. en contestación de sus cartas...

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas, "To Be Indian, to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity", en Greg Urban y Joel Scherzer (coords.), *Nation-States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin, 1991, pp. 1-18, 115-116.

Adams, David, *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España*, Archivo Municipal de Saltillo, Saltillo, 1991.

Adams, Richard M., *Energy and Structure: A Theory of Social Power*, University of Texas Press, Austin, 1975.

Adas, Michael, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the European Colonial Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Aguilar Camín, Héctor, *La frontera nómada: Sonora y la Revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1981.

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico*, 5 vols., 2a. ed., Jus, México, 1968.

Alexander, Franz G. y Sheldon T. Selesnick, *The History of Psychiatry: An Evaluation of Psychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present*, Harper and Row, Nueva York, 1966.

Alperovich, M. S., *Historia de la Independencia de México: 1810-1824*, traducción del ruso por Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, 1967.

Alvear Acevedo, Carlos, *Galeana*, Jus, México, 1958.

Amaya, Jesús, *Hidalgo en Jalisco: ensayo bio-historiográfico*, Sociedad Impulsora de las Letras, Gudalajara, 1954.

American Psychiatric Association, *Quick Reference to the Diagnostic Criteria from DSM-III*, American Psychiatric Association, Washington, D. C., 1980.

Amith, Jonathan D., *The Möbius Strip: A Spatial History of a Colonial Society: Central Guerrero, Mexico, from the Sixteenth to the Nineteenth Centuries* (tesis doctoral), Universidad de Yale, 2000.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1993.

Andrews, George Reid, "Spanish American Independence: A Structural Analysis", *Latin American Perspectives*, núm. 12 (1985), pp. 105-132.

Andrien, Kenneth J. y Lyman L. Johnson, *The Political Economy of Spanish America in the Age of Revolution, 1750-1850*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1994.

Anna, Timothy Eagan, *The Fall of the Royal Government in Mexico City*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1990.

_______, "The Independence of Mexico and Central America", en Leslie Bethell (coord.), *The Independence of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 49-92.

_______, *The Mexican Empire of Iturbide*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1990.

_______, *Spain and the Loss of America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1983.

Appleby Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth About History*, Norton, Nueva York, 1994.

Archer, Christon I., *The Army in Bourbon Mexico, 1790-1810*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1977.

_______, "Banditry and Revolution in New Spain, 1790-1821", *Bibliotheca Americana*, núm. 1 (noviembre, 1982), pp. 59-89.

_______, "Bite of the Hydra: The Rebellion of the Cura Miguel Hidalgo, 1810-1811", en Jaime E. Rodríguez O. (coord), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 69-94.

_______, "'La Casa Buena': The Counterinsurgency Army of New Spain and the Ten Years War", en Jaime E. Rodríguez O., *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 85-108.

_______, *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*, FCE, México, 1983.

_______, "The Indian Insurgent of Mezcala Island on the Lake Chapala Front, 1812-1816", en Susan Schroeder, *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1998, pp. 84-128, 158-165.

_______, "The Officer Corps in New Spain: The Martial Career, 1759-1821", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, núm. 19 (1982), pp. 137-158.

_______, "The Royalist Army in New Spain: Civil-Military Relations, 1810-1821", *Journal of Latin American Studies*, núm. 13 (mayo, 1981), pp. 57-82.

_______, "Surviving the Chaos of Insurgency: Urban-Rural Relationships in Mexico, 1810-1821", en Ricardo Sánchez, Eric van Young y Gisela von

Wobeser, *La ciudad y el campo en la historia de México*, vol. 2, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1992, pp. 537-548.

Aristóteles, *Política*, versión española, notas e introducción de Antonio Gómez Robledo, UNAM (Colección Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), México, 1963.

Arnold, Linda J., *Bureaucracy and Bureaucrats in Mexico City, 1742-1835*, University of Arizona Press, Tucson, 1988.

Arrom, Silvia M., *Containing the Poor: The Mexico City Poor House, 1774-1871*, Duke University Press, Durham, 2000.

Aston, T. H. y C. H. E. Philpin (coords.), *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Aya, Rod, "Theories of Revolution Reconsidered: Contrasting Models of Collective Violence", *Theory and Society*, núm. 8 (1979), pp. 39-99.

Bailey, David C., *¡Viva Cristo Rey!: The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, University of Texas Press, Austin, 1974.

Bak, Janos y Gehard Benecke, "Introduction", en Janos Bak y Gehard Benecke (coords.), *Religion and Rural Revolt*, Manchester University Press, Manchester, 1984, pp. 2-13.

_______, *Religion and Rural Revolt*, *Ibid.*

Banfield, Deward C., *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Nueva York, 1958.

Bannon, John Francis S. J., *Bolton and the Spanish Borderlands*, University of Oklahoma Press, Norman, 1964.

Bantjes, Adrian A., *As If Jesus Walked the Earth: Cardenismo, Sonora and the Mexican Revolution*, Scholarly Resources, Wilmington, 1998.

_______, "Burning Saints, Molding Minds: Iconoclasm, Civic Ritual and the Failed Cultural Revolution", en William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (coords.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Scholarly Resources, Wilmington, 1994, pp. 261-284.

_______, "Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The Dechristianization Campaigns, 1929-1940", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 13, núm. 1 (invierno, 1997), pp. 87-120.

Barabas, Alicia, *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989.

Bárcenas Díaz, Alma Rosa, "Puente de Calderón: reconstrucción histórico-geográfica *[sic]* de una batalla (1811)" (tesis de licenciatura en historia), UNAM, México, 1980.

Barrett, Ward, "Jugerum and Caballería in New Spain", *Agricultural History*, núm. 53 (1979), pp. 423-437.

_______, *The Sugar Hacienda of the Marqueses del Valle*, University of Minnesota Press, Minesota, 1970.

Barry, Tom, *Zapata's Revenge: Free Trade and the Farm Crisis in Mexico*, South End Press, Boston, 1995.

Bastide, Roger, *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Prensas Universitarias de Francia, París, 1960.

Battaglia, Debbora (coord.), *Rhetorics of Self-Making*, University of California Press, Berkeley, 1995.

Bazant, Jan, *Cinco haciendas mexicanas: tres siglos de vida rural en San Luis Potosí (1600-1910)*, El Colegio de México, México, 1975.

Becker, Marjorie, *Setting the Virgen on FIRE: Lazaro Cardenas and the Redemption of the Mexican Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1995.

Beezley, William H., "Pulling the Strings of Memory: Puppets and other Creators of Mexican Popular Memory" (Conferencia en Cultura Política Popular en Mexico, 1800-2000, Center for U. S.-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego, abril 1998).

_______, Cheryl E. Martin y William E. French, "Introduction: Constructing Consent, Inflicting Conflict", en William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (coords.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Scholarly Resources, Wilmington, 1994, pp. xiii-xxxii.

_______, *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico, Ibid.*

Belliustin, I. S., *Description of the Clergy in Rural Russia: The Memoir of a Nineteenth-Century Parish Priest*, traducido por Gregory L. Freeze; Cornell University Press, Ithaca, 1985.

Benjamin, Thomas y Mark Wasserman (coords.), *Historia regional de la Revolución mexicana; la provincia entre 1910-1929*, traducción de Alicia Bernetche Montero, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), México, 1996.

Benson Nettie, Lee (coord.), *Mexico and the Spanish Cortes, 1810-1822: Eight Essays*, University of Texas Press, Austin, 1966.

Berkhofer, Robert F., Jr., *A Behavioral Approach to Historical Analysis*, The Free Press, Nueva York, 1969.

_______, *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

Bernanos, Georges, *Diario de un cura de campo*, Zigzag (Biblioteca de novelistas), Santiago de Chile, 1939.

Bethell, Leslie (coord.), *The Independence of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

_______, "A Note on the Church and the Independence of Latin America", en Leslie Bethell (coord.), *The Independence of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 227-232.

Biersack, Aletta, "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond", en Lynn Hunt (coord.), *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 72-96.

Bitterli, Urs, *Los salvajes y los civilizados: el encuentro de Europa y ultramar*, traducción de Pablo Sorozábal, FCE, México, 1981.

Blanning, T. C. W., "Introduction: The Rise and Fall of the French Revolution", en T. C. W. Blanning (coord.), *The Rise and Fall of the French Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 1-23.

Bloch, Marc, *The Royal Touch: Monarchy and Miracles in France and England*, Dorset Press, Nueva York, 1989.

Boime, Eric, *Neoliberalism and the Durability of the Peasants Corporate Community* (inédito, 1997).

Bois, Paul, *Paysans de l'Ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire dans la Sarthe*, Imp. M. Vilaire, Le Mans, 1960.

Bonilla, Heraclio, *La defensa del espacio comunal como fuente de conflicto: San Juan de Ocros* vs. *Pampas (Ayacucho), 1940-1970* (inédito, 1989).

_______ (coord.), *Los Andes en la encrucijada: indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*, Ediciones Libri Mundi, Quito, 1991.

Borah, Woodrow, "Los auxiliares del gobernador", en Woodrow Borah, *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, UNAM, México, 1985, pp. 51-64.

_______, *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787, ibid.*

_______, *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*, University of California Press, Berkeley, 1983.

_______, "Race and Class in Mexico", *Pacific Historical Review*, núm. 23 (1954), pp. 331-342.

Borah, Woodrow, "Trends in Recent Studies of Colonial Latin American Cities", *Hispanic American Historical Review*, vol. 64, núm. 3 (agosto, 1984), pp. 535-554.

_______, *The Use of Torture by the Royal Courts in the Audiencia of Mexico in the Late Seventeenth Century* (inédito, 1987).

Borges, Dain, "Race Science and Psyche in Euclides da Cunha's Os Sertoes", en Edward A. Reidinger, *Proceedings of the Brazilian Studies Association (BRASA), Segunda Conferencia, Universidad de Minnesota, Minneapolis, 11-13 de mayo de 1995*, Albuquerque, 1995, pp. 113-120.

_______, "Salvado's 1890s: Paternalism and its Discontents", *Luso-Brazilian Review*, núm. 30 (1993), pp. 47-57.

Boyer, Richard, *Lives of the Bigamists: Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995.

_______, "People, Places and Gossip: The Flow of Information in Colonial Mexico", en Ricardo Sánchez, Eric van Young y Gisela von Wobeser, *La ciudad y el campo en la historia de México*, vol. 1, UNAM, México, 1992, pp. 143-150.

Brading, David A., *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León, 1700-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

_______, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, traducción de Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1994.

_______, *Images and Prophets: Indian Religion and the Spanish Conquest* (inédito, 1985).

_______, *Mineros y comerciantes en el México borbónico, 1763-1810*, traducción de Roberto Gómez Ciriza, FCE, México, 1975.

_______, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 1991.

_______, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Era, México, 1981.

_______, *Prophecy and Myth in Mexican History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984,

_______, "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon México", *Journal of Latin American Studies*, núm. 15 (1983), pp. 1-22.

_______ (coord.), *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

_______ y Celia Wu, "Population Growth and Crisis León, 1720-1810", *Journal of Latin American Studies*, núm. 5 (1973), pp. 1-36.

Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2a. ed., 5a. reimp., t. II, traducción de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, FCE, México, 1997.

Bravo Ugarte, José, "El clero y la Independencia: ensayo estadístico", *Abside* (2 partes), núm. 5 (1941), pp. 612-630; núm. 7 (1943), pp. 406-409.

______, "El clero y la Independencia: factores económicos e ideológicos", *Abside*, núm. 15 (1951), pp. 199-218.

Bricker, Victoria Reifler, *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, University of Texas Press, Austin, 1981.

Britton, John A., *Educación y radicalismo en México*, 2 vols., Secretaría de Educación Pública (SEP), México, 1976.

______, *Revolution and Ideology: Images of the Mexican Revolution in the United States*, University of Kentucky Press, Lexington, 1995.

Bronner, Fred, "Urban Society in Colonial Spanish America: Research Trends", *Latin America Research Review*, núm. 21 (1986), pp. 7-72.

Brooks, Jeffrey, *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*, Princeton University Press, Princeton, 1985.

Brooks, Mary Elizabeth, *A King for Portugal: The Madrigal Conspiracy, 1594-1595*, University of Wisconsin Press, Madison, 1964.

Brucker, Gene A., "The Florentine Popolo Minuto and Its Political Role 1340-1450", en Lauro Martínez (coord.), *Violence and Civil Disorder in Italian Cities, 1200-1500*, University of California Press, Berkeley, 1972, pp. 155-183.

Brundage, Burr Cartwright, *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*, University of Texas Press, Austin, 1979.

Brunk, Samuel, *¡Emiliano Zapata! Revolution and Betrayal in Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1995.

Brushwood, John Stubbs, *México en su novela: una nación en busca de su identidad*, traducción de Francisco González Aramburo, FCE, México, 1998.

Burga, Manuel, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988.

Burke, Michael, *Peasants Responses to the Hidalgo Revolt in Central Mexico, 1810-1813* (inédito, 1980).

Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, T. Smith, Londres, 1978.

Bustamente, Carlos María de, *Cuadro histórico de la revolución de independencia*, 3 vols., Ediciones de la Comisión Nacional para la Celebración del Sesquicentenario de la Proclamación de la Independencia Nacional y del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, México, 1961.

Calderón de la Barca, Fanny, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, traducción y prólogo de Felipe Teixidor, Porrúa (Sepan Cuantos, 74), México, 1981.

Callahan, William J. y David Higgins (coords.), *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantan*, 2a. ed., traducción de Celia Paschero, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1989.

Canetti, Elías, *Masa y poder*, traducido por Horst Vogel, Alianza Editorial (El libro de bolsillo, 931), Madrid, 1995.

Cárdenas, Enrique, "A Macroeconomic Interpretation of Nineteenth Century Mexico", en Stephen H. Haber, *How Latin America Fell Behind: Essays on the Economic Histories of Brazil and Mexico, 1800-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1997, pp. 65-92.

Cardiel Reyes, Raúl, *La primera conspiración por la independencia de México*, FCE, México, 1982.

Carmagnani, Marcello, "Un movimiento político indio: La 'rebelión' de Tehuantepec, 1660-1661", en Jaime E. Rodríguez O., *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 17-35.

______, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1988.

Carrard, Philippe, *Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

Carrasco, David, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago University Press, Chicago, 1982.

Castañeda Delgado, Paulino, "La condición miserable del indio y sus privilegios", *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 28 (1971), pp. 245-335.

Castellanos, Francisco, *El trueno: gloria y martirio de Agustín de Iturbide*, Diana, México, 1982.

Castelman, Bruce A., *Workers, Work and Community in Bourbon Mexico: Road Laborers on the Camino Real, 1757-1804* (tesis de doctorado), Universidad de California, Riverside, 1998.

Castro Gutiérrez, Felipe, *Movimientos populares en la Nueva España: Michoacán, 1766-1767*, El Colegio de Michoacán, México, 1990.

Castro Gutiérrez, Felipe, "Orígenes sociales de la rebelión de San Luis Potosí, 1767", en Jaime E. Rodríguez O., *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 37-47.

_______, "La rebelión del Indio Mariano (Nayarit, 1801)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 10 (1991), pp. 347-367.

Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Haven, 1994.

Chakrabarty, Dipesh, "Postcoloniality and the Artifice of History: ¿Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, núm. 37 (1992), pp. 1-26.

Chance, John K., *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1978.

_______ y William B. Taylor, "Cofradías and Cargos: An Historical perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist*, núm. 12 (1985), pp. 1-26.

Chartier, Roger, *Cultural History: Between Practices and Representations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

_______, "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France", en Steven L. Kaplan, *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Mouton, Berlín, 1984, pp. 229-253.

Chaunu, Huguette y Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique, 1504-1650*, 8 vols. Armand Colin, París, 1955-59.

Chayanov, A. V., *The Theory of Peasant Economy*, University of Wisconsin Press, Madison, 1986.

Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México*, 2a. ed., traducción de Antonio Alatorre, FCE, México, 1976.

Chevalier, Louis, *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris in the First Half of the Nineteenth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Clifford, James, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.

_______ y George E. Marcus (coords.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986.

Coatsworth, John H., "Economic History and the History of Prices in Colonial Latin America", en Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter, *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990, pp. 21-33.

_______, "El Estado y el sector externo de México, 1800-1910", *Secuencia*, núm. 2 (1985), pp. 40-54.

Coatsworth, John H., *Growth Against Development: The Economic Impact of Railroads in Porfirian Mexico*, University of Northern Illinois Press, De Kalb, 1981.

______, "La historiografía económica de México", en John H. Coatsworth, *Los orígenes del atraso: nueve ensayos de historia económica de México en los siglos xviii y xix*, Alianza Editorial, México, 1990, pp. 21-36.

______, "The Mexican Mining Industry in the Eighteenth Century", en Nils Jacobson y Hans Jürgen Puhle, *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810*, Colloquium Verlag, Berlín, 1986, pp. 26-45.

______, "Economic Growth in Nineteenth Century Mexico", *American Historical Review*, núm. 83 (1978), pp. 80-100.

______, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective", en Friedrich Katz (coord.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 21-62.

Cohen, Paul A., *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth*, Columbia University Press, Nueva York, 1997.

Cohn, Norman, "Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements", en Sylvia L. Thrupp (coord.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, Schocken Books, Nueva York, 1970, pp. 31-43.

______, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, 2a. ed., Harper, Nueva York, 1961.

Cohn, Samuel K., *The Laboring Classes in Renaissance Florence*, Academic Press, Nueva York, 1980.

The Compact Oxford English Dictionary, 2a. ed., Oxford University Press, Oxford, 1991.

Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), México, 1992.

Connolly, Sean J., *Priests and People in Pre-Famine Ireland, 1780-1845*, St. Martin's Press, Nueva York, 1982.

Conrad, Geoffrey W., y Arthur A. Demarest, *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Cook, Sherburne F., y Woodrow W. Borah, *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, 3 vols., University of California Press, Berkeley, 1974-1980.

Cooper, Donald B., *Epidemic Disease in Mexico City, 1761-1813*, University of Texas Press, Austin, 1965.

Cope, R. Douglas, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, University of Wisconsin Press, Madison, 1994.

Corrigan, Philip y Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

Costeloe, Michael P., *The Central Republic in Mexico: "Hombres de bien" in the Age of Santa Ana*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

_______, *Church Wealth in Mexico: A Study of the "Juzgado de Capellanías" in the Archbishopric of Mexico 1800-1856*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

_______, "'Hombres de bien' in the Age of Santa Anna", en Jaime E. Rodríguez O., *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850*, Lynne Rienner, Boulder, 1994, pp. 243-257.

_______, *Response to Revolution: Imperial Spain and the Spanish American Revolutions, 1810-1840*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Countryman, Edward, *The American Revolution*, Hill and Wang, Nueva York, 1985.

_______, "'Out of the Bounds of Law': Northern Land Rioters in the Eighteenth Century", en Alfred F. Young (coord.), *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, University of Northern Illinois Press, De Kalb, 1976, pp. 37-70.

_______ y Susan Deans-Smith, "Independence and Revolution in the Americas: A Project for Comparative Studies", *Radical History Review*, núm. 27 (1987), pp. 144-171.

Couturier, Edith B., *La hacienda de Hueyapan, 1550-1936*, SEP, México, 1976.

Crapanzano, Vincent, "Hermes Dilemma: The Making of Subversion in Ethnographic Description", en James Clifford y George E. Marcus, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 51-76.

Cuello, José, "El mito de la hacienda colonial en el norte de México", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (coords.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 289-317.

Cumberland, Charles C., *Mexico: The Struggle for Modernity*, Oxford University Press, Nueva York, 1968.

Cunninghame, Graham R. B., *José Antonio Páez*, Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, 5), Caracas, 1973.

Da Cunha, Euclydes, *Rebellion in the Backlands*, University of Chicago Press, Chicago, 1944.

Daniels, Ted, *Millennialism: An International Bibliography*, Garland Publishing Inc., Nueva York, 1992.

Darton, Robert, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, W. W. Norton, Nueva York, 1995.

_______, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, traducción de Carlos Valdés, FCE, México, 1987.

_______, *Mesmer and the End of Enlightnment in France*, Harvard University Press, Cambridge, 1968.

Davis, Natalie Z., *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth Century France*, Stanford University Press, Stanford, 1987.

_______, *Society and Cutlure in Early Modern France*, Stanford University Press, Stanford, 1975.

Dealy, Glen C., *The Public Man: An Interpretation of Latin American and Other Catholic Countries*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1977.

Deans-Smith, Susan, *Bureaucrats, Planters and Workers: The Making of the Tabacco Monopoly in Bourbon Mexico*, University of Texas Press, Austin, 1992.

_______, "The Money Plant: The Royal Tobacco Monopoly of New Spain, 1765-1821", en Nils Jacobsen y Hans Jürgen Puhle, *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1800*, Colloquium Verlag, Berlín, 1986, pp. 361-387.

Dehouve, Daniéle, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Instituto Nacional Indigenista (INI), México, 1994.

Della Cava, Ralph, *Miracle at Joaseiro*, Columbia University Press, Nueva York, 1970.

Demelas, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador, 1780-1880*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1988.

Dening, Greg, Mr., *Bligh's Bad Language: Passion, Power and Theater on the Bounty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Dennis, Philip A., *Intervillage Conflict in Oaxaca*, Rutgers University Press, Nueva Brunswick, 1987.

Desan, Suzanne, *Reclaiming the Sacred: Lay Religion and Popular Politics, in Revolutionary France*, Cornell University Press, Ithaca, 1990.

_______, "Redefining Revolutionary Liberty: The Rhetoric of Religious Revival During The French Revolution, en T. C. W. Blanning (coord.), *The Rise and Fall of the French Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 358-384.

Diacon, Todd A., *Millenarian Visions, Capitalist Reality: Brazil's Contestado Rebellion, 1912-1916*, Duke University Press, Durham, 1991.

Díaz Díaz, Fernando, *Caudillos y caciques. Antonio López de Santa Anna y Juan Álvarez*, SEP, México, 1971.

_______, "La guerra de Independencia en México: caudillos y caciques", *Revista de Historia de América*, núm. 72 (julio-diciembre, 1971), pp. 347-357.

Di Tella, Torcuato S., "Las clases peligrosas en la Independencia de México", en Tulio Halperín Donghi (coord.), *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1978, pp. 201-247.

_______, *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, FCE, México, 1994.

Domínguez, Jorge I., *Insurrección o lealtad: la desintegración del imperio español en América*, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 1985.

Dower, John W., *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War*, Pantheon Books, Nueva York, 1986.

Eagleton, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, 2a. ed., traducción de José Esteban Calderón, FCE, México, 1998.

Edelman, Robert, *Proletarian Peasants: The Revolution of 1905 in Russia's Southwest*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.

El Colegio de México, *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 1976.

El Despertador Americano, primer periódico insurgente, facsímile y proceso, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, 1964.

Elkins, Stanley M., *Slavery: A problem in American Institutional and Intellectual Life*, University of Chicago Press, Chicago, 1959.

Ellis, John M., *Against Deconstruction*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

Erikson, Erik H., *Life History and the Historical Moment: Diverse Presentations*, Norton, Nueva York, 1975.

Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes, desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la Repú-*

blica Mexicana: Tratado de moral público, Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México, México, 1992.

Escobar Ohmstede, Antonio, *Ciento cincuenta años de la historia de la huasteca*, Conaculta, México, 1998.

_______, *De cabeceras a pueblos-sujetos: las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1750-1853* (tesis doctoral), El Colegio de México, 1994.

_______, *De la costa a la sierra: las huastecas, 1750-1900*, CIESAS/INI, México, 1998.

_______ y Teresa Rojas Rabiela (coords.), *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX: catálogo de noticias*, 4 vols., INI/CIESAS, México, 1992-1993.

Ewald, Ursula, "Un mapa de la Nueva España", *Historias*, núm. 12 (1986), pp. 103-105 y anexo.

_______, "The Von Thünen Principle and Agricultural Zonantion in Colonial Mexico", *Journal of Historical Geography*, núm. 3 (1977), pp. 123-133.

Falcón, Ramona, "San Luis Potosí: Confiscated Estates-Revolutionary Conquest or Spoils", en Thomas Benjamin y Mark Wasserman, *Provinces of the Revolution: Essays on Regional Mexican History, 1910-1929*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990, pp. 133-162.

Farge, Arlette, *Le gout de l'archive*, Editions du Seuil, París, 1989.

Farriss, Nancy M., *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Priviledge*, The Athlone Press, Londres, 1968.

_______, *Maya Society Under Spanish Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El periquillo sarniento*, 6a. ed., prólogo de Jefferson Rea Spell, Porrúa, México, 1964.

Field, Daniel, *Rebels in the Name of the Tsar*, Unwin Hyman, Boston, 1989.

Fisher, Andrew, *The Evangelical Project in New Spain: Nahua-Christina Spiritual Dialogues, 1519-1629* (inédito, 1996).

Fisher, Lillian E., *Champion of Reform: Manuel Abad y Queipo*, Library Publishers, Nueva York, 1955.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987.

Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1995.

_______, *El mito de Quetzalcóatl*, FCE, México, 1993.

_______, *Precios de maíz y crísis agrícolas en México (1708-1810)*, El Colegio de México, México, 1969.

Florescano, Enrique, "El problema agrario en los últimos años del virreinato, 1800-1821", *Historia Mexicana*, núm. 20 (1971), pp. 477-510.

______ (coord.) *Fuentes para la historia de la crísis agrícola de 1785-1786*, 2 vols., Archivo General de la Nación, México, 1981.

______ (coord.), *Descripciones económicas regionales de la Nueva España*, 3 vols., Departamento de Investigaciones Históricas-INAH, México, 1976.

______ (coord.), *Descripciones económicas regionales de la Nueva España 1784-1817*, Seminario de Historia Económica-INAH, México, 1973.

______ e Isabel Gil Sánchez, *1750-1808: La época de las Reformas borbónicas y el crecimiento económico*, Departamento de Investigaciones Históricas-INAH, México, 1974.

______ y Victoria San Vicente (comps.), *Fuentes para la historia de la crisis agrícola (1809-1811)*, UNAM, México, 1985.

Forment, Carlos, *Civic Practices and Associative Democracy in Early Nineteenth Century Mexico: A Tocquevillian Perspective* (Conferencia Acerca de Cultura Política Popular en México, 1800-2000), Centro de Estudios México-Americanos, Universidad de California, San Diego, abril 1998.

Forster, Robert y Jack P. Green (coords.), *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna: cinco estudios sobre sus precondiciones y precipitantes*, traducción de Blanca Paredes Larrucea, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

Foster, George M., "Peasant Society and the Image of Limited Good", en Jack M. Potter, May N. Díaz y George M. Foster, *Peasant Society: A Reader*, Little Brown, Boston, 1967, pp. 300-323.

Foster-Carter, Aidan, "The Modes of Production Controversy", *New Left Review*, núm. 107 (1978), pp. 47-77.

Foucault, Michel, *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*, Pantheon Books, Nueva York, 1977.

Freeze, Gregory L., *The Parish Clergy in Nineteenth Century Russia: Crisis, Reform, Counter Reform*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

Freret, Nicholas, *Examen critique des apologists de la réligión chrétienne* (inédito).

______, *Oeuvres complétes de M. Freret*, 4 vols., Londres (probablemente Amsterdam) (inédito), 1775.

Furet, François, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Gladston, Richard, "Teasing as an Inducer of Violence", en Justin D. Call y Robert L. Tyson (coords.), *Frontiers of Infant Psychiatry*, 2 vols., Basic Books, Nueva York, 1984, pp. 307-312.

Ganster, Paul, "Churchmen", en Luisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (coords.), *Cities and Society in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1986, pp. 137-163.

García, Pedro, *Con el cura Hidalgo en la guerra de Independencia*, Empresas Editoriales, México, 1948.

García Acosta, Virginia, "Oscilación de los precios y de la producción en el México borbónico: el trigo y el pan", en Ouweneel y Torales Pacheco, *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 187-216.

_______, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores: ciudad de México, siglo XVIII*, CIESAS, México, 1989.

García Martínez, Bernardo, *El Marquesado del Valle: tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, El Colegio de México, México, 1969.

García Rivas, Heriberto, *150 biografías de mexicanos ilustres*, 17a. ed., Diana, México, 1982.

García Ruiz, Alfonso, *Ideario de Hidalgo*, s. e., México, 1955.

Garner, Richard L., "Price Trends in Eighteenth Century Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. 65, núm. 2 (mayo, 1985), pp. 279-325.

_______, "Prices and Wages in Eighteenth Century Mexico", en Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter, *Essays on the Price History of Eighteenth Century Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990, pp. 73-108.

_______, "Silver Production and Entrepreneurial Structure in Eighteenth Century Mexico", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Latainamerikas*, vol. 17 (1980), pp. 157-185.

_______ y Spiro E. Stefanou, *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico*, University of Florida Press, Gainesville, 1993.

_______ y William B. Taylor (coords.), *Iberian Colonies, New Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, edición privada, Estados Unidos de América, 1985.

Garritz, Amaya (con la asistencia de Virginia Guedea y Teresa Lozano), *Impresos novohispanos, 1808-1821*, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1990.

Gates, David, *The Spanish Ulcer: A History of the Peninsular War*, Norton, Nueva York, 1986.

Gay, Peter, *Freud for Historians*, Oxford University Press, Nueva York, 1985.

Geertz, Cliford, "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, pp. 412-453.

_______, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973.

_______, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books-Harper Torchbooks, Nueva York, 1983.

George, M. Dorothy, *London Life in the Eighteenth Century*, Capricorn Books, Nueva York, 1965.

Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, 2a. ed., traducción de Antonio Alatorre, FCE, México, 1982.

_______, *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, traducción de Antonio Alatorre, FCE, México, 1978.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1986.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México, 1967.

_______, *Tlaxcala en el siglo XVI*, traducción de Agustín Bárcena, Gobierno del Estado de Tlaxcala/FCE, México, 1991.

Gillespie, Susan D., *Los reyes aztecas: la construcción del gobierno en la historia mexica*, traducción de Stella Mastrangelo, Siglo XXI (Colección América Nuestra. América Antigua, 40), México, 1993.

Gillmore, Robert L., *Caudillism and Militarism in Venezuela, 1810-1910*, Ohio University Press, Athens, 1964.

Gilly, Adolfo, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Era, México, 1997.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducido del italiano por Francisco Martín, traducción de las citas en latín por Francisco Cuartero, Muchnick, Barcelona, 1981.

Giovacchini, Peter L., *Treatment of Primitive Mental States*, Jason Aronson, Nueva York, 1979.

Gleick, James, *Chaos: Making o New Science*, Viking, Nueva York, 1987.

Goldstone, Jack A., "The Comparative and Historical Study of Revolutions", *Annual Review of Sociology*, núm. 8, pp. 187-207.

_______, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, University of California Press, Berkeley, 1991.

_______, "Theories of Revolution: The Third Generation", *World Politics*, vol. 32, núm. 3 (abril, 1980), pp. 425-453.

Goldstone, Jack A. (coord.), *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, 1986.

Goldwert, Marvin, *Machismo and Conquest: The Case of Mexico*, University Press of America, Lanham, 1983.

_______, *Psychic Conflict in Spanish America: Six Essays on the Psychohistory of the Region*, University Press of America, Washington, D.C., 1982.

_______, "Rebellion, Alienation and Conformity in the Lives of the Caudillos: A Hypothesis", en Marvin Goldwert, *Psychic Conflict in Spanish America: Six Essays on the Psychohistory of the Region*, University Press of America, Washington, 1982, pp. 21-34.

Golte, Jürgen, *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1980.

Gómez Álvarez, María Cristina y Ana Carolina Ibarra, "El clero novohispano y la Independencia mexicana: convergencias y divergencias de tres clérigos poblanos", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo* XIX, Porrúa, México, 1995, pp. 137-173.

Gómez Cañedo, Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial: escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, Porrúa, México, 1982.

González, María del Refugio, "Ilustrados, regalistas y liberales", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Independence of México and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 247-263.

_______ y Teresa Lozano, "La administración de justicia", en Woodrow W. Borah, *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, UNAM, México, 1985.

González y González, Luis, *Once ensayos de tema insurgente*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1985.

_______, *Pueblo en vilo. Microhistoira de San José de Gracia*, El Colegio de México, México, 1968.

Goodman, David y Michael Redclift, *From Peasant to Proletarian: Capitalist Development and Agrarian Transitions*, St. Martin's Press, Nueva York, 1982.

Goodwin, Jeffrey, *States and Revolutions in the Third World: A Comparative Analysis* (tesis de doctorado), Universidad de Harvard, 1988.

Goody, Jack, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Gortari Rabiela, Hira de, "La minería durante la guerra de Independencia y los primeros años de México independiente, 1810-1824", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Independence of México and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 129-161.

Gosner, Kevin, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, University of Arizona Press, Tucson, 1992.

Goubert, Pierre, "Local History", *Daedelus*, vol. 100 (invierno, 1971), pp. 113-127.

Graham, Richard, *Independence in Latin America: A Comparative Approach*, 2a. ed., McGraw-Hill, Nueva York, 1994.

Green, Donald P., *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*, Yale University Press, New Haven, 1994.

Green, Stanley C., *The Mexican Republic: The First Decade, 1823-1832*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1987.

Greenberg, James B., *Santiago's Sword: Chantino Peasant Religion and Economics*, University of California Press, Berkeley, 1981.

Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

Greene, Graham, *El poder y la gloria*, traducción de J. R. Wilcock, Emece, Buenos Aires, 1952.

Gruzinski, Serge, *Les hommes-dieux du Méxique. Pouvoir indien et société, xvie-xviiie siécles*, Editions des Archives Contemporaines, París, 1985.

_______, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford University Press, Stanford, 1989.

Guardino, Peter F., *Peasants, Politics and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1996.

Guedea, Virginia, *En busca de un gobierno alterno: Los Guadalupes de México*, UNAM, México, 1992.

_______, "De la fidelidad a la infidencia: los gobernadores de la parcialidad de San Juan", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1993, pp. 95-123.

_______, "The First Popular Elections in Mexico City 1812-1813", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Evolution of the Mexican Political System*, Scholarly Resources, Wilmington, 1993, pp. 45-69.

_______, "Ignacio Adalid, un equilibrista novohispano", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Mexico in the Age of Democratic Revolutions*, Lynne Rienner, Boulder, 1994, pp. 71-96.

Guedea, Virginia, "Los indios voluntarios de Fernando VII", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 10 (1986), pp. 11-83.

_______, "Las sociedades secretas durante el movimiento de Independencia", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 45-62.

Guerra, François-Xavier, *México: del antiguo régimen a la Revolución*, 2 vols., FCE, México, 1988.

Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

Gurr, Ted R., *Why Men Rebel*, Princeton University Press, Princeton, 1970.

Guthrie, Chester L., "Riots in Seventeenth Century Mexico City: A Study of Social and Economic Conditions", en *Greater America: Essays in Honor of Herbert Eugene Bolton*, University of California Press, Berkeley, 1945, pp. 243-258.

Haber, Stephen *H., Industria y subdesarrollo: la industrialización de México, 1890-1940*, Alianza Editorial, México, 1992.

_______ (coord.), *How Latin America Fell Behind: Essays on the Economic Histories of Brazil and Mexico, 1800-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, 11a. ed., traducción de Sergio Fernández y Francisco González, Siglo XXI, México, 1995.

_______, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, traducción de Purificación Jiménez, FCE, México, 2002.

Halperín-Donghi, Tulio, *The Aftermath of Revolution in Latin America*, Harper and Row, Nueva York, 1973.

_______ (coord.), *El ocaso del orden colonial en Hispanoamérica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1978.

Hamill, Hugh M., Jr., *Caudillos: Dictators in Spanish America*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1992.

_______, "Caudillismo and Independence: A Symbiosis", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Independence of Mexico and the Creation of a New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 163-174.

Hamill, Hugh M., Jr., *The Hidalgo Revolt Prelude to Mexican Independence*, University of Florida Press, Gainsville, 1966.

_______, *The Rector to the Rescue: Royalist Pamphleteers in the Defense of Mexico, 1808-1821* (Ponencia presentada en el IV Congreso de Historiadores de México y Estados Unidos, Chicago, 1981).

_______, "Royalist Propaganda and 'la Porción Humilde del Pueblo' During Mexican Independence", *The Americas*, vol. 46, núm. 4 (abril, 1980), pp. 423-444.

Hamnett, Brian R., "The Economic and Social Dimensions of the Revolution of Independence in Mexico, 1800-1824", *Ibero-Americanisches Archiv*, Neue Folge, vol. 6, núm. 1 (1980), pp. 1-27.

_______, *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820*, traducción de Mercedes Pizarro e Ismael Pizarro Suárez, FCE, México, 1985.

_______, *Política y comercio en el sur de México: 1750-1821*, Instituto Mexicano de Comercio Exterior (Serie Historia del Comercio Exterior de México), México, 1976.

_______, "Puebla: City and Province during the Independence Period, 1800-1824", en Ricardo Sánchez Flores, Eric van Young y Gisela von Wobeser (coords.), *La ciudad y el campo en la historia de México*, vol. 1, UNAM, México, 1992, pp. 161-172.

_______, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú: liberalismo, realeza y separatismo, 1800-1824*, traducción del original en inglés por Roberto Gómez Ciriza, FCE, México, 1978.

_______, *Roots of Insurgency Mexican Regions, 1750-1824*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Hanke, Lewis, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, traducción del inglés por Luis Rodríguez Aranda, Aguilar (Colección Literaria), Madrid, 1959.

Harland, Richard, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, Methuen, Londres, 1987.

Harris, Marvin, *El materialismo cultural*, traducción de Gonzalo Gil Catalina, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 324), Madrid, 1987.

_______, *Patterns of Race in the Americas*, Walker, Nueva York, 1964.

Harrison, J. F. C., *The Second Coming: Popular Millenarianism, 1780-1850*, Rutgers University Press, Nueva Brunswick, 1979.

Hart, John M., "The 1840's Southwestern Peasants War", en Friedrich Katz (coord.), *Riot, Rebellion and Revolt: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 249-268.

Hart, John M., *El México revolucionario: gestación y proceso de la Revolución mexicana*, 2a. ed., traducción de Manuel Arbolí, prólogo de Carlos Fuentes, Alianza Editorial (Alianza. Raíces y razones), México, 1991.

Harvey, Neil, *Rebellion in Chiapas Rural Reforms, Campesino Radicalism, and the Limits to Salinismo*, Center for U. S.-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1994.

Haskett, Robert, *Indigenous Rulers an Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1991.

Haslip, Joan, *Imperial Adventurer: Emperor Maximilian of Mexico*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1971.

Haslip-Viera, Gabriel, *Crime and the Administration of Justice in Colonial Mexico City, 1696-1810* (tesis de doctorado), Universidad de Columbia, 1980.

_______, "The Underclass", en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (coords.), *Cities and Society in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1986, pp. 285-312.

Hassig, Ross, *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*, University of Oklahoma Press, Norman, 1988.

_______, *Trade, Tribute and Transportation: The Sixteenth Century Political Economy of the Valley of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1985.

Heath, Shirley Brice, *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*, Teachers College Press, Nueva York, 1972.

Hernández y Dávalos, J. E. (comp.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vols., Kraus Reprint, Liechtenstein, 1968.

Hernández Palomo, José Jesús, *La renta del pulque en Nueva España, 1663-1810*, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Sevilla, 1979.

Herr, Richard, *Rural Change and Royal Finances in Spain at the End of the Old Regime*, University of California Press, Berkeley, 1989.

Hewitt de Alcántara, Cynthia, *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, Routledge and Kegal Paul, Londres, 1984.

Himmelfarb, Gertrude, *The New History and the Old: Critical Essays and Reappraisals*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

Hinsie, Leland E. y Robert Jean Campbell, *Psychiatric Dictionary*, 3a. ed., Oxford University Press, Nueva York, 1960.

Hoberman, Louisa S. y Susan M. Socolow (comps.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, traducción de Ofelia Castillo, FCE, Buenos Aires, 1993.

Hobsbawn, Eric J., *Bandits*, Delacorte Press, Nueva York, 1969.

______, "Peasant Land Occupations", *Past and Present*, núm. 62 (1974), pp. 120-152.

______, *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, traducción de Joaquín Romero Maura, Ariel, Barcelona, 1974.

______, *Las revoluciones burguesas: Europa, 1789-1848*, Guadarrama, Madrid, 1964.

______ y Terecer Ranger (coords.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Holbach, Paul Henri Thiry, *Letters to Eugenia; or, A perspective Against Religious Prejudice*, J. P. Mendum, Boston, 1857.

Hook, R. H. (coord.), *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation* (Essays in Honour of George Devereux), Academic Press, Londres, 1979.

Howard, David, *The Royal Indian Hospital of Mexico City*, Arizona State University Press, Tempe, 1980.

Howe, Walter, *The Mining Guild of New Spain Tribunal General 1770-1821*, Harvard University Press, Cambridge, 1949.

Hu-DeHart, Evelyn, *Yaqui Resistance and Survival: The Struggle for Land and Autonomy, 1821-1910*, University of Wisconsin Press, Madison, 1984.

Hughes, Robert, *The Fatal Shore: The Epic of Australia's Founding*, Vintage Press, Nueva York, 1986.

Hugo, Víctor, *Los miserables*, Tor, Buenos Aires, 1957.

Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Porrúa, México, 1966.

______, "Noticias de Nueva España en 1805. Publicadas por el Tribunal del Consulado", en *Descripciones económicas generales de Nueva España, 1784-1817*, 3 vols., prólogo Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, Seminario de Historia Económica-INAH, México, 1976, pp. 172-230.

______, "Tablas geográficas políticas del reino de Nueva España, que manifiestan la superficie, población, agricultura, fábricas, comercio, minas, rentas y fuero militar (enero de 1804)", en *Descripciones económicas generales de Nueva España, 1784-1817*, 3 vols., prólogo Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, Seminario de Historia Económica-INAH, México, 1976, pp. 128-171.

Hunt, Lynn, "Introduction: History, Culture and Text", en Lynn Hunt (coord.), *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 1-22.

Hunt, Lynn, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1984.

_______ (coord.), *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley, 1989,

Hyslop, B. F., *A Guide to the General Cahiers for 1789, with the Texts of Unedited Cahiers*, Octagon Books, Nueva York, 1968.

Ibargüengoitia, Jorge, *Los pasos de López*, Oceano, México, 1982.

Ibarra, Ana Carolina, *Biografía política del doctor José de San Martín* (tesis de maestría), UNAM, 1993.

_______, *Clero y política en Oaxaca: biografía del doctor José de San Martín*, UNAM, México, 1996.

Inclán, Luis G., *Astucia, el jefe de Hemanos de la Hoja: o los Charros Contrabandistas de la Rama; novela histórica de costumbres mexicanas con episodios originales*, prólogo de Salvador Novo, Porrúa, México, 1966.

Índice general de los libros prohibidos [Index librorum prohibitorum], Imprenta de J. F. Palacios, Madrid, 1844.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Estadísticas históricas de México*, 2 vols., INEGI, México, 1985.

Isaac, Rhys, "Preachers and Patriots: Popular Culture and the Revolution in Virginia", en Alfred F. Young (coord.), *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, University of Northern Illinois Press, De Kalb, 1976, pp. 125-156.

_______, *The Transformation of Virginia, 1740-1790*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.

Israel, Jonathan I., *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Oxford University Press, Oxford, 1975.

Jacobs, Ian, *Ranchero Revolt: The Mexican Revolution in Guerrero*, University of Texas Press, Austin, 1982.

Jacobson, Nils y Hans Jürgen Puhle (coords.), *The Economics of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810*, Colloquium Verlag, Berlín, 1986.

Jiménez Codinach, Estela Guadalupe, *La Gran Bretaña y la independencia de México, 1808-1821*, FCE, México, 1991.

Jiménez Pelayo, Agueda, *Haciendas y comunidades indígenas en el sur de Zacatecas: sociedad y economía colonial, 1600-1820*, INAH, México, 1989.

Johnson, Lyman L. y Enrique Tandeter (coords.), *Essays on the Price History of Eighteenth Century Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990.

Johnson, Paul, *The Birth of the Modern: World Society, 1815-1830*, Harper Collins, Nueva York, 1991.

Jones, Gareth Stedman, *Language of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1982*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Jones, Oakah L., *Los Paisanos: Spanish Settlers of the Northern Frontier of New Spain*, University of Oklahoma Press, Norman, 1979.

Jones, P. M., *The Peasantry in the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Joseph, Gilbert M., "On the Trail of Latin American Bandits: a Re-Examination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review*, vol. 35, núm. 3 (1990), pp. 7-53.

_______ y Daniel Nugent (coords.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994.

Kagan, Richard, *Lucrecia's Drams: Politics and Prophecy in Sixteenth Century Spain*, University of California Press, Berkeley, 1991

Kandell, Jonathan, *La capital. La historia de la ciudad de México*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1990.

Kaplan, Louise J., *Oneness and Separateness: From Infant to Individual*, Simon and Schuster, Nueva York, 1978.

Katz, Friedrich, " Introduction: Peasants Revolts in Mexico", en Friedrich Katz (coord.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 3-20.

_______, *The Life and Times of Pancho Villa*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

_______, "Rural Rebellions After 1810", en Friedrich Katz (coord.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico, ibid.*, pp. 65-94.

_______ (coord.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico, ibid.*

_______, *The Secret War in Mexico: Europe, The United States and the Mexican Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

Katzew, Ilona (coord.), *New World Orders: Casta Paintings and Colonial Latin America*, Hispanic Society of America, Nueva York, 1996.

Kautsky, John H., *Patterns of Modernizing Revolutions: Mexico and the Soviet Union*, Russell Sage Foundation, Beverly Hills, 1975.

Kearney, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Westview Press, Boulder, 1996.

Kernberg, Otto F., *Internal World and External Reality: Object Relations Theory Applied*, Jason Aronson, Nueva York, 1980.

Kinsbruner, Jay, *Independence in Spanish America: Civil Wars, Revolutions and Underdevelopment*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1994.

_______, *Petty Capitalism in Spanish America: The Pulperos of Puebla, Mexico City, Caracas and Buenos Aires*, Westview Press, Boulder, 1987.

Kizca, John E., *Empresarios coloniales: familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, traducción de José Luis Luna, FCE, México, 1986.

_______, "The Pulque Trade of Late Colonial Mexico", *The Americas*, vol. 37, núm. 2 (octubre, 1980), pp. 193-221.

_______, "The Social and Ethnic Historiography of Colonial Latin America: The Last Twenty Years", *The William and Mary Quarterly*, 3a. serie, núm. 45 (1988), pp. 453-488.

Klor de Alva, J. Jorge, "Sin and Confession Among the Colonial Nahuas: The Confessional as a Tool for Domination", en Ricardo Sánchez, Eric van Young y Gisela von Wobeser (coords.), *La ciudad y el campo en la historia de México*, 2 vols., UNAM, México, 1992, vol. 1, pp. 91-101.

Knight, Alan, *La Revolución mexicana*, 2 t., Grijalbo, México, 1996.

_______, "¿The Mexican Revolution: Bourgeois? ¿Nationalist? Or Just a 'Great Rebellion'", *Bulletin of Latin America Research*, vol. 4, núm. 2 (1985), pp. 1-37.

_______, "Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (coord.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, 1990.

_______, "Revisionism and Revolution: Mexico Compared to England and France", *Past and Present*, núm. 134 (1992), pp. 159-199.

_______, "The United States and the Mexican Peasantry *ca.* 1880-1940", en Daniel Nugent (comp.), *Rural Revolt in Mexico and U. S. Intervention*, Centro de Estudios México-Americanos, Universidad de California, San Diego, 1988, pp. 25-59.

Krauze, Enrique, *Siglo de caudillos: biografía política de México (1810-1910)*, Tusquets, México, 1994.

Kruger-Hickma, Kathryn, *Literary Strategies of Persuasion in the Cartas-Relaciones of Hernán Cortés* (tesis doctoral), Universidad de California, San Diego, 1987.

Ladd, Doris M., *The Making of a Strike: Mexican Workers' Struggles in the Real del Monte, 1766-1775*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.

Ladd, Doris M., *La nobleza mexicana en la época de la Independencia 1780-1826*, traducción de Marita Martínez, FCE, México, 1944.

Lafaye, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristiano en las sociedades ibéricas*, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México, 1984.

______, *Quetzalcóalt y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano*, 3a. ed., traducción de Ida Vitale y Fulgencio López, FCE, México, 1999.

Langley, Lester D., *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996.

Lefebvre, Georges, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

______, *Les paysans du nord pendant la Révolution Française*, Laterza, Bari, 1959.

Le Goff, T. J. A. y D. M. G. Suntherland, "Religion and Rural Revolt in the French Revolution: An Overview", en Janos M. Bak y Gehard Benecke (coords.), *Religion and Rural Revolt*, Manchester University Press, Man-chester, 1984, pp. 123-145.

Léon-Portilla, Miguel, *Aztec Thought and Culture. Study of Ancient Nahuatl Mind*, University of Oklahoma Press, Norman, 1963.

______, "La imagen de sí mismos: testimonios indígenas del periodo colonial", *América Indígena*, vol. 45, núm. 2 (abril-junio, 1985), pp. 277-307.

Lerdo de Tejada, Miguel, *Comercio exterior de México: desde la Conquista hasta hoy, 1853*, reimpresión, Banco Nacional de Comercio Exterior, México, 1967.

LeRoy Ladurie, Emmanuel, *Carnival in Romans*, George Braziller, Nueva York, 1979.

______, *Montaillou. The Promised Land of Error*, George Braziller, Nueva York, 1978.

Levi-Strauss, Claude, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, traducción de Juan Almeda, FCE, México, 1968.

Levine, Robert M., *Vale of Tears: Revisting the Canudos Massacre in Northeastern Brazil, 1893-1897*, University of California Press, Berkeley, 1992.

______ (coord.), "The World out of Which Canudos Came", *Luzo-Brazilian Review*, núm. 30 (1993).

Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, University of Illinois Press, Urbana, 1951.

Lewis, Steven, "Mestizaje", en Michael S. Werner (coord.), *Encyclopedia of Mexico: History, Society and Culture*, 2 vols., Fitzroy Deanborn Publishers, Chicago, 1997, pp. 839.

_______, *Revolution and the Rural Schoolhouse: Forging State and Nation in Chiapas, Mexico, 1913-1948* (tesis doctoral), Universidad de California, San Diego, 1997.

Lindley, Richard B., *Haciendas and Economic Development: Guadalajara, Mexico at Independence*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983.

Lira González, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1983.

Liss, Peggy K., *Atlantic Empires: The Network of Trade and Revolution, 1713-1826*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983.

Lloyd, Christopher, *Explanation in Social History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, traducción de Roberto Reyes, FCE, México, 1999.

_______, *Nahuas and Spaniards: Post Conquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, Stanford, 1991.

_______, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns, Seventeenth and Eighteenth Centuries", en James Lockhart (coord.), *Nahuas and Spaniards: Post Conquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, Stanford, 1991, pp. 39-64.

_______ (coord.), *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*, University of California Press, Berkeley, 1993.

_______ y Enrique Otte (coords.), *Letters and People of the Spanish Indies, Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

_______ y Stuart B. Schwartz, *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Lomnitz-Adler, Claudio, *Deep Mexico, Silent Mexico: Essays on Nationalism and the Public Sphere*, University of Minneapolis Press, Minneapolis, en prensa.

López, Juan (comp.), *La rebelión del Indio Mariano, un movimiento insurgente en la Nueva Galicia en 1801; y documentos procesales*, 3 vols., Honorable Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1985.

Lowenberg, Peter, "The Psychohistorical Origins of the Nazi Youth Cohort", en Peter Lowenberg, *Decoding the Past: The Psychohistorical Approach*, University of California Press, Berkeley, 1985, pp. 240-283.

Lozano Armendares, María Teresa, *La criminalidad en la ciudad de México, 1800-1821*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1987.

Lugar, Catherine, "Merchant", en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (coords.), *Cities and Society in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1986, pp. 47-76.

Lukacs, Georg, *History and Class Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

Luque Alcaide, Elisa, *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1970.

Lynch, John, "The Origins of Spanish America Independence", en Leslie Bethell (coord.), *The Independence of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 1-48.

_______, *The Spanish American Revolutions, 1808-1821*, 2a. ed., Norton, Nueva York, 1986.

MacLachlan, Colin M., *Criminal Justice in Eighteenth Century Mexico: A Study of the Tribunal of the Acordada*, University of California Press, Berkeley, 1974.

_______, *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change*, University of California Press, Berkeley, 1988.

_______ y Jaime E. Rodríguez O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico*, University of California Press, Berkeley, 1980.

MacLeod, Murdo J., "Death in Western Colonial Mexico: Its Place in Village and Peasant Life", en Mark E. Szuchman (coord.), *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries*, Lynne Rienner, Boulder, 1989, pp. 57-73.

Magagna, Víctor V., *Communities of Grain: Rural Rebellion in Comparative Perspective*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

Mahler, Margaret, "Rapprochement Subphase of the Separation-Individuation Process", *Psychoanalytic Quarterly*, núm. 41 (1972), pp. 487-506.

Maier, Pauline, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*, Knopf, Nueva York, 1997.

Mallon, Florencia E., "Alianzas multiétnicas y problema nacional: los campesinos y el estado en Perú y México en el siglo XIX", en Heraclio Bonilla (coord.), *Los Andes en la encrucijada: indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*, Ediciones Libri Mundi, Quito, 1991, pp. 457-496.

Mallon, Florencia E., *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru,* University of California Press, Berkeley, 1994.

______, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *American Historical Review*, vol. 99, núm. 5 (diciembre, 1994), pp. 1491-1515.

______, "Reflections on the Ruins: Everyday Forms of State Formation in Nineteenth Century Mexico", en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994, pp. 69-106.

Maniquis, Robert M., Oscar R. Marti y Joseph Pérez (coords.), *La Revolución francesa y el mundo ibérico*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid, 1989.

Marcus, George y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Movement in Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Markoff, John, "Peasant Grievances and Peasant Insurrection", en T. C. W. Banning (coord.), *The Rise and Fall of the French Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 148-179.

Márquez Morfín, Lourdes, *La desigualdad ante la muerte en la ciudad de México: el tifo y el cólera (1813 y 1833)*, Siglo XXI, México, 1994.

Martin, Cheryl E., *Rural Society in Colonial Morelos*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1985.

Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*, Porrúa, México, 1995.

Mazín González, Oscar, *Entre dos majestades. El obispo y la iglesia del Gran Michoacán ante las Reformas borbónicas, 1758-1772*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1987.

Mazon, Mauricio, *The Zoot-Suit Riots: The Psychology of Symbolic Annihilation*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1984.

McAlister, Lyle N., *The "Fuero Militar" in New Spain, 1764-1800*, University of Florida Press, Gainsville, 1957.

McFarlane, Anthony, "Rebellions in Late Colonial Spanish America: A Comparative Perspective", *Bulletin of Latin America Research*, vol. 14, num. 3 (septiembre, 1995), pp. 313-338.

McKay, Angus, *Ritual, Violence and Authority in Castille* (Ponencia presentada en Bronowski Renaissance Symposium: The Art of Empire-Culture and Authority in the Spanish Empire, 1500-1650, Universidad de California, San Diego, abril 1986).

McWatter, D. L., *The Royal Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico, 1764-1810* (tesis doctoral), Universidad de Florida, 1979.

Mentz, Brígida von, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870: los campesinos y las transformaciones proto-industriales en el poniente de Morelos*, CIESAS, México, 1988.

Meyer, Jean, *A la voz del rey: una historia verídica*, Cal y Arena, México, 1989.

_______, *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State, 1926-1929*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

_______, *Esperando a Lozada*, El Colegio de Michoacán, 1984.

Meyer, Michael C., *Water in the Hispanic Southwest: A Social and Legal History*, University of Arizona Press, Tucson, 1984.

Mier Noriega y Guerra, José Servando Teresa de, *La formación de un republicano*, introducción edición y notas de Jaime E. Rodríguez O., UNAM (Servando Teresa de Mier, *Obras completas*, vol. 4), México, 1985.

Migdal, Joel S., *Peasants, Politics and Revolution: Pressures Toward Political and Social Change in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Mirafuentes Galván, José Luis, "Identidad india, legitimidad y emancipación política en el noroeste de México (Copala, 1771)", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 49-67.

Miranda, José, *Las ideas y las constituciones políticas mexicanas; primera parte: 1521-1820*, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México, 1978.

Moore, Barringhton, Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, M. E. Sharpe, White Planes, Nueva York, 1978.

_______, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, Boston, 1966.

Moore, Burness E. y Bernard D. Fine (comps.), *A Glossary of Psychoanalytic Terms and Concepts*, 2a. ed., American Psychoanalytic Association, Nueva York, 1967.

Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*, 3 vols., Porrúa, México, 1950.

Morgan, Tony, "Proletarians, Politicos and Patriarchs: The Use and Abuse of Cultural Customs in the Early Industrialization of Mexico City, 1880-1910", en William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (coords.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Scholarly Resources, Wilmington, 1994, pp. 151-171.

Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII: crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, El Colegio de México, México, 1979.

Mörner, Magnus, *Race Mixture in the History of Latin America*, Little Brown, Boston, 1967.

Morse, Richard, "The Heritage of Latin America", en Louis Hartz (coord.), *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia*, Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1964, pp. 123-177.

Mousnier, Roland, *Fureurs paysannes; le paysans dans les révoltes du XVIIe siécle*, Calmann-Levy, París, 1967.

Nash, Gary B., *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

Navarro y Noriega, Fernando, *Memoria sobre la población del reino de Nueva España*, Porrúa Turanzas, Llanes, 1954.

Novick, Peter, *That Noble Dream; The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Nugent, Daniel, *Spent Cartridges of the Revolution: An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

_______ (coord.), *Rural Revolt in Mexico and U. S. Intervention*, Center for U. S.-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1988.

Nutini, Hugo G., *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Nye, Robert A., "Hereditary or Milieu: The Foundations of Modern European Criminological Theory", *Isis*, vol. 67, núm. 238 (septiembre, 1976), pp. 335-355.

Ochoa, Álvaro (coord.), *Los insurgentes de Mezcala*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1985.

Offutt, Leslie Scott, *Una sociedad urbana y rural en el norte de Mexico: Saltillo a fines de la época colonial*, Archivo Municipal de Saltillo, Saltillo, 1993.

O'Gorman, Edmundo, *Historia de las divisiones territoriales de México*, 4a. ed., Porrúa, México, 1968.

Ohnuki-Tierney, Emiko, "Introduction: The Historicization of Anthropology", en Emiko Ohnuki-Tierney (coord.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford University Press, Stanford, 1990, pp. 1-25.

Ohnuki-Tierney, Emiko, (coord.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford University Press, Stanford, 1990.

Olveda, Jaime, *Gordiano Guzmán: un cacique del siglo XIX*, Centro Regional de Occidente-INAH, México, 1980.

O'Phelan Dodoy, Scarlett, *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1995.

Ortner, Sherry, "Pattern of History: Cultural Schemas in the Foundings of Sherpa Religious Institutions", en Emiko Ohnuki-Tierney (coord.), *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford University Press, Stanford, 1990, pp. 57-93.

Osborn, Wayne S., *A Community Study of Metztitlan, New Spain, 1520-1810* (tesis doctoral), Universidad de Michigan, 1970.

Osborn Castro, Fernando, *El insurgente Albino García*, FCE, México, 1982.

Ouweneel, Arij, "Altepeme and Pueblos de Indios: Some Comparative Theoretical Perspectives on the Analysis of the Colonial Indian Communities", en Arij Ouweneel y Simon Miller (coords.), *The Indian Communities of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organization, Ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam, 1990, pp. 1-37.

_______, "El pasado seguía vivo en Antonio Pérez: envidias de estamentos de un indígena mexicano, 1757-1761", *Colonial Latin American Review*, núm. 6 (junio, 1997), pp. 79-96.

_______, *Shadows over Anahuac: An Ecological Interpretation of Crisis and Development in Central Mexico, 1730-1800*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996.

_______ y C. C. J. H. Bijleveld, "The Economic Cycle in Bourbon Central Mexico: A Critique of the 'Recaudación del Diezmo Líquido en Pesos'", *Hispanic American Historical Review*, vol. 69, núm. 3 (agosto, 1989), pp. 479-530.

_______ y Simon Miller (coords.), *The Indian Communities of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organization, Ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam, 1990.

_______ y Cristina Torales Pacheco (coords.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.

Ozouf, Mona, *La fete révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, París, 1976.

_______, "'Public Opinion' at the End of the Old Regime", en T. C. W. Blanning (ed.), *The Rise and Fall of the French Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 90-110.

Padden, Robert C., *The Hummingbird and the Hawk: Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541*, Ohio State University Press, Columbus, 1967.

Pagden, Anthony, E., *European Encounters with the New World*, Yale University Press, New Haven, 1993.

_______, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Paige, Jeffrey M., *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*, Free Press, Nueva York, 1975.

Palmer, Bryan D., *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*, Temple University Press, Filadelfia, 1990.

Palmer, Robert R., *The Age of Democratic Revolution: Political History of Europe and America, 1760-1800*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton, 1959-1964.

Parker, Roland S. (coord.), *The Emotional Stress of War, Violence and Peace*, Stanwix House, Pittsburgh, 1972.

Payno, Manuel, *Los bandidos de Río Frío*, 2a. ed., prólogo de Antonio Castro Leal, Porrúa, México, 1964.

_______, *El fistol del diablo: novela de costumbres mexicanas*, estudio preliminar de Antonio Castro Leal, Porrúa, México, 1967.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, FCE (Colección Tezontle), México, 1981.

Pérez Escutia, Ramón Alonso, *José Sixto Verduzco: clérigo y legislador insurgente*, Comité Editorial del Gobierno de Michoacán, Morelia, 1985.

Pérez-Herrero, Pedro, "El crecimiento económico novohispano durante el siglo XVIII, una revisión", *Revista de Historia Económica*, vol. 7, núm. 1 (1918), pp. 69-110.

_______, "El México borbónico: ¿Un 'éxito fracasado'?", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano*, Nueva Imagen, México, 1992, pp. 109-152.

Pérez Verdía, José, *Historia particular del estado de Jalisco*, 3 vols., 1910, reimpresión, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1988.

Phelan, John L., "Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy", *Administrative Science Quarterly*, vol. 5, núm. 1 (junio, 1960), pp. 47-65.

_______, *The Millennial Kingdom of the Fransiscans in the New World*, 2a. ed., University of California Press, Berkeley, 1970.

_______, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*, University of Wisconsin Press, Madison, 1978.

Pike, Frederick B., *The Politics of the Miraculous in Peru: Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1986.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1957.

Poole, Stafford C. M., *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of Mexican National Symbol, 1531-1797*, University of Arizona Press, Tucson, 1995.

Popkin, Jeremy D., *Revolution and Secularized Millenarianism* (Conferencia sobre Milenarismo y Revolución, Librería William Andrew Clark, Los Ángeles, abril de 1998).

Popkin, Samuel, *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, University of California Press, Berkeley, 1979.

Porchnev, Boris, *Les soulévements populaires en France de 1623 á 1648*, S. E. V. P. E. N., París, 1963.

Powell, Thomas G., *El Liberalismo y el campesinado en el centro de México, 1850-1876*, SEP, México, 1974.

Prakash, Gyan, "Subaltern Studies as Postcolonialism Criticism", *American Historical Review*, vol. 99, núm. 5 (diciembre, 1994), pp. 1475-1490.

Puértolas, Clotilde, *The Festival of San Fermines* (tesis doctoral), Universidad de California, San Diego, 1989.

Quiros, José María, *Memoria de estatuto*, s. e., Veracruz, 1817.

Ramírez, Santiago, *El mexicano: psicología de sus motivaciones*, Aleph, México, 1959.

Ramírez, Susan (coord.), *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse University Press, Siracusa, 1989.

Ramírez Flores, José, *El gobierno insurgente en Guadalajara, 1810-1811*, 2a. ed., Gobierno de Jalisco, Secretaría General, Unidad Editorial, Guadalajara, 1980.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe (Colección Austral), Madrid, 1951.

Randall, Laura, *A Comparative Economic History of Latin America, 1500-1914*, vol. 1, *Mexico*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1977.

Randall, Robert, *Real del Monte: una empresa minera británica en México*, traducido por Roberto Gómez Ciriza, FCE, Madrid, 1977.

Rappaport, Joanne, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

Redfield, Robert, *Tepoztlán: A Mexican Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1930.

Reed, Nelson, *The Caste War of Yucatán*, Stanford University Press, Stanford, 1964.

Reyes Heroles González Garza, Jesús, *El liberalismo mexicano*, 2a. ed., 3 vols. FCE, México, 1974.

Reygadas, Fermín de, *Discurso contra el fanatismo y la impostura de los rebeldes de Nueva España*, s. e., México, 1811.

Ribeiro, Renée, "Brazilian Messianic Movements", en Sylsvia L. Thrupp (coord.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Movements*, Schocken Books, Nueva York, 1979, pp. 55-69.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., FCE, México, 1986.

Richmond, Douglas W., *La lucha nacionalista de Venustiano Carranza, 1893-1920*, FCE, México, 1986.

Riva Palacio, Vicente *et al.*, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, 6 vols., España y Compañía, Barcelona, 1887-1889.

Rivera Cambas, Manuel, *Los gobernantes de México*, 6 vols., obra prologada y continuada por Leonardo Pasquel, Citlaltépetl, México, 1962.

Robertson, William Spence, *Iturbide of México*, Duke University Press, Durham, 1952.

Robinson, David J., "Liberty, Fragile Fraternity and Inequality in Early Republican Spanish America: Assessing the Impact of French Revolutionary Ideals", *Journal of Historical Geography*, núm. 16 (1990), pp. 51-75.

Rockwell, Elsie, "Schools of the Revolution: Enacting and Contesting State Forms in Tlaxcala, 1910-1930", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994, pp. 170-208.

Rodríguez O., Jaime E., *Down from Colonialism: Mexico's Nineteenth Century Crisis*, Conferencia Distinguida en la Facultad, Universidad de California, Irvine, 1980.

_______, "From Royal Subject to Republican Citizen: The Role of the Autonomists in the Independence of Mexico", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.),

The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 19-43.

Rodríguez O., Jaime E., *La independencia de la América española*, FCE (Fideicomiso Historia de las Américas), México, 1996.

_______ (coord.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989.

_______ (coord.), *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850*, Lynne Rienner, Boulder, 1994.

_______ (coord.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992.

_______ (coord.), *The Revolutionary Process in Mexico: Essays on Political and Social Change, 1880-1940*, University of California Press, Los Ángeles, 1990.

_______, "Two Revolutions France 1789 and Mexico 1810", *The Americas*, núm. 47 (1990), pp. 161-176.

_______ y Colin M. MacLachlan, *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico*, University of California Press, Berkeley, 1980.

Rojas Rabiela, Teresa *et al.* (comp.), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, 3 vols., SEP, México, 1987.

Romano, Ruggiero, "Some Considerations on the History of Prices in Colonial Latin America", en Lyman L. Johnson y Enrique Tandeter (coords.), *Essays on the Price History of Eighteenth Century Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990, pp. 35-72.

Romanucci-Ross, Lola, *Conflict, Violence and Morality in a Mexican Village*, National Press Book, Palo Alto, 1973.

Romero de Terreros, Pedro, *Antiguas haciendas de México*, Porrúa, México, 1956.

_______, *El conde de Regla, creso de la Nueva España*, Ediciones Xóchitl, México, 1943.

Romero Flores, Jesús, *Iturbide pro y contra*, Balsal Editores, Morelia, 1971.

Ros, Martin, *Night of Fire: The Black Napoleon and the Battle for Haiti*, Sarpedon, Nueva York, 1994.

Rosaldo, Renato, "From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor", en James Clifford y George E. Marcus (coords.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 77-97.

Roseberry, William, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*, Rutgers University Press, Nueva Brunswick, 1989.

Roseberry, William, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, Wiley, Nueva York, 1964.

Rudé, George F. E., *The Crowd in the French Revolution*, Clarendon Press, Londres, 1959.

_______, *Ideology and Popular Protest*, Lawrence and Wishart, Londres, 1980.

_______, *Wilkes and Liberty: A Social Study of 1763 to 1774*, The Clarendon Press, Oxford, 1962.

_______ y Eric Hobsbawn, *Capital Swing: A Social History of the Great English Agricultural Uprising of 1830*, Lawrence and Wishart, Londres, 1969.

Rugeley, Terry, *Yucatan's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*, University of Texas Press, Austin, 1996.

Runyan, William McKinley, *Life Histories and Psychobiography: Explorations in Theory and Method*, Oxford University Press, Nueva York, 1982.

_______ (coord.), *Psychology and Historical Interpretation*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.

Ruz, Mario Humberto, *Un rosto encubierto: los indios del Tabasco colonial*, CIESAS/INI, México, 1994.

Rydjord, John, *Foreign Influence in the Independence of New Spain: An Introduction to the War for Independence*, Octagon Books, Nueva York, 1972.

Sabean, David W., *Property, Production and Family in Neckerhausen, 1700-1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Sacristán, María Cristina, *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760*, FCE, México, 1992.

Sahlins, Marshall, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

_______, "Goodbye to Tristes Tropiques: Ethnography in the Context of Modern World History", *The Journal of Modern History*, vol. 65, núm. 1 (1993), pp. 1-25.

_______, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Said, Edward, *Orientalismo*, Debate, Madrid, 1980.

Salvucci, Richard J., "Mexican National Income in the Era of Independence", en Stephen H. Haber (coord.), *Why Latin America Fell Behind: Essays on the Economic History of Brazin and Mexico, 1800-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1997, pp. 216-242.

_______, *Textiles and Capitalism in Mexico: An Economic History of the Obrajes, 1539-1840*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

San Vicente, Victoria, *La crisis de 1809-1811 en la Nueva España ¿Crisis de producción o auge de la especulación?* (tesis de licenciatura en historia), UNAM, México, 1988.

Sánchez, Ricardo, Eric van Young y Gisela von Wobeser (coords.), *La ciudad y el campo en la historia de México*, 2 vols., UNAM, México, 1992.

Sarfati, Magali, *Spanish Bureaucratic Patrimonialism in America*, Institute of International Studies, Universidad de California, Berkeley, 1966.

Scardavill, Michael C., "Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City", *Hispanic American Historical Review*, vol. 60, núm. 4 (noviembre, 1980), pp. 643-671.

_______, *Crime and Urban Poor: Mexico City in the Late Colonial Period* (tesis de doctorado), Universidad de Florida, 1977.

Schama, Simon, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, Knopf, Nueva York, 1989.

Schoroeder, Susan, "Chimalpahi's View of Spanish Ecclesiastics in Colonial Mexico", en Susan E. Ramírez (coord.), *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse University Press, Siracusa, 1989, pp. 21-38.

_______ (coord.), *The "Pax Colonial" and Native Resistance in New Spain*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1998.

Schryer, Frans J., "A Ranchero Economy in Western Hidalgo, 1880-1920", *Hispanic American Historical Review*, vol. 59, núm. 3 (agosto, 1879), pp. 418-443.

_______, *The Rancheros of Pisaflores: The History of a Peasant Bourgeoisie in Twentieth Century Mexico*, Toronto University Press, Toronto, 1980.

Scott, James C., *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1985.

_______, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven, 1985.

_______, "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition", *Theory and Society*, núm. 4 (1977), pp. 211-246.

_______, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985.

Sejourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, traducción de Arnaldo Orfila, FCE (Colección Breviarios), México, 1957.

Selling, Lowell, S., *Men Against Madness*, Greenberg, Nueva York, 1940.

Serrera Contreras, Ramón María, *Guadalajara ganadera: estudio regional novohispano, 1760-1805*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1977.

Shanin, Teodor, "Chayanov's Message: Illuminations, Miscomprehensions, and the Contemporary 'Development Theory'", en Chayanov (coord.), *The Theory of Peasant Economy*, University of Wisconsin Press, Madison, 1986, pp. 1-24.

_______, *Campesinos y sociedades campesinas*, traducción de Eduardo L. Suárez, FCE (Lecturas del Trimestre Económico), México, 1979.

Shepperson, George, "The Comparative Study of Millenarian Movements", en Sylvia L. Thrupp (coord.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, Schocken Books, Nueva York, 1970, pp. 44-52.

Sheridan, Thomas, *Where the White Dove Calls: The Political Ecology of a Peasant Corporate Community in Northwestern Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 1988.

Simpson, Lesley Byrd, *The Encomienda in New Spain*, University of California Press, Berkeley, 1966.

_______, *Muchos Méxicos*, traducción de Lesley B. Simpson y Luis Monguio, FCE, Madrid, 1986.

Sinkin, Richard N., *The Mexican Reform 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building*, University of Texas Press, Austin, 1979.

Skocpol, Theda, *Los estados y las revoluciones sociales: un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, traducción de Juan José Urtrilla, FCE, México, 1984.

_______, "Reflections on Recent Scholarship about Social Revolutions and How to Study them", en Theda Skocpol (coord.), *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 301-344.

_______, "What Makes Peasants Revolutionary?", *Comparative Politics*, vol. 14, núm. 3 (abril, 1982), pp. 351-375.

Slatta, Richard W., *Bandidos: The Varieties of Latin American Banditry*, Greenwood Press, Nueva York, 1987.

Slicher van Bath, B. H., "Dos modelos referidos a la relación entre población y economía en Nueva España y Perú durante la época colonial", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (coords.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 35-74.

Smith, Page (ed.), *Religious Origins of the American Revolution*, Scholars Press, Missoula, 1976.

Smith, Robert Freeman, *The United States and Revolutionary Nationalism in Mexico, 1916-1932*, University of Chicago Press, Chicago, 1972.

Smith, Waldemar R., *The Fiesta System and Economic Change*, Columbia University Press, Nueva York, 1977.

Soboul, Albert, *Les sans-culottes parisiens en l'an II; movement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Editions du Seuil, París, 1968.

Somolinos d'Ardois, Germán, *Historia de la psiquiatría en México*, SEP, México, 1976.

Soto Laveaga, Gabriela, *Breaking the Silence: Murmurs of a 'National' Identity in the Mexican Insurgent Press, 1810-1813* (Conferencia conjunta de Rocky Mountain Conference on Latin American Studies y Pacific Coast Council on Latin American Studies, San Diego, febrero, 1997).

Soustelle, Jacques, *La penseé cosmologique des anciens Mexicains*, Hermann and Cie., París, 1940.

Spicer, Edwar H., *Cycles of Conquest: The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, Tucson, 1962.

Staples, Anne, "La lectura y los lectores en los primeros años de la vida independiente", en Dorothy Tanck de Estrada y Ann Staples (coords.), *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México, México, 1988, pp. 94-126.

Stein, Stanley J., "Prelude to Upheaval in Spain and New Spain, 1800-1808: Trust Funds, Spanish Finance and Colonial Silver", en Richard L. Garner y William B. Taylor (coords.), *Iberian Colonies, New World Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, edición privada, Estados Unidos de América, 1985, pp. 185-202.

Stendahl (Henri Marie Beyle), *Amistad amorosa*, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, México, 1912.

_______, *La cartuja de Parma*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1985.

Stern, Peter, *Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain* (tesis de doctorado), Universidad de California, Berkeley, 1984.

Stern, Steven J., *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, traducción de Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1999.

_______, "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness Implications of the Andean Experience", en Steven J. Stern (coord.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Century*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, pp. 3-25.

_______ (coord.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Century, ibid.*

Stevens, Donald F., *Origins of Instability in Early Republican Mexico*, Duke University Press, Durham, 1991.

Stinchcombe, Arthur L., *Theoretical Methods in Social History*, Academic Press, Nueva York, 1978.

Suárez Argüello, Clara Elena, *La política cerealera en la economía novohispana. El caso del trigo*, CIESAS, México, 1985.

______, "Política triguera en el centro de México durante el siglo XVIII", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (coords.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 167-185.

Super, John C., *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531-1810*, FCE, México, 1983.

______, "Quéretaro Obrajes: Industry and Society in Provincial Mexico, 1600-1810", *Hispanic American Historical Review*, vol. 56, núm. 2 (mayo, 1976), pp. 197-216.

Sutherland, Donald, *The Chouans: The Social Origins of Popular Counterrevolution in Upper Brittany*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Szeminski, Jan, "Why Kill the Spaniards? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century", en Steven, J. Stern (coord.), *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Century*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987, pp. 166-192.

Szuchman, Mark D. (coord.), *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries*, Lynn Rienner, Boulder, 1989.

Tackett, Timothy, *Priest and Parish in Eighteenth Century France: A Social and Political Study of the Curés in a Diocese of Dauphiné, 1750-1791*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

______, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteen Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

______, The West in France in 1789: The Religious Factor in the Origins of the Counterrevolution", en T. C. W. Blanning (coord.), *The Rise and Fall of the French Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 327-257.

Tanck de Estrada, Dorothy, "La enseñanza de la lectura y de la escritura en la Nueva España, 1700-1821", Dorothy Tanck de Estrada y Anne Staples (coords.), *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México, México, 1988, pp. 19-93.

Tanck de Estrada, Dorothy, "Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mital del siglo XVIII mexicano", en Josefina Zoraida Vázquez *et al.*, *Ensayos sobre historia de la educación en México*, El Colegio de México, México, 1981, pp. 23-114.

______ y Anne Staples (coords.), *Historia de la lectura en México*, El Colegio de México, México, 1988.

Tarrow, Sidney, *Power in Movement: Social Movements, Collective Actions and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Taylor, William B., "Banditry and Insurrection: Rural Unrest in Central Jalisco, 1790-1816", en Friedrich Katz (coord.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 205-246.

______, "Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900", en Oliver Zunz (coord.), *Reliving the Past: The Worlds of Social History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1985, pp. 115-190.

______, "Conflict and Balance in District Politics: Tecali and the Sierra Norte de Puebla in the Eighteenth Century", en Arij Ouweneel y Simon Miller (coords.), *The Indian Communities of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organization, Ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam, 1990, pp. 270-294.

______, "'... de corazón pequeño y ánimo apocado': conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones*, núm. 39 (1989), pp. 5-67.

______, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, traducción de Mercedes Pizarro, FCE, México, 1987.

______, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1972.

______, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols., traducción de Oscar Maz y Paul Kersey, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, Zamora, 1999.

______, "'Sacarse de pobre': el bandolerismo en la Nueva Galicia, 1794-1821", *Revista Jalisco*, núm. 2 (1981), pp. 34-45.

______, "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion", *American Ethnologist*, vol. 14, núm. 1 (febrero, 1987), pp. 9-33.

Tempkin, O., "Gall and Phrenological Movement", *Bulletin of the History of Medicine*, núm. 21 (1947), pp. 275-321.

Tenenbaum, Bárbara A., *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*, traducción de Mercedes Pizarro, FCE, México, 1985.

TePaske, John, "Economic Cycles in New Spain in the Eighteenth Century: The View from the Public Sector", en Richard Garner y William B. Taylor (coords.), *Iberian Colonies, New Societies: Essays in Memory of Charles Gibson*, edición privada, Estados Unidos de América, 1985, pp. 119-127.

_______, "The Financial Disintegration of the Royal Government of Mexico During the Epoch of Independence", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 63-84.

Thompson, Edward P., *Customs in Common*, New Press, Nueva York, 1991.

_______, *La formación histórica de la clase obrera: Inglaterra, 1780-1832*, traducción de Ángel Abad, Laia, Barcelona, 1977.

_______, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, núm. 50 (1971), pp. 76-136.

Thorner, Daniel, "Chayanov's Concept of Peasant Economy", en Daniel Thorner, Baslie Kerblay y R. E. F. Smith (coords.), *A. V. Chayanov, The Theory of Peasant Economy*, University of Wisconsin Press, Madison, 1986, pp. xi-xxiii.

Thrupp, Sylvia L., "Introduction", en Sylvia L. Thrupp (coord.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, Schocken Books, Nueva York, 1970, pp. 11-27.

_______ (coord.), *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, *ibid.*

Thünen, Johann Heinrich von, *Isolated State*, Pergamon Press, Nueva York, 1966.

Thurner, Mark, "Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781: aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas", en Henrique Urbano (coord.), *Poder y violencia en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1991, pp. 93-124.

Tilly, Charles, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 1984.

_______, *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley Publishing Company, Reading, 1978.

_______, *As Sociology Meets History*, Academic Press, Nueva York, 1981.

_______, *The Vendée: A Sociological Analysis of the Counterrevolution of 1793*, Harvard University Press, Cambridge, 1964.

Tilly, Charles, "War and Peasant Rebellion in the Seventeenth-Century France", en Charles Tilly, *As Sociology Meets History*, Academic Press, Nueva York, 1981, pp. 109-144.

______, Louise Tilly y Richard Tilly, *The Rebellious Country, 1830-1930*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.

Timmons, Wilbert H., "José María Morelos: Agrarian Reformer?", *Hispanic American Historical Review*, núm. 35 (1956), pp. 183-195.

______, *Morelos: Priest, Soldier, Statesman of Mexico*, Texas Western College Press, El Paso, 1970.

______, *Morelos: sacerdote, soldado, estadista*, traducción de Carlos Valdés, FCE, México, 1983.

Tinker Salas, Miguel, *In the Shadow of the Eagles: Sonora and the Transformation of the Border During the Porfiriato*, University of California Press, Berkeley, 1997.

Todorov, Tzvetan, *La conquéte de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, París, 1982.

Torre Villar, Ernesto de la, *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*, UNAM, México, 1964.

______, *La Independencia mexicana*, 3 vols., FCE, México, 1982.

Trexler, Richar, *Dressing and Undressing the Saints in the Old World and the New* (Ponencia presentada en Bronowski Renaissance Symposium: The Art of Empire-Culture and Authority in the Spanish Empire, 1550-1650, dedicado a la memoria de Michael de Certeau, Universidad de California, San Diego, noviembre de 1988).

Turner, Víctor, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

______, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, Ithaca, 1969.

Tutino, John, *Creole Mexico: Spanish Elites, Haciendas and Indian Towns, 1750-1820* (tesis de doctorado), Universidad de Texas, Austin, 1976.

______, *De la insurreción a la revolución en México: las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, traducción de Julio Colón, Era, México, 1990.

______, "The Revolution in the Mexico Independence: Insurgency and the Renegotiation of Property, Production and Patriarchy in the Bajio, 1800-1855", *Hispanic American Historical Review*, vol. 78, núm. 3 (agosto, 1998), pp. 367-418.

Uribe, Víctor (ed.), *State and Socity in Spanish America During the "Age of Revolution": New Research on Historical Continuities and Changes*, ca. *1750s-1850s*, Scholarly Resources, Wilmington, 2000.

Valdés, Dennis Nodin, *The Decline of the Sociedad de Castas in Mexico City* (tesis de doctorado), Universidad de Michigan, 1978.

Vanderwood, Paul J., "Los bandidos de Manuel Payno", *Historia Mexicana* núm. 173 (julio-septiembre, 1994), pp. 107-139.

_______, "Comparative Mexican Independence with the Revolution: Causes, Concepts, and Pitfalls", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 311-322.

_______, *Desorden y progreso: bandidos, policías y desarrollo mexicano*, traducción de Felix Blanco, Siglo XXI, México, 1986.

_______, "'None but the Justice of God': Tomóchic, 1891-1892", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 227-241.

_______, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 1998.

_______, "Region and Rebellion: The Case of the Papigochic", en Eric van Young (coord.), *Mexican Regions: Comparative History and Development*, Centre for U. S.-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1992, pp. 167-189.

_______, "Using the Present to Study the Past: Religious Movements in Mexico and Uganda a Century Apart", *Mexican Studies-Estudios Mexicanos*, vol. 10, núm. 1 (1994), pp. 99-134.

Van Kley, Dale, "Church, State, and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765", en T. C. W. Planning (coord.), *The Rise and Fall of the French Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, pp. 27-64.

Van Young, Eric, "A modo de conclusión: el siglo paradójico", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (coords.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, pp. 319-354.

_______, "The Age of Paradox: Mexican Agriculture at the End of the Colonial Period, 1750-1810", en Nils Jacobson y Hans Jürgen Puhle (coords.), *The Economics of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810*, Colloquium Verlag, Berlín, 1986, pp. 64-90.

Van Young, Eric, "Agrarian Rebellion and Defense of Community: Meaning and Violence in Late Colonial and Independence Era Mexico", *Journal of Social History*, vol. 27, núm. 2 (invierno, 1993), pp. 245-269.

_______, "Agustín Marroquín: The Sociopath as Rebel", en William H. Beezley y Judith Ewell (eds.), *The Human Tradition in Modern Latin America*, Scholarly Resources, Wilmington, 1997, pp. 3-55.

_______, "Comentario sobre Andrés Lira González, 'La propiedad comunal indígena en los alrededores de la ciudad de México'", en Heriberto Moreno García (ed.), *Después de los latifundios (La desintegración de la gran propiedad agraria en México)*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1982, pp. 105-109.

_______, "Conclusion: The State as Vampire-Hegemonic Projects, Public Ritual and Popular Culture in Mexico, 1600-1990", en William H. Beezley, Cheryl E. Martin y William E. French (eds.) *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Scholarly Resources, Wilmington, 1994, pp. 343-374.

_______, "Conclusions", en Susan Ramírez (ed.), *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse University Press, Siracusa, 1989, pp. 87-102.

_______, "Conflict and Solidarity in Indian Village Life: The Guadalajara Region in the Late Colonial Period", *Hispanic American Historical Review*, vol. 64, núm. 1 (febrero, 1981), pp. 55-79.

_______, Crime as Rebellion and Rebellion as a Crime: New Spain, 1810-1821 (inédito, 1997).

_______, *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, Alianza Editorial, México, 1992.

_______, "The Cuautla Lazarus: Double Subjectives in Reading Texts on Popular Collective Action", *Colonial Latin American Review*, núm. 2 (1993), pp. 3-26.

_______, "Doing Regional History: Methodological and Theoretical Considerations", *Conference of Latin Americanist Geographers Yearbook*, núm. 20 (1994), pp. 21-34.

_______, "Dreamscape with Figures and Fences: Cultural Contention and Discourse in the Late Colonial Mexican Countryside", en Serge Gruzinski, y Nathan Wachtel, *Le Nouveau Monde-Mondes nouveaux: L'expérience américane*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1996, pp. 137-159.

Van Young, Eric, *Hacienda and Market in Eighteenth Century Mexico: The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820,* University of California Press, Berkeley, 1981.

______, "Un homicidio colonial", *Boletín del Archivo Histórico de Jalisco,* vol. 3, núm. 3 (septiembre-diciembre, 1979), pp. 2-4.

______, "In the Gloomy Caverns of Paganism: Popular Culture, The Bourbone State and Rebellion in Mexico, 1800-1821", en Christon I. Archer (ed.), *Beyond Kingdom, Beyond Colony: The Creation of Modern Mexico,* University of Texas Press, Austin, en prensa.

______, "Islands in the Storm: Quiet Cities and Violent Countrysides in the Mexican Independence Era", *Past and Present,* núm. 118 (febrero, 1988), pp. 120-156.

______, "L'enigma dei re: messianismo e rivolta populare in Messico, 1800-1815", *Rivista Storica Italiana,* núm. 99 (1987), pp. 754-786.

______, "Man, Land and Water in Mexico and the Hispanic Southwest", *Mexican Studies-Estudios Mexicanos,* núm. 1 (1985), pp. 396-412.

______, "Material Life", en Louisa S. Hoberman y Susan M. Socolow (coords.), *The Countryside in Colonial Latin America,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996, pp. 49-74.

______, "Mentalities and Collectivities: A Comment" en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *Patterns of Contention in Mexican History,* Scholarly Resources, Wilmington, 1992, pp. 337-353.

______, "The Messiah and the Masked Man: Popular Ideology in Mexico, 1810-1821", en Steven Kaplan (coord.), *Indigenous Responses to Western Christianity,* New York University Press, Nueva York, 1995, pp. 144-173.

______, "Mexican Rural History Since Chevalier: The Historiography of the Colonial Hacienda", *Latin American Research Review,* vol. 18, núm. 3 (1983), pp. 5-61.

______, "Millennium on the Northern Marches: The Mad Messiah of Durango and Popular Rebellion in Mexico, 1800-1815", *Comparative Studies in Society and History,* vol. 28, núm. 4 (octubre, 1986), pp. 385-413.

______, "Moving Toward Revolt: Agrarian Origins of the Hidalgo Revolt in the Guadalajara Region, 1810", en Friedrich Katz (coord.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico,* Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 176-204.

______, "The Native Americans of Western Mexico from the Spanish Conquest to the Present", en R. E. W. Adams y Murdo J. MacLeod (coords.), *The*

Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, vol. 2, Mesoamerica, Cambridge University Press, Cambridge, en prensa.

Van Young, Eric, "The 'New Cultural History' Comes Old in Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, núm. 2 (1990), pp. 203-239.

_______, "Paisaje de ensueño con figuras y vallados: disputa y discurso cultural en el campo mexicano de fines de la Colonia", en Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (coords.), *Paisajes rebeldes: una larga noche de rebelión indígena*, Universidad Iberoamericana, México, 1995, pp. 149-180.

_______, Parvenues and Popinjays: Spaniards in Eighteenth Century Mexico (Sexta Reunión Anual de South Central Society for Eighteenth Century Studies, Austin, Marzo, 1981).

_______, "Pedro Celestino Negrete", en Michael S. Werner (coord.), *Encyclopedia of Mexico: History, Society and Culture*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1996, pp. 1013-1014.

_______, "Popular Religion and the Politics of Insurgency in Mexico, 1810-1821", en Austen Ivereight (coord.), *Rivals, Revivals: Religion and Politics in Nineteenth Century Europe and Spanish America*, Institute of Latin American Studies, University of London, Londres, en prensa.

_______, "Quetzalcoatl, King Ferdinand and Ignacio Allende, Go to the Seashore; or, Messianism and Mystical Kingship in Mexico, 1800-1821", en Jaime E. Rodríguez O. (coord.), *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*, University of California Press, Los Ángeles, 1989, pp. 109-127.

_______, "Rancheros", en Peter N. Stearns (coord.), *Encyclopedia of Social History*, Garland, Nueva York, 1994, pp. 616-617.

_______, "The Raw and the Cooked: Popular and Elite Ideology in Mexico, 1800-1821", en Mark D. Szuchman (coord.), *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the 17th-19th Centuries*, Lynn Rienner, Boulder, 1989, 75-102.

_______, "Recent Anglophone Historiography on Mexico and Central America in the Age of Revolution (1750-1850)", *Hispanic American Historical Review*, vol. 65, núm. 4 (1985), pp. 725-743.

_______, *Religion and Popular Protest in the Mexican Insurgency, 1810-1821* (Taller de trabajo en religión y política en el siglo XIX y XX de México, The Latin American Center, St. Anthony College, Universidad de Oxford, mayo, 1998).

_______, "Rural Economy and Society, Colonial", en Peter N. Stearns (coord.), *Encyclopedia of Social History*, Garland, Nueva York, 1994, pp. 1293-1301.

Van Young, Eric, *Rural Life in Eighteenth Century Mexico: The Guadalajara Region, 1675-1820*, 2 vols. (tesis de doctorado), Universidad de California, Berkeley, 1978.

______, "Rural Resistance and Rebellion: Colonial Period", en Peter N. Stearns (coord.), *Encyclopedia of Social History*, Garland, Nueva York, 1994, pp. 1293-1301.

______, "Sectores medios rurales en el México de los Borbones: el interior de Guadalajara en el siglo XVIII", *HISLA-Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*, núm. 8 (1986), pp. 99-117.

______, "'To See Someone Not Seeing': Historical Studies of Peasants and Politics in Mexico", *Mexican Studies-Estudios Mexicanos*, núm. 6 (invierno, 1990), pp. 133-159.

______, "'To Throw Off a Tyrannical Government': Atlantic Revolutionary Traditions and Popular Insurgency in Mexico, 1800-1821" (Symposium Louis Martin Sears, "Transatlantic Revolutionary Traditions 1688-1824", Universidad de Purdue, Noviembre 1997).

______, "Was there an Age of Revolution in Latin America?", en Víctor Uribe (coord.), *State and Society in Spanish America During the "Age of Revolution": New Research on Historical Continuities and Changes, ca. 1750s-1850s*, Scholarly Resources, Wilmington, 2000.

______, "¿Who was that Masked Man, Anyway?: Symbols and Popular Ideology in the Mexican Wars of Independence", *Proceedings of the Annual Meeting of the Rocky Mountain Council on Latin American Studies*, vol. 1, New Mexico State University Press, Tucson, 1984, pp. 17-35.

______ (comp.), *Colección documental sobre la Independencia mexicana*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.

______ (coord.), *Mexican Regions: Comparative History and Development*, Center for U. S.-Mexican Studies, Universidad de California, San Diego, 1992.

______, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

Varela, Claudia, *La prensa insurgente en Nueva España: un aparato de edición político ideológio, 1810-1813*, UAM-Xochimilco, México, 1982.

Vasconcelos, José, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1948.

Vaughan, Mary Kay, "The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en William H. Beezley, Cheryl E. Martin

y William E. French (coords.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Scholarly Resources, Wilmington, 1994, pp. 213-246.

Vaughan, Mary Kay, *Estado, clases sociales y educación en México*, traducción de Marta Amores de Pablo, SEP (SEP 80)/FCE, México, 1982.

_______, *La política cultural en la revolución: maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, 2a. ed., traducción de Mónica Utrilla, FCE, México, 2001.

Vázquez, Josefina Zoraida *et al.*, *Dos revoluciones: México y los Estados Unidos*, Jus, México, 1976.

_______ (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano: el impacto de las Reformas borbónicas*, Nueva Imagen, México, 1992.

Velázquez, María del Carmen, *Colotlán: doble frontera contra los bárbaros*, UNAM, México, 1961.

Villa-Flores, Javier, *Escribir y sublevar: la escritura en la rebelión del Indio Mariano* (inédito, 1995).

Villaseñor y Villaseñor, Alejandro, *Biografías de los héroes y caudillos de la Independencia*, 2 vols., Jus, México, 1962.

Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, UNAM, México, 1983.

Vitoria, Francisco de, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Wachtel, Nathan, *Visons of the Vanguished: The Spanish Conquest of Peru Through Indian Eyes*, Barnes and Noble, Nueva York, 1977.

Walker, Charles F., *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*, Duke University Press, Durham, 1999.

Wallace, Anthony F. C., "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, núm. 58 (1956), pp. 264-281.

_______, con la asistencia de Sheila C. Steen, *The Death and Rebirth of the Seneca*, Knopf, Nueva York, 1970.

Walter, Richard J., "Revolution, Independence and Liberty in Latin America", en Isser Wolloch (coord.), *Revolution and the Meanings of Freedom in the Nineteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 1996, pp. 103-137.

Walton, John, *Reluctant Rebels: Comparative Studies of Revolution and Underdevelopment*, Columbia University Press, Nueva York, 1984.

Ward, Henry George, *México en 1827*, traducción de Ricardo Haas, FCE (Biblioteca Americana), México, 1981.

Warman, Arturo, *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México, 1976.

_______, "The Political Project of Zapatismo", en Friedrich Katz (coord.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1988, pp. 321-337.

Wasserstrom, Jeffrey N., revisión de Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics* (Cambridge University Press, Cambridge, 1994), *American Historical Review*, vol. 100, núm. 2 (1995), pp. 472-474.

Wasserstrom, Robert, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, traducción de Laura Elena Pulido Varela, FCE, México, 1989.

Weber, David J., *La frontera norte de México, 1821-1846: el sudoeste norteamericano en su época mexicana*, traducción de Agustín Bárcena, FCE, México, 1988.

Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen: The modernization of Rural France*, Stanford University Press, Stanford, 1976.

_______, "Who Sang the Marseillaise?", en Jacques Beaufroy, Marc Bertrand y Edward T. Gargan (coord.), *Popular Culture in France: The Wolf and the Lamb: From the Old Regime to the Twentieth Century*, Anima Libri, Saratoga, 1977, pp. 161-174.

Wells, Allen y Gilbert M. Joseph, *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatán, 1876-1915*, Stanford University Press, Stanford, 1996.

Werner, Michael S., *Encyclopedia of Mexico: History, Society and Culture*, 2 vols., Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1997.

White, Hayden, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, traducción de Stella Mastrangelo, FCE, México, 1992.

Wickham-Crowley, Timothy, *Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgents and Regimes Since 1956*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, SEP/UNAM, México, 1988.

Wolf, Eric R., *Campesinos*, traducción de Juan Eduardo Cirlot Laporta, Labor, Barcelona, 1971.

_______, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, núm. 13 (1957), pp. 1-18.

Wolf, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, FCE, México, 1987.
_______, "The Mexican Bajío in the Eighteenth Century", *Synoptic Studies of Mexican Culture*, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleáns, 1955, pp. 178-199.
_______, *Las luchas campesinas del siglo xx*, traducción de Roberto Reynes Mazzoni, Siglo XXI, México, 1972.
_______, *Sons of the Shaking Earth*, University of Chicago Press, Chicago, 1959.
_______, "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", *American Ethnologist*, núm. 13 (1986), pp. 325-329.
Wolloch, Isser (coord.), *Revolution and the Meanings of Freedom in the Nineteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 1996.
Womack, John, Jr., *Zapata y la Revolución mexicana*, traducción de Francisco González Aramburu, Siglo XXI, 1969.
Young, Alfred F. (coord.), *The American Revolution: Explorations in the History of American Radicalism*, University of Northern Illinois Press, De Kalb, 1976.
Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1968.

Fuentes y archivos consultados

Archivo de Instrumentos Públicos de Guadalajara, Guadalajara
- Ramo de Tierras y Aguas (Tierras)

Archivo General de la Nación (AGN), ciudad de México
- Alhóndigas
- Archivo Histórico
- Bienes Nacionales
- Cárceles y Presidios
- Clero Regular y Secular
- Correspondencia de Virreyes
- Criminal
- Documentos para la Historia de México
- Epidemias
- Historia
- Historia de Operaciones de Guerra (OG)
- Hospital de Jesús

Hospitales
Indiferente de Guerra
Indios
Infidencias
Inquisición
Intendencias
Minería
Obispos y Arzobispados
Padrones
Real Hacienda
Reales Cédulas Originales
Tierras

Biblioteca Bancroft, Universidad de California, Berkeley

Biblioteca Pública del Estado (BPE) (Jalisco), Guadalajara
Archivo Judicial de la Audiencia de Nueva Galicia (AJA)
Fondos Especiales
Civil
Criminal

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), ciudad de México
Colección de Documentos para la Historia de México
Archivo Judicial de Puebla (microfilm)
Archivo Histórico (AH)
Colección Antigua (CA)

Bibliotecas de la Universidad de Chicago

Universidad de Texas (UT), Austin
Colección Benson Latinoamericana (BLAC, siglas en inglés)
Colección Hernández y Dávalos (HD)

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE CUADROS, FIGURAS, GRÁFICAS Y MAPAS

Cuadros

FIGURAS

GRÁFICAS

MAPAS

La otra rebelión, de Eric Van Young,
se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2010
en Impresora y Encuadernadora Progreso S. A. de C. V. (IEPSA),
Calzada San Lorenzo, 244; 09830, México D. F.
La edición consta de 1 200 ejemplares.



os pueblos de la provincia fueron los que abastecieron de soldados a las filas rebeldes durante la guerra de Independencia en nuestro país. Observando la gran brecha cultural e ideológica que existía entre los dirigentes criollos —de extracción urbana, cultura libresca e ideas liberales a la europea— y la tropa —de fuerte composición indígena, rural y marcadamente localista—, Eric van Young escudriña la vida de los insurrectos de los pueblos, cuyos intereses raramente rebasaban los límites de sus pequeñas comunidades, para entender qué los llevó a tomar parte en esa gran epopeya. Sus motivaciones se revelan tan diferentes de los ideales proclamados por los cabecillas de la Independencia, que el autor propone la lucha de aquéllos como *La otra rebelión*.

Después de valiosos años de investigación en los archivos coloniales y una gran bibliografía, Van Young ha escrito una obra compleja, "muy importante y poderosa... altamente original... un hito en la historiografía mexicana", en la opinión de Alan Knight, para ofrecer, entre otras muchas cosas, un interesante y sorprendente retrato de los insurrectos y una interpretación diferente de los motivos que tuvo la gente del medio rural para sumarse a la violencia de la lucha armada.

Eric van Young obtuvo su doctorado en historia en la Universidad de California, Berkeley (1978); desde 1983 imparte historia en la Universidad de California, San Diego, y desde 2008 es miembro correspondiente de la Academia Mexicana de Ciencias. Ha publicado numerosos artículos y varios ensayos, así como los libros *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII: la economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820* (FCE, 1989) y *La crisis del orden colonial: estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821* (Alianza Editorial, 1992). Sus investigaciones sobre la historia de México incluyen un estudio biográfico de Lucas Alamán. *La otra rebelión* obtuvo el premio Bolton-Johnson de la Conferencia de Historia Latinoamericana al mejor libro en lengua inglesa sobre historia de América Latina, pub en 2001.


9 789681 675554

